Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche

Bd.: 13

1860

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Dreizehnter Band.

Rhegius bis Schriftgelehrte.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1860.

Rhegius, Urbanus, nicht nur als gelehrter Theolog und Schriftsteller, sondern auch als Prediger und unermüdet thätiger Mitarbeiter am Werke der Reformation unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet, war im J. 1490, wahrscheinlich im Monat Mai, zu Langenargen, einem betriebsamen Städtchen unfern der ehemals freien Reichsstadt Lindau am Bodensee, von frommen und rechtschaffenen Eltern bürgerlichen Standes geboren. Obgleich nur wenig begütert, erwarb sich sein Vater Paul König*), unterstützt von seiner umsichtig thätigen Ehefrau, durch Fleiß und Sparsamkeit die allgemeine Achtung seiner Mitbürger und ein sorgenfreies Auskommen, wodurch er sich in den Stand gesetzt sah, auf die Erziehung seiner beiden Söhne, von denen Urbanus der ältere war, eine größere Sorgfalt zu verwenden, als es sonst bei schlichten Bürgersleuten zu geschehen pflegt. Daher übergab er sie frühzeitig zum ersten Unterrichte der Ortsschule zu Langenargen; und als Urbanus hier sehr bald bedeutende Gaben und Fähigkeiten zeigte, so entschloß er sich auf Zureden des Lehrers, ihn auf die lateinische Schule der benachbarten freien Reichsstadt Lindau zu schicken, wo sich dem lernbegierigen, zum Jüngling heranwachsenden Knaben die mannichfaltigste Gelegenheit zu seiner weiteren Ausbildung darbot, da die ihrer reizenden Lage wegen häufig von Fremden besuchte Stadt sowohl durch einen lebhaften Handelsverkehr zu einem blühenden Wohlstande gelangt war, als auch außer der für die damalige Zeit recht guten Schule ein unmittelbares Reichsstift, eine Reichsabtei, eine große Zahl von Klöstern, Kirchen, Hospitälern und anderen öffentlichen Gebäuden besaß und unter ihren Bewohnern viele gelehrte und gebildete Männer zählte. Zwar beschränkte sich der Unterricht in der Schule damals immer noch auf einen kleinen Kreis von Lehrgegenständen und hatte sich in Rücksicht auf Methode und Disciplin ebenso wenig als andere bedeutende Schulen jener Zeit von dem scholastisch-mönchischen Geiste des Mittelalters zu befreien vermocht; indessen begannen die humanistischen Bestrebungen einzelner in Italien gebildeter Gelehrten auch hier allmählich ihren wohlthätigen Einfluß geltend zu machen. Besonders war es Johann Rhagius, von seinem Geburtsorte Sommerfeld in der Lausitz Aesticampianus genannt, der um das Jahr 1506 eine längere Zeit in Lindau wohnte, und dem Urbanus Rhegius, seiner eigenen Aeußerung gemäß, außer einer gründlichen Kenntniß der Grammatik die Bekanntschaft mit den römischen und griechischen Klassikern verdankte. Uebrigens hatte er daneben auch den Schulunterricht mit so anhaltendem Fleiße und so gutem Erfolge benutzt, daß er, obgleich kaum 17 Jahre alt, die nahe gelegene Universität Freiburg im Breisgau beziehen konnte. Vom Herzog Albrecht VI. von Oesterreich mit Genehmigung des Pabstes Pius II. im J. 1460 gestiftet und nach dem Muster der Universität von Paris eingerichtet, enthielt Freiburg, gleich den übrigen Hochschulen Deutschlands, die Fakultäten der Theologie, des kanonischen Rechtes, der Medicin und der freien Künste oder der Philosophie. Doch beschränkten sich die Vorlesungen in denselben nur auf einzelne Zweige dieser Wissenschaften, während dagegen

*) Sein Sohn Urbanus verwandelte später seinen Familiennamen König in den lateinischen Regius und sagte selbst oftmals scherzend, er sey aus einem Könige ein Königscher geworden; doch schrieb er sich in der Folge nach dem Vorbilde seines Lehrers Rhagius stets Rhegius.

auf öffentliche Disputationen und Deklamationen, zu denen die Professoren und Lektoren ausdrücklich verpflichtet waren, ein weit größeres Gewicht gelegt ward. Wie die Universität wissenschaftlich in vier Fakultäten getheilt war, so schied sie sich ihrer äußeren Einrichtung nach in mehrere Nationen. Außerdem bestanden aber noch für die Bildung und den Unterhalt der Studirenden verschiedene Collegien und Bursen, von denen in Freiburg die zu den Pfauen (Bursa pavonis) die bedeutendste und bekannteste war. Ihr schloß sich der junge Urbanus Rhegius an, nachdem er, kaum mit den nothdürftigsten Mitteln zu seinem Lebensunterhalte ausgestattet, unter die Zahl der Studirenden aufgenommen worden war. Ungeachtet er die Theologie zu seinem Fachstudium gewählt hatte, besuchte er gleich Anfangs aus Liebe zur klassischen Literatur die Vorlesungen des Professors der Dicht- und Redekunst Jakob Locher, der längere Zeit den Unterricht des berühmten Konrad Celtes und des bekannten Sebastian Brand genossen und sich selbst den Namen Philomusus beigelegt hatte. Aber wie groß auch der Nutzen seyn mochte, den der empfängliche Jüngling aus den Vorträgen dieses Lehrers für seine wissenschaftliche Bildung zog, so zeigte sich doch sehr bald der Einfluß, den der berühmte Rechtsgelehrte Ulrich Zasius auf seine innerste Geistesrichtung ausübte, ungleich größer.

Ulrich Zasius war im J. 1461 zu Constanz geboren und gehörte zu den wenigen Gelehrten seiner Zeit, welche mit dem Studium der zu ihrem Berufe gewählten Wissenschaft das der klassischen Literatur verbanden und dadurch zur Reformation eben so sehr als zur Begründung eines regen wissenschaftlichen Lebens in Deutschland auf's Glänzendste mitwirkten. Als er in Freiburg als öffentlicher Lehrer der Rechtswissenschaft auftrat, erwarb er sich in kurzer Zeit einen so großen Ruf, daß nicht nur seine Vorlesungen von den Studirenden mit dem größten Eifer besucht wurden, sondern auch eine Anzahl strebsamer Jünglinge sich um ihn versammelte, denen er durch Rath und That Wohlthäter und Förderer wurde. Auch Urbanus Rhegius war so glücklich, durch seinen rastlosen Fleiß und seine anspruchslose Bescheidenheit das Wohlwollen des edlen Mannes zu gewinnen, worauf ihn derselbe als seinen Haus- und Tischgenossen zu sich nahm und ihm zugleich den freien Gebrauch seiner kostbaren Bibliothek gestattete. Rhegius benutzte die ihm ertheilte Erlaubniß so eifrig, daß er sich ganze Nächte hindurch mit dem Lesen und Excerpiren der gehaltvollsten Bücher beschäftigte und nicht selten, wenn er ermüdet während des Schreibens eingeschlafen war, von Zasius dadurch geneckt wurde, daß er dem Schlafenden einige Folianten auf die Schultern legte, welche dann bei seinem Erwachen herabfielen und, indem sie ihm andeuteten, wer seinen Schlummer belauscht habe, des Mittags bei Tische zu manchen scherzhaften Aeußerungen Veranlassung gaben. Aber nicht allein auf die wissenschaftliche Ausbildung des rastlos fleißigen und vielversprechenden Jünglings, sondern auch auf seine äußeren Lebensschicksale hatte das Wohlwollen, welches Zasius ihm schenkte, einen bedeutenden Einfluß. Denn er lernte unter den Tischgenossen seines Wohlthäters den durch seine Streitsucht und Disputirkünste bekannten Theologen Johann Eck (s. d. Art.) kennen, mit dem er in ein vertrautes, mehrere Jahre unterhaltenes Freundschaftsverhältniß trat. Eck hatte sich schon damals durch seinen anmaßenden und streitsüchtigen Karakter viele Feinde zugezogen, gewann aber nichtsdestoweniger seinen jungen und unerfahrenen Freund bald so sehr für sich, daß dieser es für seine Pflicht hielt, ihn in einem lateinischen Gedichte zu vertheidigen. Da er sich jedoch in demselben zugleich einige beißende Angriffe gegen mehrere einflußreiche Mitglieder der Universität erlaubt hatte, so wurde er eine Zeit lang auf deren Veranlassung excommunicirt*), und gerieth dadurch in eine so unangenehme Stellung, daß er Freiburg verlassen mußte. Er ging nach Basel, wo er in den Familien der berühmten Buchdrucker Froben und Amerbach eine freundliche Aufnahme fand. Nachdem er hier im Zusammenleben mit einer Anzahl gleichgesinnter junger Männer seine Studien ohne

*) Vgl. Rhegii Opera T. II, wo er in einem Briefe an Eck sagt: „impatientissimo amore erga Eccium praeceptorem patres ac moderatores tam praeclare Academiae aculeato carmine in me sic concitavi, ut excommunicatus fuerim multis diebus propter Eccium.

störende Unterbrechungen eine längere Zeit fortgesetzt hatte, begab er sich auf die 1472 gegründete Universität Ingolstadt, wohin ihn die Freundschaft mit Eck zog, der mittlerweile auf Empfehlung des Ulrich Zasius und des gelehrten Augsburger Patriziers Konrad Peutinger daselbst als Professor der Theologie angestellt war und nicht nur das akademische Rektorat, sondern bald darauf auch ein Kanonikat nebst dem damit verbundenen Amt des Prokanzlers an der Universität erhalten hatte. Obgleich Ingolstadt unter den deutschen Hochschulen für eine der eifrigsten Verfechterinnen der Scholastik und der Grundsätze der römischen Kirche galt, so hatten sich doch auch hier durch die ernstlichen Bemühungen der jungen Herzöge Ludwig und Ernst die humanistischen Studien Bahn gebrochen, und der bayersche Kanzler Leonhard von Wolfseck war darauf bedacht, die gelehrtesten Männer aus allen Gegenden Deutschlands dorthin zu berufen, „damit endlich nach dem Sturze der Barbarei die schönen Wissenschaften, die so lange darnieder gelegen, wieder emporblühten und ihrem ursprünglichen Glanze wiedergegeben würden (vergl. Opera Erasmi ed. Bas. T. III, p. 86 in der Epistola Urbani Rhegii ad. Joh. Fabrum). Selbst den berühmtesten Mann seiner Zeit, den Erasmus, hoffte man für Ingolstadt zu gewinnen, und der ehrenvolle Auftrag, mit ihm deshalb zu unterhandeln, wurde dem Urbanus Rhegius, der zum Professor der Poesie und Beredtsamkeit ernannt war, zu Theil. Um das ihm geschenkte Vertrauen zu rechtfertigen, bot er Alles auf, durch zwei seiner in Basel lebenden Freunde, den Fabricius Capito und Johann Faber, den hochgefeierten Gelehrten und Schriftsteller zur Annahme des Rufes zu bewegen. Allein so reichlich auch dem eben so eiteln und ehrsüchtigen, als gelehrten und geistreichen Erasmus das Lob in den glänzendsten Ausdrücken gespendet ward, so lehnte er dennoch aus Liebe zur Unabhängigkeit den Antrag unter dem Vorwande ab, daß er sowohl dem Könige Karl I. von Spanien als dem Könige Heinrich VIII. von England seine Dienste zugesagt habe. Dagegen empfahl er statt seiner den geistreichen und gelehrten, aber auch unbeständigen und wunderlichen Glareanus. Indessen gelang es den vereinten Bemühungen der jungen Herzöge und ihres Kanzlers, außer dem Glareanus noch andere mit der klassischen Literatur vertraute Gelehrte heranzuziehen, welche eine gelehrte Gesellschaft stifteten und ihre Thätigkeit auf eine rühmliche Weise mit der Herausgabe der von dem Geschichtsschreiber Aventin aufgefundenen Briefe des Kaisers Heinrich IV. begannen. Auch Urbanus Rhegius gehörte diesem Vereine als eifriges Mitglied an, während er zugleich mit allem Ernste dahin strebte, seiner Stelle als Lehrer der Beredtsamkeit zu genügen. Zur Anerkennung seiner Verdienste um die Dicht- und Redekunst krönte ihn der Kaiser Maximilian, als er auf einer Durchreise einige Tage in Ingolstadt verweilte, öffentlich mit dem poetischen Lorbeerkranze. Doch wurde seine akademische Thätigkeit bald darauf durch einen Umstand unterbrochen, der ihn leicht für immer der Beschäftigung mit den Wissenschaften hätte entziehen können. Da er nämlich nach der Sitte jener Zeit als Professor außer seinen Vorlesungen die spezielle Leitung und Beaufsichtigung junger Studirenden aus vornehmen Familien übernommen hatte, deren Ausgaben er auf Rechnung der Eltern bestreiten mußte, so sah er sich genöthigt, vorläufig die nothwendigsten Auslagen für sie zu übernehmen, wenn die Väter bei Einsendung der Gelder sich säumig zeigten. Bald hatte er auf diese Weise eine nicht unbedeutende Summe vorgeschossen, und alle Mahnbriefe, die er von Zeit zu Zeit an die Väter absandte, blieben unbeantwortet. So kam er bei dem fortgesetzten und harten Drängen der Gläubiger in die äußerste Verlegenheit. Da faßte er endlich, als er sich nicht weiter zu helfen wußte, den verzweifelten Entschluß, seine Bücher und übrigen Habseligkeiten zu verkaufen und sich von einem kaiserlichen Officier, der sich zufällig in Ingolstadt aufhielt, zum Kriege gegen die Türken anwerben zu lassen. Schon war er als gemeiner Soldat eingekleidet und wurde vor der Stadt nebst anderen Rekruten eingeübt, als ihn glücklicherweise Eck, der mit einigen Bekannten auf einem Spaziergange vorüberging, bemerkte und nicht wenig erstaunt war, seinen bisher vermißten Freund und Collegen in solcher Gesellschaft zu finden. Er trat sofort zu ihm,

und kaum hatte er gehört, wie Urbanus in diese seltsame Lage gerathen sey, als er ihn wieder loskaufte und nicht nur dafür sorgte, daß die säumigen Bezahler die rückständigen Schulden ihrer Söhne ihm entrichteten, sondern auch durch die Vermittelung des Kanzlers Leonhard von Wolfseck bewirkte, daß die Herzöge ihm eine Gehaltszulage bewilligten.

Mit dem Gefühle des aufrichtigsten Dankes gegen Eck für den ihm geleisteten Freundschaftsdienst kehrte jetzt Rhegius zu seiner akademischen Thätigkeit zurück und bemerkte zu seiner Freude, daß sich in den Vorlesungen, die er als Lehrer der Beredtsamkeit und Dichtkunst hielt, die Zahl seiner Zuhörer mit jedem halben Jahre vermehrte (vgl. vita Urbani Rhegii, operibus ejus praefixa). Gleichwohl gefielen ihm die philosophischen Studien, wie sie damals getrieben wurden, immer weniger, und er begann mit anhaltenderem Fleiße, als bisher, der Beschäftigung mit der Theologie seine Zeit zu widmen. Vorzüglich waren es die immer offener hervortretenden reformatorischen Bestrebungen der Wittenberger Theologen, welche ihn zu ernsterem Nachdenken und gründlichem Erforschen des Neuen Testamentes und der Kirchengeschichte anregten. Je mehr er sich dabei aber von der scholastischen Theologie lossagte und den von Luther und Melanchthon verkündigten evangelischen Wahrheiten zuneigte, desto mehr mußte er mit Eck, dem heftigsten Gegner Luther's, in ein gespanntes Verhältniß gerathen, welches ihm eine Veränderung seiner Lage wünschenswerth machte. Die Gelegenheit dazu bot sich ihm bald dar, indem er im Herbste 1518 auf einer Reise in seine Heimath bei seinem Freunde Johann Faber, der von dem Constanzer Bischofe Hugo aus dem altadeligen Hause von Hohen-Landenberg zu der wichtigen Stelle eines Generalvikars nach Constanz berufen war, einkehrte und, angezogen von der geistreichen Unterhaltung mit demselben, die ganze Ferienzeit zubrachte. Auf Zurathen des Freundes entschloß er sich hier zur Ausarbeitung seiner ersten theologischen Schrift „de dignitate sacerdotum" und widmete sie mit enthusiastischer Verehrung dem Bischofe Hugo, um sich dem vielvermögenden und den freieren theologischen Ansichten nicht abgeneigten Kirchenfürsten zu empfehlen. Auch verfehlte er seine Absicht nicht; denn schon im Frühjahre 1519 wurde er von demselben nach Faber's Vorschlage zum bischöflichen Vikar in spiritualibus nach Constanz berufen und fand daselbst im Umgange mit gleichgesinnten Freunden einen Wirkungskreis, der ihn in seinen Ueberzeugungen von der reineren evangelischen Lehre allmählich immer mehr bestärkte und dadurch für seine theologische Richtung entscheidend ward. Doch war ihm von der Vorsehung ein bedeutenderer Ort bestimmt, wo er die neu gewonnenen Ansichten auf dem religiösen Gebiete geltend machen und in einem größeren Kreise in's Leben einführen konnte. Denn schon in der Mitte des Jahres 1520 wurde er, nachdem er vorher die theologische Doktorwürde erlangt hatte, vom Bischofe Christoph von Stadion nach dem Abgange des ausgezeichneten Oekolampadius, der sich in das Brigittenkloster zu Altenmünster zurückzog (vgl. Herzog, das Leben Johannes Oekolampad's, Bd. I. S. 140), zum Prädikanten an der Domkirche in Augsburg ernannt. Er hielt sich hier eine Zeit lang zu den Brüdern U. L. Frau, den Karmelitern, welche nach dem Beispiele ihres Priors gleich Anfangs für Luther Partei genommen hatten (vgl. Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Bd. II, S. 56 der dritten Ausg.). Indessen erregte der große Beifall, den seine reformatorischen Predigten fanden, so sehr den Haß der Papisten, daß er nach einem kaum zweijährigen Aufenthalte seiner Sicherheit wegen die Stadt verlassen mußte. Er begab sich in's Salzburgische und von da nach Tyrol, wo er zu Hall im Innthale während des Jahres 1522 für die Sache des Evangeliums thätig war.

Inzwischen hatte sich die Reformation in Augsburg sowohl unter den Patriziern als in der freiheitsliebenden Bürgerschaft immer mehr Freunde erworben, welche den Urbanus Rhegius in die Stadt zurückriefen und neben seinem Freunde, dem vormaligen Prior des Karmeliterklosters Johann Frosch oder Rana, als evangelischen Prediger an der St. Annenkirche anstellten. Mit erneutem Eifer widmete er in diesem Amte die ganze Kraft seines männlichen Geistes bis zum Jahre 1530 der Verbreitung der reineren

evangelischen Lehre, indem er dieselbe nicht nur in seinen Predigten dem Volke verkündigte und in ausführlicheren Schriften erklärte, sondern auch in Disputationen und Streitschriften gegen Eck, Karlstadt, Thomas Münzer und die Wiedertäufer mit Nachdruck vertheidigte. Außerdem verfaßte er unter dem angenommenen Namen Simon Hessus einige durch volksthümliche Sprache und Darstellung ausgezeichnete Flugschriften, in welchen er die Irrthümer und Mißbräuche der katholischen Kirche mit glücklichem Erfolge bekämpfte. Der Einfluß, den er während dieser Zeit durch seine unermüdete Thätigkeit als Prediger und Schriftsteller auf die Stadt Augsburg, sowie auf weitere Kreise und Orte ausübte, war so segensreich, daß Luther von ihm sagte: „wenn Rhegius Schwabenland nicht in Ordnung hielte, so wär' seine Sach' verloren". So groß aber auch die Erfolge waren, deren er sich erfreute, so verursachte ihm doch seine vielseitige Thätigkeit auch manche Unannehmlichkeiten und Belästigungen. Am Tiefsten schmerzte es ihn, daß ihn Eck, den er, so lange es ihm möglich war, eingedenk der früheren Freundschaft, mit der gewohnten Ehrerbietung und der größten Schonung behandelte, nichtsdestoweniger des schwärzesten Undanks anklagte, als einen meineidigen Ueberläufer in den härtesten Ausdrücken verdammte, in leidenschaftlichem Hasse die übrigen Papisten noch überbietend auf's Heftigste verfolgte und alle Mittel der List und Bosheit anwandte, um ihm zu schaden. Diese bitteren Erfahrungen trugen nicht wenig dazu bei, daß Rhegius den im Stillen schon längst genährten Vorsatz, sich nach dem Beispiele anderer Reformatoren zu verheirathen, ausführte. Er wählte zu seiner Lebensgefährtin eine geborene Augsburgerin, Anna Weißbrück, eine Frau von edlem Gemüthe und gebildetem Geiste, die ihm dreizehn Kinder schenkte und das mühevolle Leben durch zartsinnige Aufmerksamkeit und liebreiche Aufopferung bis an seinen Tod erleichterte.

Mittlerweile war sein Ansehen, trotz der Verleumdungen seiner Gegner, selbst in entfernten Städten und Ländern so sehr gestiegen, daß sein Rath und Beistand häufig begehrt wurde. Dies bestimmte den edlen und frommen Welfenherzog Ernst den Bekenner während des Reichstages zu Augsburg 1530, ihn dringend um seine Unterstützung bei der Einführung der Reformation in seinem Lande zu bitten. Bereitwillig versprach Rhegius, zunächst auf fünf Jahre, dem hochherzigen Fürsten seine Dienste, nachdem die Augsburger nach längeren Verhandlungen ihre Zustimmung dazu gegeben hatten. Im Herbste des Jahres 1530 trat er sodann mit seiner Familie die Reise in die neue Heimath nach Celle an, wo er nach einem kurzen, aber genußvollen Verweilen in Koburg bei Luther um die Mitte des Oktobers gesund und wohlbehalten anlangte. Anfangs als Hofprediger angestellt, begann er hier seine öffentliche Wirksamkeit mit einer über den 24. Psalm gehaltenen Predigt, in welcher er ein kräftiges Zeugniß von Christo als dem ewigen Könige der Ehren ablegte. Der Eindruck, welchen diese Predigt machte, war über Erwarten groß, weshalb er sie wenige Tage nachher mit einer Dedikation an „den fürtrefflichen, hochgelahrten Johann Forster, lüneburgischen Canzler" drucken ließ. Außer den Predigten, die er seitdem regelmäßig hielt, wenn er in Celle anwesend war, beschäftigte er sich hauptsächlich damit, seinen neuen Landesherrn, der ihn bald darauf zum Generalsuperintendenten des ganzen Herzogthums ernannte, bei der Durchführung der Reformation in allen Kirchen- und Schulsachen mit Rath und That zu unterstützen. Seiner rastlosen Thätigkeit und seinen umsichtigen Vorschlägen und trefflichen Einrichtungen verdankten es die Einwohner des Herzogthums Lüneburg am meisten, daß die Reformation unter ihnen einen so raschen und segensreichen Fortgang nahm. Nachdem er sich in Celle einige Wochen lang mit dem, was in kirchlichen Angelegenheiten zunächst angeordnet werden mußte, einigermaßen bekannt gemacht und demgemäß mit Genehmigung des Herzogs die nöthigen Einrichtungen getroffen hatte, erhielt er vom Rath und der Bürgerschaft der Stadt Lüneburg die dringende Aufforderung, dorthin zu kommen, um das Pabstthum abzuschaffen und die evangelische Lehre einzuführen. Freilich waren auch hier längst von einem Theile der Bürgerschaft wiederholte Versuche gemacht, der Reformation Eingang zu verschaffen, aber bis jetzt von der Geist-

lichkeit und mehreren selbstsüchtigen Rathsmitgliedern stets unterdrückt worden. Als Rhegius in Lüneburg angekommen und von dem vor Kurzem zum Bürgermeister gewählten edlen Hieronymus von Witzdorf gastfreundlich in dessen Haus aufgenommen war, begann er sogleich sein Werk mit der ihm eigenen Umsicht und rastlosen Thätigkeit. Um die am Papismus festhaltenden Geistlichen zum Schweigen zu bringen, forderte er sie zu öffentlichen Disputationen heraus und widerlegte ihre Irrlehren in kleineren Schriften, die er durch den Druck zu Jedermanns Belehrung bekannt machte. Darauf ließ er die päbstliche Lehre in allen Kirchen ohne Schwierigkeit abschaffen und den Gottesdienst nach der von ihm aufgestellten Kirchenordnung einführen. Sodann wurden auf seinen Vorschlag evangelische Prediger berufen, und die eingezogenen Klostergüter zur Besoldung der Kirchendiener, zu Stipendien für Bürgerssöhne und zu ähnlichen frommen Zwecken bestimmt*). Ein großes Verdienst erwarb er sich überdies durch die Verbesserung der Volksschulen und die zweckmäßigere Einrichtung des Gymnasiums, an welchem tüchtige Lehrer, die er dem Magistrate empfahl, angestellt wurden.

Nur wenige Monate waren ihm zur Ausführung dieser Geschäfte vergönnt; denn noch vor dem Ablaufe des Sommers wurde er vom Herzoge nach Celle zurückgerufen, um das glücklich angefangene Werk der Reformation in allen Theilen des Fürstenthums mit seiner Hülfe zu vollenden. Vor Allem dachte jetzt der Herzog darauf, Einheit in den Gottesdienst in den Städten, wie auf dem Lande zu bringen, die Verhältnisse der Pfarrer zu ihren Patronen und Gemeinden genau zu bestimmen und den Geschäftsgang in den geistlichen Angelegenheiten zu regeln. Eben so umsichtig und gewissenhaft im Urtheilen, als kräftig und entschlossen im durchgreifenden Handeln gegen Jedermann, selbst gegen den Landesherrn, wenn die Umstände es erforderten, strebte Rhegius aus allen Kräften dahin, der jungen Kirche eine gesetzliche Grundlage zu sichern, die eingezogenen Klostergüter so viel als möglich zum Besten der Kirchen und Schulen zu verwenden und den Unterricht des Volkes, besonders der Jugend, zu verbessern und nach den Umständen auf's Zweckmäßigste einzurichten. So waren zwei Jahre unter diesen Beschäftigungen ohne erhebliche Hindernisse verflossen, als ihn die Augsburger schriftlich aufforderten, in seine frühere Stellung bei ihnen zurückzukehren. Rhegius theilte unverzüglich das Schreiben derselben dem Herzoge mit, welcher, von tiefer Bewegung ergriffen, seine Finger zu den Augen emporhob und zu seiner Umgebung sagte: „Weiß ich doch nicht, ob ich lieber ein Auge missen möchte, oder meinen Doktor; denn der Augen habe ich zwei und nur *einen* Rhegius"; dann aber zu Letzterem sich wendend hinzufügte: „Lieber Urbane, bleibt bei uns; ihr könnt wohl Jemand finden, der euch mehr Geld gebe als ich, aber Keinen, der eurem Predigen lieber zuhöre". Diese einfache Anerkennung seiner Verdienste von Seiten seines Landesherrn machte einen um so tieferen Eindruck auf Rhegius, je aufrichtiger sie gemeint war; ohne weiteres Bedenken versprach er daher, alle seine Kräfte bis an sein Ende den Diensten des Herzogs und des lüneburgischen Landes zu widmen. Den Augsburgern aber antwortete er auf das Herzlichste in einem ausführlichen Schreiben; er äußerte darin seine Freude über die guten Nachrichten, die er über den Fortgang des Evangeliums in ihrer Stadt erhalten, und dankte ihnen für die stattliche Botschaft, die sie an ihn, der an der äußersten Grenze Sachsens lebe, gesandt hätten, um ihn zu seinem vorigen Lehramte wieder zu berufen. So sehr er jedoch der Augsburgischen Kirche mit inniger Liebe gedächte und um dieser Liebe willen aller Beschwerden und Kosten, sowie seines schwächlichen Leibeszustandes nicht achten, sondern um den reinen Glauben in Augsburg zu erhalten und zu mehren, Alles wagen würde, so sehe er sich doch gedrungen, seinen lieben Fürsten lebenslang zu dienen und in einer Stellung zu bleiben, wo ihm zwar die Wölfe, die aus Friesland, Westphalen und Dänemark dem ihm anvertrauten Schafstalle nachstellten und sein Amt sehr

*) Vgl. *Rhegius*, Rathschlag, dem Rath zu Lüneburg gestellt, wie man die Kirchengüter gebrauchen soll. Lüneburg 1532.

sauer machten, wo er aber als Werkzeug einer guten Hand fortzuwirken sich verpflichtet fühle (vgl. des Rhegius deutsche Werke, Th. 4, S. 210). Und in dieser Ueberzeugung unterzog er sich von Neuem an der Seite seines edlen Landesherrn im freudigen Gottesvertrauen den vielfachen Mühen und Arbeiten, welche ihm seine sich immer mehr erweiternde Wirksamkeit auferlegte. Wenn die gehäuften, täglich wiederkehrenden Geschäfte vollbracht waren, so verwandte er die übrige Zeit des Tages und nicht selten den größten Theil der Nächte dazu, Schriften zur Widerlegung seiner Gegner oder zur Belehrung des Volkes zu verfassen, neue Hülfsmittel zur Befestigung der Reformation aufzusuchen und überall schriftlich oder mündlich seine Rathschläge zu ertheilen, wo sie in Anspruch genommen wurden. Auch beschränkte er sich dabei nicht auf die Einrichtung der protestantischen Kirche in dem lüneburgischen Lande, sondern er nahm, kräftig unterstützt von Ernst dem Bekenner, einen nicht minder thätigen Antheil an der Entwickelung und Einführung der evangelischen Lehre in den Besitzungen des Grafen Jost von Hoya, in den Städten Hildesheim, Hannover, Braunschweig, Minden und Höxter, sowie in der schaumburgischen Landschaft, und sandte auf Bitten des Grafen Enno in Martin Ondermark und Matthias Günderich treue Prediger nach Ostfriesland. Rhegius erwarb sich auf diese Weise unvergängliche Verdienste um die Verbreitung des reinen evangelischen Glaubens und darf deshalb mit Recht neben Johann Bugenhagen und Anton Corvinus als ein Hauptträger der Reformation im nördlichen Deutschland betrachtet werden. Aber auch in anderer Beziehung zeigte er sich für das große Werk derselben thätig. So begleitete er den Herzog Ernst den Bekenner im Februar 1537 zu dem bekannten Convente in Schmalkalden, wo viele Fürsten und die angesehensten Theologen der protestantischen Partei versammelt waren. Vier Wochen lang predigten daselbst die Letzteren täglich in der Stadtkirche, und auch Urbanus Rhegius hielt zwei Predigten, von denen die eine nach Luther's Urtheil zu lang war, was dieser, als er von der Kanzel kam, scherzend und auf seinen Namen anspielend, mit den Worten rügte: „hoc neque urbanum, neque regium fuit". Die Schmalkaldischen Artikel, welche auf diesem Convente verfaßt und unter die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche aufgenommen wurden, enthalten auch des Rhegius Unterschrift unmittelbar nach der des Johann Bugenhagen in den Worten: Et ego Urbanus Rhegius D. Ecclesiarum in ducatu Luneburgensi Superintendens subscribo". Ebenso besuchte er mit dem Herzoge im April des folgenden Jahres den von den protestantischen Fürsten zur Abhülfe der ungebührlichen Anmaßungen des Reichskammergerichts und zur Aufnahme neuer Mitglieder in den Schmalkaldischen Bund gehaltenen Convent zu Braunschweig, sowie er auch im Juni 1540 dem Convente zu Hagenau beiwohnte, zu welchem außer dem Könige Ferdinand und mehreren Kurfürsten und Fürsten beider Religionsparteien die berühmten Theologen Justus Menius, Johann Pistorius, Bucer, Brenz, Ambrosius Blauer, Andreas Osiander, Eberhard Schnepf u. A. zusammengekommen waren. Da sich indessen die Parteien hier nicht zu einigen vermochten, so publicirte der König Ferdinand am 28. Juli ein Dekret, in welchem zur Haltung eines Religionsgesprächs ein neuer Tag zu Worms angesetzt ward, den zu weiterer Verständigung elf Stände sowohl von katholischer als evangelischer Seite mit ihren Gesandten beschicken sollten. Nachdem der Hagenauer Abschied die Bestätigung des Kaisers erhalten hatte, wurde bestimmt, daß der Tag zu Worms am 28. Oktober eröffnet werden sollte. Nichtsdestoweniger schritt man daselbst erst im Dezember zu den größtentheils unerquicklichen und unergiebigen Verhandlungen, und auch diese wurden aus politischen Gründen plötzlich durch die Ankündigung eines Reichstages zu Regensburg unterbrochen, wo der Kaiser persönlich erscheinen und das Religionsgespräch unter seinen Augen fortsetzen lassen wollte (s. d. Art. „Regensburger Interim"). Doch hatte Urbanus Rhegius schon an den Verhandlungen in Worms nicht mehr Theil genommen, weil er sich auf der Rückreise von Hagenau eine starke Erkältung zugezogen hatte, die nach seiner Ankunft in Celle in eine bedenkliche Krankheit überging. Zwar gelang es der sorgsamen Pflege der Seinigen

und des Arztes, dieselbe scheinbar zu beseitigen; allein bald kehrte sie mit größerer Heftigkeit zurück und endigte sein verdienstvolles Leben am 23. Mai 1541 durch einen sanften Tod. Die ungetheilte Liebe und Verehrung, die er sich durch sein in jeder Beziehung musterhaftes Leben bei Hohen und Niederen erworben hatte, offenbarte sich in der tiefen Trauer aller Stände, als drei Tage nach seinem Scheiden seine sterbliche Hülle mit angemessener Feierlichkeit in der Stadt- und Hauptkirche zu Celle bestattet wurde*).

Urbanus Rhegius, dessen frühzeitiger Tod auch in anderen Theilen des deutschen Vaterlandes eine schmerzliche Theilnahme erregte, war nach den der Nachwelt überlieferten Abbildungen ein Mann von mittlerer Größe. Seine hagere und zart gebaute Gestalt hatte eine ungezwungene, feste Haltung und erweckte bei näherer Betrachtung leicht Achtung und Vertrauen; aus seinen lebhaften und feurigen Augen leuchtete ein klarer, scharfer Verstand, und in seinen edlen Gesichtszügen lag ein tiefer, sittlicher Ernst und eine entschiedene Zuversicht zu Gott und Christus, dem Heilande. Denselben Eindruck, der uns aus seiner bestimmt ausgeprägten, wahrhaft christlichen Persönlichkeit entgegentritt, finden wir auch in seinen Schriften wieder. Die Zahl derselben beläuft sich im Ganzen auf 97, von denen die deutschen zu Nürnberg 1562 in vier Theilen, und die lateinisch geschriebenen unter dem Titel: „Opera latine edita" ebendaselbst in drei Theilen gesammelt erschienen sind. Sie liefern die genügendsten Beweise von seiner reichen, gediegenen, aus den Quellen geschöpften Gelehrsamkeit und von seiner klaren Auffassung der Lehren des Evangeliums. Manche umfassen zwar nur wenige Bogen, andere dagegen sind von größerem Umfange und enthalten in ausführlicherer Darstellung die Lehre von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, von dem Menschen und dessen Verhältnisse zu Gott, sowie von der christlichen Kirche und den Mitteln und der Vollendung des Heils. Als die bedeutendsten seiner Schriften verdienen außer den exegetischen, in denen er, hauptsächlich die praktische Seite in's Auge fassend, mit genauer grammatischer Kenntniß der Sprache in den Sinn der Schrift gründlich einzudringen und mit Gewandtheit den Inhalt derselben lebendig wiederzugeben und zu erklären sucht, folgende hier erwähnt zu werden: Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis (1535), welche fast das Ansehen eines symbolischen Buches erlangt haben**); Catechismus minor (1536) und Catechismus major (1537), welche beide zugleich in's Deutsche übersetzt wurden und darin von anderen Katechismen abweichen, daß der Schüler den Lehrer fragt und dieser jenem antwortet***); Rechenschaft der Prädikanten zu Lüneburg von der rechten alten christlichen Lehre; Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens (1523); Kurze

---

*) Als ein schönes Zeugniß fürstlicher Freundschaft und Dankbarkeit mag hier das Handschreiben, welches der Herzog Ernst der Bekenner gleich nach dem Tode des Urbanus Rhegius erließ, eine Stelle finden. „Nachdem der almechtig gott den hochgelertten Urbanum Rhegium der heiligen schrifft Doctorn auß diesser weltt gefordertt hatt, wollen wir umb seiner getrewen und vleissigen dienste, die er uns und gemeyner Kirchen bewiesen hatt, seiner nachelassen withfrawen Annen die zeit ires lebens ierligh viertzig gulden, dazu sechs wichhimpten roggen geben lassen, darmit sie sich und ihre kinder desto pesser erhalten moge. Und dieweill sie mit vielen kindern begabett, so wollen wir vier kinder, zwei son und zwei dochtern, vier iar langk underhalten. So wir auch in solcher zeitt befinden werden, das der sone einer zu studiren geschigket, so wollen wir demselbigen mit eynem geistlichen lehen fürderung thun". Außerdem hatte er dem Rhegius bei dessen Lebzeiten schon ein Haus in Celle, und seiner ältesten Tochter 50 Goldgulden zum Brautschatze geschenkt.

**) Sie wurden bald unter dem Titel: „Wie man fürsichtiglich und ohne Aergerniß reden soll von den fürnembsten Artikeln christlicher Lehre" in's Deutsche übersetzt und „ihrer Fürtrefflichkeit wegen auf fürstlichen Befehl" in das Corpus doctrinae Wilhelminum für die lüneburgischen, sowie in das Corpus doctrinae Julium für die braunschweigischen Lande aufgenommen.

***) Vgl. Nitzsch, praktische Theologie, Bd. II. S. 149.

Erklärung etlicher läuftiger Punkte der heiligen Schrift (1523); Kurze Verantwortung auf zwei Gotteslästerungen wider die Feinde der heiligen Schrift (1524); Sendschreiben, warum der jetzige Zank im Glauben sey (1531); Kurzer Bericht von der Vollkommenheit und Frucht des Leidens Christi (1526); Dialogus von der herrlichen, tröstlichen Predigt, die Christus aus Mose und den Propheten gethan hat (1535) und Sermon von den guten und bösen Engeln (1536), sowie mehrere Kirchenordnungen, die in älteren und neueren Zeiten wiederholt gedruckt sind.

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung des Urbanus Rhegius enthalten seine Schriften und die von seinem Sohne Ernst verfaßte vita Urbani Rhegii Operibus ejus praefixa; ferner Bertram, Reformations- und Kirchenhistorie der Stadt Lüneburg, 1719; Meier, Reformationsgeschichte der Stadt Hannover, 1730; Lauenstein, Hildesheimische Reformationshistoria, 1720; Geffken, Doctor Urbanus Rhegius, seine Wahl zum ersten Hamburgischen Superintendenten und ein Paar Briefe in dieser Angelegenheit; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland, Bd. II, Hannover 1828; Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. II, Göttingen 1855; Urbanus Rhegius, nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von H. Ch. Heimbürger, Hamb. u. Gotha bei Perthes, 1851. Uebrigens ist auch zu vergleichen Hagen, Deutschlands lit. und rel. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—1844. G. H. Klippel.

Seit dem Abschlusse dieses Artikels ist in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 5. Bd. 1. Hft. 1860 die Abhandlung von Uhlhorn: Urban Rhegius im Abendmahlsstreite erschienen. Es wird darin nachgewiesen, daß Urbanus Rhegius im J. 1524 in einer eigenen Schrift Karlstadt angriff, doch noch eine Zeit lang die Mitte zu halten suchte zwischen reformirter und lutherischer Abendmahlslehre und seit 1528 entschieden auf die lutherische Seite übertrat, auf welcher er seitdem bis an das Ende seines Lebens verblieb. Die Schriften auf das Abendmahl bezüglich, die Uhlhorn anführt, fallen sämmtlich in die Zeit, wo Urbanus Rhegius in Augsburg Prediger war; sie werden von ihm angegeben und ihr Inhalt beschrieben. Die Redaktion.

Rhemoboth oder Sarabaiten. In der ersten Zeit gab es viele Mönche, die ein ungeordnetes Leben führten, zum Theil mitten in der Gesellschaft; als solche werden uns von Hieronymus epistola 18 ad Eustochium, de custodia virginitatis die Rhemoboth genannt, von denen er sagt, daß sie in Syrien und Palästina die Mehrzahl der Mönche bilden, er entwirft ein ungünstiges Bild von ihnen. Höchstens ihrer zwei oder drei wohnen zusammen, ganz unabhängig, zum Theil in Städten; sie leben vom Ertrage ihrer Arbeit, die sie daher theuer verkaufen; sie haben unter sich oft Zänkereien. Den Namen Rhemoboth erhielten sie in Syrien. Cassian collatio XVIII. c. 7 nennt eine ähnliche, unabhängig von jeder Klosterregel zum Theil in der Gesellschaft lebende Klasse von Anachoreten, unter dem Namen der Sarabaiten, welchen Namen sie in Aegypten deswegen bekommen hätten, weil sie sich von den Klöstern absonderten und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgten.

Rhodus (ἡ Ῥόδος, jetzt Rodo oder Rhodis), die östlichste, von einem Bergrücken durchzogene Insel des ägäischen Meeres, 3 Meilen von der karischen Küste Kleinasiens, gegen 40 englische Meilen lang und 15 breit, zeichnete sich im Alterthume durch die Betriebsamkeit, Tüchtigkeit und den Reichthum ihrer Einwohner, durch eine volksthümliche, mehr demokratische als oligarchische Verfassung, sowie durch eine bedeutende Seemacht, einen ausgebreiteten Handel und eine vorzügliche Pflege der Künste und Wissenschaften aus. Als die ältesten Bewohner der Insel werden die mythischen, aus Kreta über Cypern eingewanderten Telchinen angegeben, welche zuerst in Eisen und Erz arbeiteten (Strabo XVI, p. 653 sq., Diod. V, 55). Indessen sollen dieselben der Sage nach frühzeitig durch eine Ueberschwemmung theils vertrieben, theils vertilgt seyn, worauf Helios ein neues Geschlecht, die Heliaden, entstehen ließ, welche in sieben

Stämmen die Insel auf's Neue bevölkerten und durch Zuzüge und Ansiedlungen aus verschiedenen Gegenden, besonders von dem benachbarten Festlande Asiens und Griechenlands vermehrt, bald in den drei ältesten Städten Lindus, Jalysus und Camirus so schnell zu einer blühenden Macht gelangten, daß sie sich nicht nur im trojanischen Kriege mit neun wohlbemannten Schiffen an die griechische Flotte anschlossen (Homer. Il. II, 653 sqq.), sondern in weitentlegene Gegenden des Westens Seefahrten unternahmen und dort Colonien anlegten (Herod. VII, 153; Strabo III, p. 150. VI, p. 264. 272. XIV, p. 654 u. 671). Jedoch gelangte die Insel erst dann zu einem bedeutenden politischen Ansehen, als die drei genannten Städte um das Jahr 408 v. Chr. zu einem Bunde zusammentraten und gemeinschaftlich die Hauptstadt Rhodus*) an der nördlichen Spitze der Insel in einer amphitheatralischen, gegen die See hin geneigten Gestalt gründeten (Diod. XIII, 75: Strabo XIV, p. 654; Aristid. orat. XLIII, p. 816; Plin. Hist. Nat. XXXIV, 7, 18). Während des peloponnesischen Krieges hatten die Kämpfe der Demokraten und Aristokraten auf der Insel die Einwohner bald den Athenern, bald den Spartanern zugewandt, bis endlich der Einfluß der Letzteren sich behauptete, eine gemäßigte oligarchische Regierungsform der Stadt und Insel befestigte und dadurch den Grund zu einem ruhig fortschreitenden Aufblühen legte. Zwar verlor auch Rhodus durch Alexander's des Großen Eroberungskrieg gegen Persien seine Selbstständigkeit und mußte eine macedonische Besatzung einnehmen (Curtius IV, 5); aber kaum war der mächtige Eroberer zu Babylon gestorben, so vertrieben die Rhodier die ihnen aufgedrungene Besatzung und begannen nun einen neuen Aufschwung des Wohlstandes und der Macht, den sie im Bunde mit dem Ptolemäus Soter von Aegypten in den darauf folgenden Kriegen der Diadochen, namentlich in dem hartnäckigen Kampfe gegen Demetrius Poliorketes auf das Glänzendste bewährten (Diod. XVIII, 8; XX, 82 sqq.; Plut. Demetrius c. 21 sq.; Pausan. I, 6, 6). Ungeachtet Rhodus im J. 232 v. Chr. durch ein großes Erdbeben bedeutende Verluste erlitt, so gelangte es doch zur Seeherrschaft, indem es mit Umsicht die günstigen Verhältnisse benutzte, die sich ihm bis zur völligen Auflösung des macedonischen Reiches darboten. Die Vermehrung ihrer Flotte setzte die Rhodier bald in den Stand, den der Insel gegenüberliegenden Theil Kariens zu besetzen und wegen des pontischen Handels einen Krieg mit Byzantium glücklich zu führen. Als die erobernden Römer zuerst in Asien erschienen, traten die Rhodier mit ihnen in eine vieljährige freundliche Beziehung (Polyb. XXX, 5) und trugen nicht wenig zu den Siegen derselben über die Könige Philipp von Macedonien und Antiochus von Syrien bei. Zum Lohn erhielten sie Karien und Lycien nebst mehreren der benachbarten Inseln. Aber ungeachtet dieser Vortheile erkannten sie jetzt zu spät den politischen Fehler, den sie dadurch begangen hatten, daß sie die Römer in ihren herrschsüchtigen Absichten unterstützt hatten. Nicht ohne Vergnügen bemerkten sie daher die Rüstungen des macedonischen Königs Perseus gegen das übermächtig werdende Rom und wagten es, unter prahlerischen Aeußerungen, welche ihr Nebenbuhler Eumenes den Römern hinterbrachte, als bewaffnete Vermittler zwischen den beiden kriegführenden Mächten aufzutreten. Zur Strafe für diese Anmaßung nahmen ihnen die Römer nach dem Siege über Perseus alle Besitzungen in Kleinasien bis auf die Stadt Kaunos (Polyb. exc. de legat. 25, 39, 60, 80, 99). Doch war ihre Seemacht immer noch so stark geblieben, daß sie im Bunde mit den Römern während der mithridatischen Kriege eine kurze Belagerung ihrer Hauptstadt glücklich auszuhalten vermochten (Appian.

*) Am bekanntesten ist die Stadt durch den Koloß von Rhodus, eine kolossale, dem Sonnengotte geweihte, eherne Statue, zu deren Vollendung der Künstler Chares von Lindus 12 Jahre gebrauchte. Sie kostete 300 Talente und hatte eine Höhe von 70 Ellen; jeder Finger derselben übertraf die Stärke einer gewöhnlichen Statue, und den Daumen derselben vermochten nur wenige Menschen zu umspannen. Sie stand in der Nähe des Hafens und wurde durch das große Erdbeben 232 v. Chr. umgestürzt, und in Folge eines Orakelspruches nicht wieder hergestellt (Polyb. V, 88. 89; Strabo XIV, p. 652). Sie galt für eines der sieben Wunderwerke der Welt.

Mithrid. c. 23). Aber schon in den römischen Bürgerkriegen nach Cäsar's Tode wurde die alte Blüthe und Kraft der Insel völlig vernichtet. C. Cassius, von einer Partei der Bürger in die Hauptstadt eingelassen, ließ einen Theil der Bevölkerung ermorden und nahm an Kostbarkeiten und Schätzen, so viel er durch Gewalt und Drohungen erpressen konnte, mit sich fort (Appian. bell. civ. IV, 72 sq.; Plut. Brutus c. 30; Dio Cass. XLVII, 32; Dio Chrysost. orat. XXXI, p. 602). Seitdem kam Rhodus unter Roms Herrschaft, regierte sich aber nach eigenen Gesetzen, bis der Kaiser Claudius den Einwohnern auch dieses Vorrecht entzog (Dio Cass. LX, 24). Obgleich er ihnen bald darauf ihre Selbstständigkeit zurückgab, so war es doch nur ein Schein von Freiheit, der nach den Umständen ihnen abwechselnd genommen und wiedergegeben*) endlich in völlige Bedeutungslosigkeit überging, als um das J. 155 n. Chr. ein furchtbares Erdbeben die Stadt in einen Schutthaufen verwandelte und die Einwohner in Armuth stürzte (Aristid. orat. XLIII, p. 803 sqq.; Jul. Capit. Antoninus c. 9).

Die Insel Rhodus verdankte ihren dauernden Wohlstand theils ihrer günstigen Lage auf der Gränzscheide zwischen dem Orient und Occident, wodurch sie von Natur schon zu einem bedeutenden See- und Handelsstaate bestimmt schien, theils ihrem Reichthume an verschiedenen Naturprodukten und Kunsterzeugnissen, theils dem regen Eifer, der Thätigkeit und Bildung ihrer Bewohner. Nicht nur ihr Handel war zur Zeit der macedonischen und römischen Herrschaft einer der ausgebreitetsten und blühendsten (vgl. Hüllmann, Handelsgesch. der Griechen, S. 253 ff.), sondern ihr Seewesen galt auch für so musterhaft, daß sowohl die meisten griechischen Staaten, als auch selbst die Römer die rhodischen Seegesetze annahmen und überall zur Geltung brachten**). Sowohl durch den lebhaften Handelsverkehr als durch seine Lage an der Scheide des ägäischen Meeres von den östlichen Theilen des Mittelmeeres kam Rhodus in mannichfache Verbindung mit Menschen und Völkern des Orients und des Occidents. So finden wir die Insel schon im A. T. 1 Makk. 15, 23. erwähnt; aber auch Paulus berührte dieselbe auf seiner dritten Missionsreise, als er nach Jerusalem zurückkehrte (Apg. 21, 1—4.). Jedoch dauerte der Aufenthalt des Apostels auf der Insel zu kurze Zeit, als daß er hätte eine christliche Gemeinde daselbst stiften können; vielmehr verbreitete sich die neue Lehre Jesu hier, wie auf andern griechischen Inseln, erst allmählich im Kampfe gegen das Heidenthum, das in den Schulen der Philosophen und Rhetoren eine Stütze fand. Nach der allgemeinen Einführung des Christenthums blieb Rhodus unter der Herrschaft der griechischen Kaiser, denen der Besitz seit dem J. 651 bald von den Sarazenen, bald von den Genuesen streitig gemacht wurde. Bedeutender für die Geschichte der christlichen Religion ward die Insel jedoch erst, nachdem die Christen am Ende der Kreuzzüge Palästina verloren hatten, und die Johanniter- oder Hospitaliter-Ritter im J. 1309 sich daselbst niederließen und daher den Namen Rhodiser-Ritter erhielten. Mit Tapferkeit setzten diese seitdem von hier aus den Kampf gegen die Ungläubigen fort und wehrten im J. 1480 einen heftigen Angriff der Türken glücklich ab, wurden aber 1522 nach einem verzweifelten Widerstande unter ihrem Großmeister Villiers de l'isle Adam von dem Sultan Soliman II. gezwungen, ihm die Insel zu übergeben. Karl V. räumte darauf dem Orden die Insel Malta ein, wovon die Ritter den Namen Malteser erhielten. Rhodos gehört noch gegenwärtig den Türken, steht unter dem Kapudan Pascha oder dem Gouverneur der Inseln des weißen Meeres und wird von einem Pascha regiert. Die Zahl der Einwohner beträgt gegen 35,000 Menschen. Die prächtig gebaute Hauptstadt gleiches Namens, mit einem großen Hafen und trefflichen Schiffswerften, ist von drei hohen Wällen umgeben und wird nur von Türken und Juden bewohnt, wäh-

*) Tacit. Annal. XII, 58: „Redditur Rhodiis libertas adempta saepe aut firmata, prout bellis externis meruerant aut domi seditione liquerant". Vgl. Sueton. Vespas. c. 8; Eutrop. VII, 13.

**) Vgl. Pastoret sur les lois des Rhodiens. Paris 1784; Pardessus, Collect. des lois maritimes, Vol. I, p. 22 sq.

rend die unter hartem Drucke lebenden Christen auf die Vorstädte beschränkt sind und nur am Tage bis zum Sonnenuntergange in der Stadt geduldet werden.

Ueber den jetzigen Zustand der Insel und namentlich über die noch vorhandenen Ueberreste des Alterthumes sind zu vergleichen: Meursius, Rhodus. Amst. 1675. — Caylus, in den Mém. de l'acad. des inscr. T. XXIV, p. 360 sqq. — D. Paulsen, Descript. Rhodi Macedonum aetate. Gotting. 1818. — H. Rost, Rhodus, ein hist.-archäol. Fragment. Altona 1823. — Th. Menge, Vorgesch. von Rhodus. Köln 1827. — Rottiers, Descr. des monumens de Rhodes. Brux. 1828. — M. W. Heffter, über die allgemeine Geographie der Insel Rhodus. Brandenb. 1828., und: die Götterdienste auf Rhodus. Zerbst 1823—1833. — Roß, ἐγχειρίδιον τῆς ἀρχαιολογίας, §. 180, und desselben: Reisen auf den griech. Inseln, Th. III. S. 86 ff. — Prokesch, Denkwürdigkeiten u. Erinnerungen aus dem Orient, Th. III. S. 430 ff. — Mannert, Geographie der Griechen u. Römer, Th. VI. Abth. 3. S. 202—231. — Forbiger, Handb. der alten Geogr., Th. II. S. 241—247. — Pauly, Real-Enc. der klass. Alterthumswissenschaft, Bd. VI. Abth. 1. S. 487 ff. **G. H. Klippel.**

Rhynsburger, s. Collegianten.

Ribadeneira, Peter, ein eifriger Jesuit, Schüler von Ignaz Loyola, innig befreundet mit den Ordensgenerälen Lainez und Borgia wie mit dem Jesuiten Mariana, ein sehr thätiger Beförderer seines Ordens und fleißiger Schriftsteller für denselben, der aber meist in der Weise des alten Legendentones schrieb und eine kindische Leichtgläubigkeit an den Tag legte, war am 1. Nov. 1527 zu Toledo geboren. Noch als Knabe wurde er zum Zwecke seiner Ausbildung nach Rom gesendet und hier nahm ihn Loyola schon in seinen Orden auf (1540), noch ehe derselbe vom Pabste bestätigt worden war. Nach 2 Jahren (1542) ging Ribadeneira von Rom nach Paris, um hier weitere Studien für Philosophie und Theologie zu machen; er reiste unter allerlei Entsagungen dahin, indem er überall die Mildthätigkeit ansprach. Nach einem Aufenthalte von 3 Jahren begab er sich nach Padua (1545), wo er seine Studien vollendete, und schon 1549 wurde er als Lehrer der Rhetorik in Palermo angestellt. Im J. 1552 ging er nach Rom zurück und wirkte hier besonders für die Entstehung des Collegium Germanicum. Sein Talent überhaupt, wie sein Eifer für das Interesse des Ordens entging weder dem Loyola noch dem Lainez und Borgia, und gern gebrauchten sie ihn als Mittel zur Förderung ihrer Bestrebungen. Loyola sandte ihn im J. 1555 nach Belgien, um hier für den Orden zu wirken, namentlich um Philipp II. um die Erlaubniß zur Niederlassung des Ordens zu bitten. Er hielt sich längere Zeit hier auf, erreichte endlich seinen Zweck, predigte, namentlich in Löwen, reiste im J. 1558 wieder nach Rom, kehrte aber schon am Ende des Jahres von Neuem nach Belgien zurück, um hier für die Verbreitung des Ordens weiter thätig zu seyn, insbesondere auch um die Angriffe zu beseitigen, die von einigen Lehrern der Sorbonne gegen den Orden erhoben worden waren. Als er dann im J. 1559 nach Rom zurückgekehrt war, wurde er hier als Präpositus für das Collegium Germanicum und, nachdem er im November 1560 die vier Ordensgelübde abgelegt hatte, als Präpositus für die Ordensprovinz von Toscana ernannt. Darauf ging er im J. 1563 als Ordenscommissär nach Sicilien, dann stand er dem Ordensgeneral Lainez in Frankreich und dem Ordensgeneral Franz Borgia in Spanien als Assistent zur Seite (1571). Der zweiten Generalversammlung des Ordens wohnte er für die Provinz Sicilien, der dritten für die Provinz Rom bei, dann wurde er zum Ordensaufseher für sämmtliche römische Häuser ernannt. Seit dem Jahre 1580 fühlte er sich körperlich sehr leidend; er kehrte daher im J. 1584 nach Spanien zurück, hielt sich hier in Madrid auf, widmete sich im Interesse des Ordens vornehmlich schriftstellerischen Arbeiten und war eben damit beschäftigt, die Materialien zu einem Werke zu sammeln, welches die Dienste der Jesuiten in Spanien und Indien darstellen sollte, als er am 1. Okt. 1611 in einem Alter von 84 Jahren starb. Sein Haupt soll noch 1633 unversehrt gefunden worden seyn. Dem Jesuitenorden hat er

71 Jahre angehört. Von seinen vielen Schriften ascetischen und biographischen Inhaltes, von denen auch manche speziell das Ordensinteresse vertreten, erwähnen wir hier nur: das Leben des Ignazius (spanisch Madrid 1586 u. 1605; lateinisch Antw. 1588, Ingolst. 1590 u. öfter), des Franz Borgia und Jakob Lainez (italienisch Vened. 1586), des Lainez in 3 Büchern, Alphons Salmeron und Franz Borgia (Madrid 1592, lateinisch von Andreas Schott Antw. 1598). Die von ihm in's Lateinische übersetzte Biographie des Ignazius (Antw. 1610) veranlaßte ihm heftige Angriffe von protestantischer Seite. — Flos Sanctorum (Madrid 1599, 1609; italienisch Mailand 1613; französisch Paris 1616; lateinisch von Jakob Canisius, Köln 1630 und öfter gedruckt), geschrieben nach Legendenart; deswegen verwandelte man den Namen des Verfassers in Peter de Badineria, d. h. Plauderer. Ferner erwähnen wir noch von ihm: Histoire du schisme d'Angleterre (Valence 1588, spanisch ebend. 1588); le Prince chrétien (Anvers 1597, lateinisch von Joh. Oran Antw. 1603 und in andere Sprachen übersetzt), eine Widerlegung Machiavelli's; Traktat über die Einrichtung der Gesellschaft Jesu (spanisch Madrid 1605), eine Apologie des Jesuitenordens; Catalogus scriptorum societatis Jesu (Antw. 1608), ein Verzeichniß der Schriftsteller des Ordens mit Angabe der Provinzen desselben, der Collegien, Häuser u. s. w. Auch übersetzte Ribadeneira mehrere Schriften von Albert dem Großen und Augustin aus dem Lateinischen in's Spanische. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften führt unter seinem Namen das große Universallexikon von Zettler auf. S. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe, Antv. 1643, p. 395 sq., wo auch die von Mariana dem Ribadeneira gesetzte Grabschrift angeführt ist. S. Art. „Alegambe". **Neudecker.**

Riblah, eine nur im A. T. erwähnte Stadt im Gebiete von Hamath (s. d. Art.), lag nach 4 Mos. 34, 11. an der Nordostgränze Paläſtina's, welche sich von dort südwärts nach dem See von Genezareth wandte, und zwar an der Heerstraße vom Euphrat nach Canaan und Aegypten. Bis in neuere Zeiten unbekannt geblieben, ist die Lage des Ortes jetzt mit Sicherheit anzugeben, indem sich dessen Name bis auf den heutigen Tag erhalten hat in dem kleinen, unansehnlichen Dorfe Ribleh (ربله) am Ostufer des Orontes wenige Stunden von seiner Quelle, etwa 10—12 Stunden südwärts von Hums, in freundlicher Lage, auf allen Seiten von sehr fruchtbaren Ebenen umgeben (der hebräische Name רִבְלָה bedeutet nach Gesenius „Fruchtbarkeit") und durch seine weiten Grasgefilde recht geeignet zu einem großen Lagerort von Reiterschaaren. Daher war hier das große Hauptquartier der Eroberer und das Schlachtfeld zur Behauptung Syriens zwischen Babels und Aegyptens Heeren; von hier aus standen dem jeweiligen Sieger die bequemsten Heerstraßen südwärts nach Damaskus und dem Jordan, oder durch den Eleutherus westwärts die Küstenstraße nach Phönikien offen, oder aber ostwärts der bequemste Weg nach dem Euphrat. So finden wir denn dort 2 Kön. 23, 33. das Hauptquartier des Pharao Necho, ehe er nach der Schlacht bei Megiddo an den Euphrat vorrückte; dort war es, wo er den König Joahas absetzte und in Fesseln legte. Später schlug auch Nebukadnezar dort sein Hauptquartier auf, als er wider Jerusalem und Phönizien zu Felde lag; dort ließ er den unglücklichen Zedekia blenden, nachdem er zuvor seine Söhne vor des Vaters Augen hatte hinrichten lassen, — ein Loos, das ebendaselbst auch die übrigen, endlich in Nebusanadar's Hände gefallenen Volkshäupter Juda's traf (2 Kön. 25, 6 f. 18 ff., Jer. 39, 5. 52, 9 ff. 24 ff.). Ruinen sind nur wenige vorhanden. Klar ist übrigens, daß die jüdischen Ausleger (Targ. Jonath., auch Hieron. im Onomast. und Vulg. zu 4 Mos. 34) fehlgriffen, wenn sie bei Riblah an Antiochia oder Daphne dachten, welche beide viel zu weit von Hamath und der Nordgränze Israels entfernt liegen, wie schon J. D. Michaelis, suppl. ad lex. hebr. p. 2229 und Clericus zu Hieron. Onomast. p. 130 bemerkt haben. — Vergl. jetzt Robinson, Paläst. III, S. 747. 931. und Ritter's Erdkunde XVII, S. 159 f. u. 996 f. **Rüetschi.**

Ricci, Lorenz, Jesuitengeneral, s. Jesuitenorden.

Ricci (Matthias) und die katholische Mission in China. Matth. Ricci, einer der ersten und angesehensten katholischen Missionäre in China, war im J. 1552 zu Macerata in der Mark Ancona geboren. Schon in früher Jugend dem geistlichen Stande bestimmt und in den Sprachen und Wissenschaften gründlich unterrichtet, trat er im J. 1571 in den Orden der Jesuiten und wurde wenige Jahre später sowohl seiner umfassenden Kenntnisse als seiner Weltklugheit wegen nebst zwei anderen Ordensmitgliedern zur Mission nach China ausersehen, um daselbst das Christenthum zu verbreiten. In diesem außerordentlich großen, streng patriarchalisch geordneten Reiche mit mehr als 300 Millionen Einwohnern, über welche ein vollkommen despotischer, nur durch ein unverletzliches Herkommen und durch eine Aristokratie der Gelehrsamkeit in Schranken gehaltener Kaiser, der „Sohn des Himmels" genannt, gebietet, bestanden schon damals, wie noch jetzt, drei Religionen mit gleicher Berechtigung neben einander: die alte Reichsreligion, als deren Wiederhersteller Confucius (Kong-Fu-Dsü) betrachtet wird und welche eine einfache, mit einer im Ganzen vortrefflichen Moral verbundene Anbetung des Himmels und der dem Kaiser unterworfenen Genien enthält*); ferner die Lehre des Tao oder die göttliche Verehrung einer menschlich gewordenen, geoffenbarten Urvernunft, die aber allmählich in ein leeres Götzenthum und abergläubiges Zauberwesen ausartete**); endlich die aus Indien eingedrungene Lehre des Fo oder die Verehrung des Buddha mit unzähligen Untergottheiten, welcher der größte Theil des gemeinen Volkes von jeher ergeben war, weil sie den Aberglauben sehr begünstigte und dem Karakter des chinesischen Volkes am meisten entsprach. Ungeachtet diese drei, gleichsam für Eine geltenden, Landesreligionen der Aufnahme neuer Religionsansichten keineswegs entgegenstanden, und in der That auch frühzeitig viele Muhammedaner in allen Theilen des Reiches Duldung erlangte, — so mußte doch sowohl der dünkelhafte und streng knechtische Sinn des Volkes, als sein ängstlich genaues Festhalten an dem Herkömmlichen der Einführung des Christenthums große Schwierigkeiten entgegenstellen.

Gleichwohl waren schon seit dem 7. Jahrhundert nestorianische Christen in China eingedrungen und hatten eine Kirche gestiftet. In derselben Absicht hatte der Pabst Nikolaus IV. im J. 1294 die ersten katholischen Christen mit dem Minoriten Montecorvino nach Peking geschickt; doch fanden dieselben besonders von Seiten der Nestorianer, welche bei dem Kaiser Tsching-tsung Verdacht gegen sie erregten, in ihrem Bekehrungsgeschäfte unübersteigliche Hindernisse. Seitdem ruhte die Mission, bis sich gegen den Ausgang des 15. Jahrhunderts durch die großartigen Entdeckungen zur See den europäischen Völkern neue Handelswege eröffneten, und der Sinn für die Verbreitung des Christenthums in ihnen auf's Neue erwachte. Nachdem der Kapuziner Gaspar de Cruz um das J. 1522 vergebens versucht hatte, den Christenglauben in China zu verkündigen, kam 1583 Matthias Ricci daselbst an und erhielt endlich von der Regierung der Provinz Canton die Erlaubniß, sich mit seinen Gefährten in Tschao-King-Fu niederzulassen. Um das Zutrauen der Chinesen zu gewinnen und dem Christenthume leichteren Eingang bei ihnen zu verschaffen, schloß er sich Anfangs in seinem Unterrichte an die Religion und Sittenlehre des Confucius an, gewann selbst einige angesehene Mandarinen für seine neue Lehre, deren Vorzüge er ihnen anschaulich zu machen wußte, und brachte es, unterstützt von dem Jesuiten Roger, dahin, daß er in der Nähe eines chinesischen Tempels eine christliche Kirche bauen durfte. Zugleich schrieb er einen kleinen Katechismus in chinesischer Sprache und verfertigte eine Weltkarte, auf welcher er China in die Mitte und die übrigen Reiche um dasselbe herumsetzte, wodurch er sich nicht nur die Achtung im Volke, sondern auch die Gunst bei

*) Vgl. Schott, Werke des chinesischen Weisen Kong-Fu-Dsü. Halle 1826. 2 Bde.; Confucii Chi-King, ed. Mohl. Stuttg. 1830.

**) Le Tao-te-King, ou le livre de la raison suprème, par Laotseu, traduit avec une version latine et le texte chinois, par G. Gauthier. Paris 1838.

Hofe erwarb. Vom J. 1589 an war er mit der Mission zu Tschao-King-Fo allein beauftragt, mußte sich aber, da es den chinesischen Priestern gelang, Mißtrauen gegen ihn zu erregen, nach der Hafenstadt Tschao-Tscheu zurückziehen. Nichtsdestoweniger begab er sich, nachdem er auf den Rath der ihm befreundeten Mandarinen die Tracht der vornehmen Chinesen angelegt hatte, im J. 1595 nach der Hauptstadt Peking, schrieb auf der Reise dahin einen Dialog über die Freundschaft, sah sich aber genöthigt, bald wieder zurückzukehren, da man ihn für einen Japanesen hielt und aus Mißtrauen bei Hofe nicht vorstellen wollte. Dennoch ließ sich der ebenso eifrige als kluge Glaubensbote dadurch nicht entmuthigen; er benutzte vielmehr im J. 1600 die ihm von den Portugiesen dargebotene Gelegenheit, auf's Neue nach Peking zu reisen, um in ihrem Namen dem Kaiser Schin-tsung eine Schlaguhr mit einem Spielwerke, eine Taschenuhr mit anderen europäischen Seltenheiten, denen er zwei vortrefflich ausgeführte Gemälde des Heilandes und der Maria hinzufügte, als Geschenke zu überreichen. Diese Geschenke, unter denen nur die Reliquien von dem Kaiser zufolge eines Beschlusses des Ritualcollegiums zurückgewiesen wurden, verfehlten ihren Zweck nicht; der Kaiser behandelte den Ueberbringer mit Wohlwollen und bewilligte nicht nur ihm, sondern auch den übrigen Missionären, die auf seinen Ruf ihm folgten, einen dauernden Aufenthalt in der Hauptstadt. Seitdem ließ Ricci kein Mittel unbenutzt, um dem Evangelium bei den Einwohnern Eingang zu verschaffen. Vor Allem suchte er durch seine mathematischen Kenntnisse, sowie durch die Künste der Malerei und Musik die Achtung und Bewunderung der angesehenen Mandarinen und der Mitglieder der kaiserlichen Familie zu erwerben, schrieb mehrere Bücher in chinesischer Sprache, deren Studium ihn anhaltend beschäftigte, und wußte in allen seinen Gesprächen, Reden und Handlungen die Vorzüge des Christenthums so geschickt hervorzuheben, daß sich allmählich ein großer Theil der Vornehmsten und Gebildetsten des Volkes zu demselben hinneigten und nicht lange darauf eine zahlreiche christliche Gemeinde gebildet werden konnte. Bald verbreitete sich die Nachricht von dem großen Ansehen der fremden Missionäre am kaiserlichen Hofe von der Hauptstadt aus in mehrere Provinzen und übte auch hier einen wohlthätigen Einfluß auf den Fortgang des Christenthums. Schon schienen die Grundlagen für das Bekehrungswerk in China glücklich befestigt zu seyn, als Ricci, die Hauptstütze desselben, im J. 1609 zu Peking starb, selbst vom Kaiser als ein Gelehrter betrauert, welcher, wie die Chinesen in der Inschrift auf seinem Grabmale ausdrücklich bemerkten, den hohen Ruhm der Gerechtigkeit erreicht und vortreffliche Schriften verbreitet habe.

Wie viel die Mission durch Ricci's Tod verloren hatte, zeigte sich sogleich, als seine Mitarbeiter am Bekehrungswerke in Peking sich weder sein Ansehen, noch ihren Gegnern gegenüber die Gunst des Kaisers zu erhalten vermochten und sich sogar genöthigt sahen, einstweilen die Hauptstadt zu verlassen. Doch dauerten die mancherlei Bedrückungen, welche nach ihrer Entfernung die neubekehrten Christen erlitten, nur eine kurze Zeit, da sich die Missionäre einestheils durch ihre mathematischen Kenntnisse bei der nothwendig gewordenen Verbesserung des chinesischen Kalenders unentbehrlich gemacht hatten, anderntheils durch die vorzüglichen strategischen Dienste, welche sie den Chinesen in dem eben ausgebrochenen Kriege gegen die Tartaren leisteten, die Achtung, Gewogenheit und das Vertrauen des Kaisers Tien-ki und der Großen in einem hohen Grade erwarben. Unter ihnen zeichnete sich besonders der Pater Adam Schall aus Köln aus, der später mit Recht die Säule der christlichen Kirche genannt wurde. Er empfahl sich gleich Anfangs durch seine mathematischen Kenntnisse und mechanischen Kunstfertigkeiten, die er als Astronom, als Verfertiger physikalischer Instrumente und selbst als Stückgießer geltend machte, ebenso sehr, wie durch die Geschmeidigkeit seines persönlichen Karakters den Großen des Reiches und gewann auch bei dem neuen Kaiser Zunchi solche Hochschätzung, daß dieser das Lob seiner Verdienste in eine eherne übergoldete Tafel eingraben ließ und auf einer andern das Gesetz des großen Gottes pries, den der Pater Adam verkündigte. Noch höher stieg sein Ansehen, als sich während der

inneren Empörungen der siebenjährige Sohn des tartarischen Königs 1644 unter dem Namen Schum-schi zum Kaiser von China ausrufen ließ und die bis auf den heutigen Tag regierende Mandschu-Dynastie auf den Thron brachte. Anfangs unter der Vormundschaft seines Oheims Amawang stehend, wurde er dem Unterrichte des deutschen Jesuiten Schall übergeben und bekam solche Hochachtung vor den wissenschaftlichen Kenntnissen und dem Karakter seines Lehrers, daß er ihn, als er 1651 nach seines Oheims Tode die Regierung selbst übernahm, zum obersten Mandarinen oder Vorsteher des wichtigen Tribunals der Mathematik erhob und ihm zugleich die Geschäfte des ersten Ministers übertrug. Dadurch erhielt Schall die beste Gelegenheit, von jetzt an mit dem glücklichsten Erfolge für das Christenthum zu wirken. Viele der vornehmsten Chinesen wurden bekehrt, während Andere wenigstens eine dauernde Vorliebe für die Christen faßten und, wenn sie später als Statthalter in die Provinzen kamen, die Verbreitung des Christenthums mehr beförderten als hinderten. Fast überall wurden fortan von den Jesuiten zahlreiche Gemeinden im Reiche gegründet, Kirchen erbaut und die biblischen Schriften, selbst die Summa des heiligen Thomas übersetzt. Um das Jahr 1651 zählte man schon über 150,000 Bekehrte in China und in den nächstfolgenden zwölf Jahren waren zu diesen fast noch einmal so viele gekommen, welche mit Ausnahme weniger Tausende sämmtlich ihre Bekehrung den Missionären aus dem Jesuitenorden verdankten.

So entfaltete sich das christliche Leben auf eine erfreuliche Weise. Die Hauptstadt Peking, wo sich die Gemeinde bis zu 5000 Mitgliedern vermehrt hatte, erhielt eine große, prächtige Kirche, für welche der Kaiser selbst, obgleich er äußerlich der Volksreligion zugethan blieb, eine Inschrift verfaßte, in welcher die christliche Religion als „die vortrefflichste unter allen Religionen und als der wahre Weg zum Himmel" gepriesen ward. Indessen starb der Kaiser Schum-schi im J. 1661, und da sein Sohn und Nachfolger Kang-hi erst 8 Jahre alt war, so wurde einstweilen von den Mandarinen eine Regentschaft von vier aus ihrer Mitte gewählten Mitgliedern eingesetzt, unter der viele Feinde des Christenthums mit Verdächtigungen und falschen Anklagen offen hervortraten und es dahin brachten, daß alle Europäer, besonders die Missionäre, von der Regentschaft und den Statthaltern der einzelnen Provinzen hart behandelt und in's Gefängniß geworfen wurden. Auch der Pater Schall mußte sich ungeachtet des früher genossenen hohen Ansehens mit den Jesuiten Ferd. Verbiest, Gabriel Magelhanes und L. Buglius nebst vier christlichen Chinesen am 20. Sept. 1664 vor einem Gerichte stellen, dessen im Voraus bestochene Beisitzer die Angeklagten für schuldig erklärten und zum Tode verurtheilten. Jedoch ward die Hinrichtung nur an den vier christlichen Mandarinen vollzogen, die Jesuitenväter Schall, Verbiest, Mangelhanes und Buglius aber unter schweren Mißhandlungen in scheußliche Gefängnisse geworfen und die übrigen Missionäre nach Canton in die Verbannung abgeführt. Schall überlebte die ihm zugefügten Kränkungen und Qualen nur kurze Zeit. Als hierauf der junge Kaiser im J. 1667 die Regierung selbst übernahm, begann er dieselbe damit, daß er die ungerechten Mitglieder der Regentschaft bestrafte und die gefangen gehaltenen Europäer sofort freigab. Jetzt gestalteten sich die Umstände auch für die Christen wieder günstiger; denn Kang-hi bewährte sich gegen sie, so wie in allen Verhältnissen, als ein edler und vortrefflicher Regent. Er bereiste oft die Provinzen seines Reiches, verringerte die Abgaben und sorgte für den Wohlstand seiner Unterthanen; er liebte die Wissenschaften und ließ sich in denselben, besonders in der Mathematik, von den an seinen Hof berufenen Jesuiten unterrichten und schrieb selbst eine Abhandlung in der Mandschusprache über die Geometrie; er stiftete Schulen und Collegien und beförderte neben den mathematischen Wissenschaften die Sprachstudien, indem auf seinen Befehl das beste chinesische Wörterbuch und ein gleiches in der Mandschusprache ausgearbeitet und herausgegeben wurde; er ließ endlich durch die Jesuiten Werke über Anatomie, Medicin, Physik, Mathematik und Philosophie schreiben, in Peking ein Laboratorium anlegen und das Observatorium besser

einrichten. Da der Kaiser das größte Vergnügen in dem Umgange mit den gelehrten Jesuiten, besonders mit Verbiest, den er zum Mandarinen des mathematischen Raths-collegiums ernannte, und nach dessen 1688 erfolgten Tode mit den Vätern Thomas und Pereyra, sowie mit den vom Minister Colbert nach China geschickten französischen Jesuiten, namentlich mit Gerbillon und Bouvet, fand, so benutzten diese die kaiserliche Gunst, welche sie überdies durch Geschenke, bestehend in mancherlei sinnreichen Kunstwerken, von Zeit zu Zeit noch erhöhten, mit Umsicht und Gewandtheit zur Beförderung des Christenthums.

Seitdem vermehrte sich durch die erfolgreichen Bemühungen der Jesuiten die Zahl der Christen in der Hauptstadt außerordentlich, und selbst in den Provinzen entstanden allenthalben, soweit die Missionäre derselben vordrangen, kleinere und größere Gemeinden. Auch die Missionäre anderer Orden hatten unter dem Schutze der Jesuiten daselbst immer mehr Eingang gefunden. Als indessen die neuangekommenen Dominikaner und Franziskaner weder auf die Umstände noch auf den Karakter des chinesischen Volkes Rücksicht nehmen wollten und den Jesuiten aus Neid über ihre besseren Erfolge vorwarfen, daß sie sich zum Nachtheile der rechtgläubigen christlichen Lehre zu sehr den heidnischen Vorstellungen und Gebräuchen anbequemten, so entstanden bald zwischen den verschiedenen Orden heftige Streitigkeiten, welche der Propaganda und dem Pabste zur Entscheidung vorgelegt wurden. Hierdurch veranlaßt, ließ der Pabst Innocenz XII. die einzelnen Streitpunkte durch eine eigene Congregation prüfen, worauf dessen Nachfolger Clemens XI. den Patriarchen von Antiochien, Thomas von Tournon, als päbstlichen Commissarius nach China schickte, um die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen. Dieser kam im J. 1705 in Peking an, und da er mit den dortigen Verhältnissen, sowie mit der chinesischen Sprache völlig unbekannt und überdies im Voraus gegen die Jesuiten eingenommen war, so erklärte er sich nicht nur gegen dieselben, sondern verbot auch 1707 im Sinne der Propaganda die gerügten heidnischen Gebräuche und die Ausdrücke Tien-tschu und Schang-ti — d. i. „Herr des Himmels" — zur Bezeichnung der Gottheit in den christlichen Vorträgen.

Wie diese Streitigkeiten an sich schon dem gedeihlichen Fortgange des Christenthums hinderlich seyn mußten, so schadeten sie noch mehr dadurch, daß der Kaiser und die vornehmsten Chinesen den bisher hochgeachteten Jesuiten ihre Zuneigung in demselben Grade entzogen, in welchem sie die Geringschätzung wahrnahmen, die ihnen von ihren eigenen Glaubensbrüdern zu Theil ward. So konnte es nicht fehlen, daß bald eine allgemeine Zerrüttung des Missionswesens eintrat, während welcher viele Missionäre aus der Hauptstadt nach Canton verbannt und schwere Verfolgungen der Christen an mehreren Orten verfügt wurden, so sehr sich auch die verschont gebliebenen Jesuiten in Peking, vor Allen der damalige Präsident des mathematischen Reichsraths, Kilian Strumpf aus Würzburg, bemühten, die Missionen aufrecht zu erhalten. Noch schlimmer gestalteten sich die Verhältnisse für die Christen, als der Kaiser Kang-hi im J. 1722 starb und sein Sohn Yung-tsching die Regierung übernahm. Denn ein so vortrefflicher Mann der neue Regent auch war, so vertrieb er dennoch die unter sich uneinigen Missionäre aus allen Schulen seines Reiches und behielt nur einige Jesuiten an seinem Hofe zurück, deren Dienste ihm ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse wegen unentbehrlich waren. Von nun an begannen die heftigen Christenverfolgungen, welche mit geringen Unterbrechungen bis in die neueren Zeiten fortgedauert haben. Die Missionäre litten unter dem Drucke der gegen das Christenthum feindlich gesinnten Regierungsbeamten eben so sehr als die Gemeinden, und der früher so blühende Zustand der chinesischen Mission gerieth von Jahr zu Jahr mehr in Verfall. Dennoch waren ungeachtet aller Bedrohungen und Verfolgungen noch gegen 200,000 chinesische Christen übrig geblieben, als im J. 1815 der Kaiser Kia-king durch einen neuen, geschärften Befehl die gänzliche Verbannung der Katholiken aus China anordnete und ihre Kirchen schließen ließ, wobei viele der eifrigsten Christen, besonders in der Provinz Su-tschuen, theils

ihre Freiheit einbüßten, theils ihr Leben verloren. Auch der friedliebende und gegen sein Volk wohlgesinnte Kaiser Tao-kuang (d. i. „Glanz der Vernunft"), welcher seinem Vater den 2. Sept. 1821 in der Regierung folgte, setzte die Christenverfolgung fort, und erst mit dem Jahre 1845 erschien eine bessere Zeit für das Christenthum in China, nachdem Ke-yings, der höchste Beamte für die Unterhandlungen mit den Fremden, in einem Berichte an den Kaiser dasselbe nicht nur für eine unschädliche, sondern auch für eine empfehlenswerthe Religion erklärt hatte. Die zur Unterdrückung der christlichen Religion früher erlassenen Verordnungen wurden nun aufgehoben, und die Missionäre erhielten wieder freien Zutritt im Reiche. Allein obschon vier neue Bisthümer für das östliche China auf's Neue errichtet sind, so macht das Christenthum im Ganzen doch nur geringe Fortschritte, da seit mehreren Jahren in den meisten Provinzen des ungeheuern Reiches innere Kriege wüthen und die Europäer fortwährend mit Mißtrauen betrachtet werden.

Literatur: Trigaut, de christ. exped. apud Sinas ex comm. Riccii. Aug. 1615. 4. — Werthheim, Ricci, in Pletz' neuer theolog. Zeitschrift. Wien 1833. Hft. 3. — J. A. Schall, Relatio de initio et progr. missionis Societ. Jesu apud Chinenses. Ratisb. 1672., und mit Anmerk. von Mannsegg. Wien 1834. — Du Halde, Descript. de l'Emp. de la Chine. Paris 1736., übersetzt mit Mosheim's Vorrede. Rostock 1748. 4 Bde. in 4. — Stuhr, chinesische Reichsreligion. Berlin 1835. — Gutzlaff, Gesch. von China, engl. Canton 1833, deutsch von Bauer, Quedlinb. 1836. 2 Bde. — Dr. P. Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen. 2 Bde. Augsb. 1841. — Geschichte der katholischen Missionen im Kaiserreiche China von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit. Wien 1845. — Huc, chines. Reich. 2 Bde. Lpz. 1856.*) G. H. Klippel.

Ricci, Scipio, Bischof von Pistoja, dessen im Artikel „Pistoja, Synode" bereits Erwähnung geschehen, ist einer der edelsten kirchlichen Würdenträger der neueren katholischen Kirche, aber zugleich ein trauriger Beweis von dem Wankelmuthe des menschlichen Herzens, von der finsteren Gewalt, welche die Autorität der katholischen Kirche über die Gemüther ihrer erleuchtetsten Mitglieder ausübt, und womit sie die besseren Bestrebungen zu nichte machen kann. Ricci's Wirken ist eigentlich eine Fortsetzung der josephinischen Reformen und der jansenistischen Bestrebungen und hat dasselbe Schicksal gehabt wie diese beiden Erscheinungen. — Ricci, geboren zu Florenz den 9. Januar 1741, im Schoße einer alten und angesehenen Familie, erhielt frühe, im Hause des Chorherrn Bottari, jansenistische Anregungen und bestärkte sich in dieser Richtung bei den Benediktinern von Florenz, wo er seine theologischen Studien machte. Im J. 1766 wurde er Priester und gleich darauf Domherr und Auditor bei der Nuntiatur in Florenz; in Rom, wohin er 1775 reiste zur Erhebung des neuen Pabstes, lernte er das Intriguenspiel des römischen Hofes kennen und wollte sich daselbst nicht festhalten lassen; glänzende Anerbietungen schlug er aus. Nach Florenz zurückgekehrt, wurde er Generalvikar des Erzbischofs von Florenz. Als solcher bewirkte er, daß ein jansenistischer Katechismus eingeführt wurde. Im J. 1780 wurde er Bischof von Pistoja und Prato, und nun begann die Wirksamkeit, wodurch Ricci eine Bedeutung in der Geschichte erhalten hat, — Alles in Verbindung mit dem Herzog Leopold von Toscana, der in seinem Lande dasselbe erstrebte, was Joseph II. im österreichischen Kaiserthum. Potter (a. a. O.) hat weitläufig die wohlthätige Wirksamkeit des Bischofs beschrieben, der in allen Stücken sich bemühte, die Kirche zu reinigen, dem Aberglauben, der Sittenlosigkeit zu steuern, Bildung zu verbreiten. Entsetzlich, schaudererregend sind die Enthüllungen über die Zustände der Dominikanerinnen (bei Potter im 1. Bde.): der krasseste Mate-

---

*) S. besonders Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 2. S. 658 ff., der durch die beigebrachten Quellenauszüge auf die Missionsthätigkeit der Jesuiten Licht wirft.
Die Redaktion.

rialismus in Verbindung mit der größten sittlichen Unreinheit, selbst zum Theil mit unnatürlichen Lastern, das war das Resultat der darüber angestellten Verhöre mit einigen Nonnen des heiligen Dominikus. Insbesondere zeigte sich, daß unter quietistischen Ausdrücken sich die gröbsten sittlichen Verirrungen verbargen. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß dergleichen scandala schon zu des Molinos Zeit vorkamen, daß er durch Briefe davon Nachricht erhielt, was dann seinen Gegnern willkommenen Anlaß gab, ihn als den Urheber dieser turpia zu bezeichnen. Mit der Synode von Pistoja war die Wirksamkeit des Ricci beschlossen. Als Leopold Toscana verließ, um den deutschen Kaiserthron zu besteigen, war Ricci seines Beschützers beraubt. In den darauf folgenden Wirren der Revolution — die Diöcesanen Ricci's selbst waren mit seinen Reformen unzufrieden; es entstanden Volksaufläufe gegen ihn — dachte man nicht weiter an kirchliche Reformen. Am 28. August 1795 erließ Pius VI. die Bulle Auctorem fidei, wodurch die Beschlüsse der Synode von Pistoja annullirt wurden. Ricci, der bereits, der Volkswuth weichend, sein Bisthum aufgegeben, unterwarf sich nach schweren Kämpfen dem päbstlichen Urtheile 1799, — saß wegen politischen Verdachtes eine Zeitlang gefangen, und starb 1810.

Quelle: Potter, vie de Sc. de Ricci. 3 Vol. Brux. 1825. Deutsch Stuttg. 1826.

Richard Simon, s. Simon, Richard.

Richard von St. Victor. Ueber die Lebensumstände dieses Mannes ist wenig bekannt. Er war von Geburt ein Schotte und ward frühe in die berühmte Augustinerabtei von St. Victor zu Paris aufgenommen; hier hatte er den gelehrten und frommen Hugo (s. d. Art.) zum Lehrer. 1159 ward er Subprior und 1162 Prior der Abtei; als solcher kämpfte er lange Jahre gegen die schlechte Verwaltung und das unerbauliche Leben des Abtes Ervisius, dessen Entfernung er endlich erlangte. Er war ein Freund des heiligen Bernhard, dem er mehrere seiner Schriften zugeeignet hat. Er starb um das Jahr 1173.

Es ist von ihm eine ziemliche Anzahl größerer und kleinerer Schriften auf uns gekommen, die theils der Auslegung biblischer Bücher, theils moralischen und dogmatischen Gegenständen, theils der mystischen Contemplation gewidmet sind. Die exegetischen haben kaum noch ein anderes als ein historisches Interesse, da Richard's Interpretation fast durchgängig nur in mystischen Allegorien besteht; er hat vorzugsweise solche Bücher erklärt, die sich zu solcher Deutung zu eignen scheinen, den Propheten Ezechiel, einige Psalmen, das hohe Lied, die Apokalypse. Viel wichtiger sind seine übrigen Werke. Unter den moralischen, in welchen übrigens auch das mystische Element vorherrscht, sind zu bemerken die Traktate de statu interioris hominis, de eruditione interioris hominis, de exterminatione mali et promotione boni, de differentia peccati mortalis et venialis; unter den dogmatischen das Buch de verbo incarnato, wo nach Augustin's Vorgang die Sünde als felix culpa gepriesen wird, weil ohne sie der Sohn nicht Mensch geworden wäre; die zwei Bücher de Emmanuele, gegen die Juden, und ganz besonders die sechs Bücher de trinitate, mit denen zu vergleichen ist seine Schrift de tribus appropriatis personis in trinitate. In diesen Werken, sowie auch in den mystischen erscheint Richard als einer der gewandtesten Dialektiker und erfahrensten Psychologen seiner Zeit; an seinen Lehrer Hugo sich anschließend, strebt er nach Verbindung von Wissen und Glauben, von Scholastik und Mystik; er erkennt das Recht des philosophischen Strebens an und übt es auf eigenthümliche Weise selber aus; nur will er nicht, daß sich das Wissen vom Glauben entferne, und tadelt die „Pseudophilosophen", die sich mehr an Aristoteles halten als an Christum. Nach ihm ist für den christlichen Denker der Glaube die nothwendige Voraussetzung des Wissens; von dem gegebenen Glaubensinhalt ausgehend, kann die Vernunft tiefer in denselben eindringen und sich zum Wissen erheben; dieses ist dem Menschen nicht absolut (generaliter) verweigert, es wird ihm erreichbar unter der Bedingung des Glaubens (conditionaliter). Von diesen Grundsätzen ließ Richard sich leiten in seinem Werke über die Trinität, welches wohl

das merkwürdigste Erzeugniß seiner theologischen Spekulation und Dialektik ist. Zuerst wird darin durch Vernunftgründe, die zum Theil schon Anselm von Canterbury gebraucht hatte, die Einheit einer höchsten Substanz bewiesen, welche Substanz die Gottheit ist; Gott kann substantialiter nur einer seyn. Dann werden die göttlichen Eigenschaften, besonders das Können und das Wissen, untersucht und gezeigt, wie sie in ihrer Vollkommenheit nur dem einen, absoluten Wesen zukommen können, wie namentlich das Seyn Gottes identisch ist mit seinem Können und Wissen. Um auf die Trinität zu kommen, führt Richard die Idee der Liebe ein; durch sie bestimmt er das Verhältniß der drei Personen, indem er von der Substanz zum Subjekt, von der absoluten Gottheit zum persönlichen Gott übergeht. Aus der Liebe, die vollkommen seyn muß wie alle andern göttlichen Eigenschaften, schließt er, daß in der Gottheit nothwendig eine Pluralität der Personen angenommen werden müsse. Die Liebe an sich (amor), um charitas (sich offenbarende Liebe) zu werden, darf nicht auf sich, sondern auf ein Anderes sich richten. Die höchste Liebe muß ein Objekt haben, das sie liebet; die Creatur kann dies Objekt nicht seyn, es muß eines seyn, das der Gottheit würdig und daher ihr gleich ist; da ferner Gottes Liebe ewig ist, so muß das Objekt seiner Liebe gleich ewig sein wie er. „Siehe", sagt hier Richard, „wie leicht die Vernunft beweist, daß in der Gottheit eine Mehrheit der Personen seyn müsse!" Dadurch wird indessen nur erst auf die Mehrheit geschlossen; warum müssen es aber gerade drei seyn? Auch dafür findet er Auskunft in dem Wesen der Liebe. Das Höchste in der Liebe ist, daß man wünscht, der, den man liebt und von dem man wieder geliebt wird, liebe auch einen Dritten mit uns; mit andern Worten, die Liebe fordert Gesellschaft; keine solche leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Egoismus und Unvollkommenheit. Zur Vollendung des Verhältnisses gehören daher drei, die einander gleich und durch gleiche Liebe mit einander verbunden sind; darin, im Genießen der Liebe in einer dritten, besteht die göttliche Seligkeit. Eine andere Frage ist nun aber die: wie kann die Anderheit (alietas) der Personen ohne Anderheit der Substanz seyn? Da in der göttlichen Natur keine Ungleichheit möglich ist, so können die Personen nicht nach der Qualität, sondern bloß dem Ursprunge nach verschieden seyn. Der Substanz nach sind sie identisch, denn es kann nicht mehrere höchste Substanzen geben; sie sind nur verschieden nach der ursprünglichen Ursache, da die eine von sich selbst ist, die andern aber ihren Ursprung von dieser haben; diesen Ursprung haben sie nicht in der Zeit, sonst wären sie endliche Creaturen; sie sind ewig wie die Gottheit, von der sie ewig ausgehen. Die Personen haben jede ihre Eigenthümlichkeit, und diese Eigenthümlichkeiten sind unmittheilbar, sonst würden die Personen vermischt. Mit vieler dialektischer Kunst werden dann, a priori gleichsam, die kirchlichen Bestimmungen über die einzelnen Personen als nothwendige Vernunftwahrheiten entwickelt. Der Raum gestattet hier nicht, in das Einzelne hierüber einzugehen; es genügt, gezeigt zu haben, wie Richard die Trinität aus dem Begriff der göttlichen Liebe ableitet und sie als ein im göttlichen Wesen begründetes persönliches Verhältniß Gottes zu sich selber darstellt. Es ist ein eigenthümlicher, wenn auch theilweise an Früheres sich anschließender und in mehreren Stücken unvollkommener Versuch spekulativer Theologie und rationeller Begründung und Entwicklung des Dogma's von der Trinität, der als solcher immer noch Beachtung verdient.

In seinen mystischen Schriften zeigt sich Richard als der Erste, der eine wissenschaftliche Theorie der Contemplation unternommen hat, daher man ihm auch den Namen magnus contemplator gab. Die schon von Hugo eingeschlagene Richtung weiter befolgend, hat er diese Theorie mit seltenem Geschicke ausgeführt; sein Gang ist analytisch; vom Bekannten steigt er zum Uebersinnlichen auf; der Zweck ist die mystische Contemplation in die Sphäre der Vernunfterkenntniß zu erheben; eine scharfsinnige, nur an Distinktionen zu reiche Untersuchung der Kräfte und Zustände der Seele bildet den Ausgangspunkt. In dieser an die Spitze gestellten nüchternen psychologischen Analyse, sowie in der Anwendung der scholastischen Methode auf die Bestimmung der Arten und Stufen

der Contemplation liegt der Hauptunterschied zwischen dieser Form der Mystik und der kühneren, tiefsinnigeren Spekulation der Deutschen des 14. Jahrhunderts. Doch hat Richard das Verdienst die denkenden Geister auf höhere Interessen hingewiesen zu haben als auf logische Streitigkeiten; von nun an sehen auch die ausgezeichneteren unter den Scholastikern in der Contemplation ein Ziel, das höher ist als die bloße Dialektik. Unter Richard's mystischen Schriften sind die bedeutendsten die fünf Bücher de gratia contemplationis (sive de arca mystica, sive Benjamin major), wozu als Einleitung gehört de praeparatione animi ad contemplationem (sive de duodecim patriarchis, sive Benjamin minor). Bevor man von der Contemplation redet, sagt Richard, ist es nöthig die Seelenkräfte zu untersuchen. Die Grundkräfte sind Vernunft (ratio) und Neigung oder Wille (affectio). Der Vernunft dient die imaginatio, der affectio die sensualitas. Die Vernunft vermöchte nie sich zum Unsichtbaren zu erheben, wenn ihr nicht zuvor die Imagination die Gestalten der sichtbaren Dinge vorhielte; und ohne die sensualitas hätte die affectio keinen Gegenstand um sich zu üben. Erst wenn der Mensch sich selber kennen gelernt hat, kann er nach der Kenntniß Gottes streben. „Si non potes cognoscere te, qua fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te?" Der menschliche Geist, nach dem Bilde Gottes geschaffen, ist dessen Spiegel; dieser, der von der Sünde getrübt ist, muß gereinigt werden ehe man Gott darin erkennen kann. Die Selbsterkenntniß und die daraus folgende Nothwendigkeit der Reinigung des Herzens sind daher die Vorbereitung und Bedingung der Erkenntniß Gottes. Wie schon Hugo von St. Victor es gethan, unterscheidet Richard die Contemplation von der cogitatio und der meditatio. Cogitatio ist das gewöhnliche Denken, ohne den Geist auf einen bestimmten Gegenstand zu richten; meditatio ist die oft schwere Arbeit des Geistes, der irgend ein Objekt erfaßt um es zu erkennen; contemplatio ist das mühelose, freie, mit Bewunderung und Frucht verbundene Betrachten der Wahrheit. Von der speculatio unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Wahrheit in ihrer Reinheit und Wirklichkeit erschaut, während die speculatio sie nur in einem Spiegel (speculum) sieht; insofern ist sie, als unmittelbares Schauen, die Vollendung der nur mittelbar erkennenden Spekulation. Sie hat verschiedene Grade: Zuerst betrachtet sie vermittelst der Imagination die äußere Gestalt der Dinge, dann nach der Vernunft die Ursachen und Gesetze derselben; weiter erhebt sie sich durch die Analogie des Sichtbaren zum Unsichtbaren, um später die von der Imagination gebotenen Analogien zu verlassen und über das Unsichtbare an sich zu spekuliren, indem sie über das nachdenkt, was von der Offenbarung gegeben und über der Vernunft, aber nicht gegen dieselbe ist; endlich betrachtet sie das, was scheinbar der Vernunft widerstrebt, wie namentlich die Trinität. Auf den untersten Stufen befaßt sich der Geist mit den sinnlichen Dingen, auf den mittleren mit den intelligiblen, welche die Vernunft begreift, auf den höchsten mit den intellectibilia, die die Vernunft nicht begreift. Nach Richard sind diese Stufen vorgebildet in der Beschreibung der Bundeslade; daher sein Titel de arca mystica. Jede einzelne Stufe führt er dann weiter aus, indem er das ganze Bereich der menschlichen Kenntnisse durchwandert und jeder ihren Grad auf der Leiter anweist, auf der man zur höchsten Contemplation aufsteigt. Jeder dieser Grade hat wieder eine gewisse Anzahl von Unterabtheilungen. Wir beschränken uns hier darauf, die höheren etwas näher zu betrachten, diejenigen, wo die Contemplation dasjenige zum Objekte hat, was nicht mehr unter die Sinne fällt und die Vernunft übersteigt. Hier hat das Recht der Imagination ein Ende, „nihil imaginarium, nihil phantasticum, debet occurrere". Allein nicht nur Bildlosigkeit, sondern überhaupt völlige Reinheit des Herzens ist nöthig um Gott und die göttlichen Dinge zu schauen; selbst übernatürliche Hülfe und Offenbarung muß dazukommen, denn durch sich selbst ist der Mensch untüchtig dazu. Man erwarte also in Ruhe die Wirkung der Gnade und die Eingebung des heiligen Geistes. Dies ist freilich schwer, allein wenn der Geist nicht lernt, aus Liebe zu Gott, aus und über sich selber zu gehen, so kommt er nicht weiter. Vermag er es, so begreift er zunächst die Einheit

und Vollkommenheit des höchsten Gutes; die Vernunft gibt diese Einheit zu, obgleich der sinnliche, empirische Verstand sie nicht fassen kann. Dabei darf aber die Vernunft nicht stehen bleiben, sie muß noch höher steigen, und da trifft sie auf etwas, das auch ihr unbegreiflich ist, die Dreiheit der Personen in der Einheit Gottes; da steigen Fragen und Zweifel auf, die nur gelöst werden durch die von dem Glauben erleuchtete Vernunft. Das höchste Ziel endlich der Contemplation erreicht man nur per mentis excessum. Dieses Ueberschreiten der Gränzen des Geistes wird den Einen zu Theil durch unmittelbare Gnadenwirkung, Anderen durch Zuthun eigener, oft mühsamer Uebung, noch Anderen dadurch, daß sie der Lehre und dem Beispiel solcher folgen, welche die Gabe des excessus besitzen. Bald besteht dieser in einer Erweiterung (dilatatio) des Geistes, wodurch er größere Schärfe und Ausdehnung gewinnt; bald in einer Erhebung (sublevatio), so daß der Geist über sich erhoben wird, aber doch das Bewußtseyn der Gegenwart behält; bald in einer Entäußerung oder Entrückung (alienatio), wo er dieses Bewußtseyn verliert und gleichsam in einen Zustand der Verzückung tritt und Vergangenes und Zukünftiges in Visionen sieht. Gesteigerte Andacht, anhaltende Bewunderung der göttlichen Schönheit, innere Süßigkeit oder Wollust sind die Mittel um zur alienatio zu gelangen, die indessen immer als eine Wohlthat anzusehen, die Gott nur als Gnade verleiht. Der Mensch vergißt hier was außer ihm und was in ihm ist; er ist dem unmittelbaren Einsprechen Gottes geöffnet, die göttliche Süßigkeit und Lieblichkeit ergießen sich vollkommen in sein Herz. Der ganze bisher beschriebene Prozeß der Contemplation beruht demnach auf Liebe zu Gott und hat sein Erkennen zum Zweck; von einem Verlieren in dem göttlichen Wesen ist die Rede nicht. Die mystische Liebe behandelt Richard noch besonders in den Traktaten de gradibus charitatis und de amoris insuperabilitate atque insatiabilitate. Seine psychologisch-scholastische Theorie von der Contemplation blieb nicht ohne Einfluß auf die späteren Theologen; sie läßt sich zum Theil in den mystischen Schriften Bonaventura's erkennen; hauptsächlich aber liegt sie dem Mysticismus Gerson's zum Grunde, der sie theils vereinfacht, theils weiter ausgebildet hat. Unter den Viktorinern selber blieb die erbauliche Richtung die vorherrschende, nur wurde sie leider mit weniger Geist verfolgt als von Hugo und Richard, nach welchen die Glanzperiode dieser Schule erlischt. Walther von St. Viktor vereinigte nicht mehr Glauben und Wissen, sondern sprach sich mit heftigem Ungestüm gegen alle Philosophie und Vernunfterkenntniß aus.

Die erste Ausgabe der Schriften Richard's erschien 1528 zu Paris; wiederabgedruckt Lyon 1534, Köln 1621; die beste ist die von Rouen, 1650, Fol. Ueber Manuskripte ungedruckter Werke s. die Histoire littéraire de la France, Bd. XIII, S. 486. — Ueber ihn sind nachzusehen: Schmid, der Mysticismus des Mittelalters, Jena 1824, S. 308 f.; Engelhard, Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Liebner, Richardi a Sto Victore de contemplatione doctrina, P. 1. 2, Göttingen 1837 und 1839, 4.; Helfferich, die christliche Mystik, Gotha 1842, Bd. 2, S. 373 f.; Noak, die christliche Mystik, Königsb. 1853, Bd. 1, S. 91 f.; auch Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. 2, S. 521 f.

C. Schmidt.

Richer, Edmund, einer der berühmtesten Vertheidiger der Freiheiten der gallikanischen Kirche gegen den päbstlichen Absolutismus, wurde geboren 1560 von armen Eltern in einem Dorfe der Champagne. Er konnte die Studien erst spät beginnen und hatte während derselben mit vieler Noth zu kämpfen. Zeuge der wüthenden Angriffe der Prediger der Liga auf die Rechte Heinrich's von Bearn, wandte er sich dem nationalen, freisinnigeren Systeme der Gallikaner zu. 1590 ward er Doktor der Theologie; während mehrerer Jahre trat er als geachteter Prediger auf. 1594 erhielt er das Amt eines Vorstehers des Collegiums des Cardinals Lemoine, und bald darauf das eines Censors der Universität, an deren theologischer Fakultät er Professor war. 1605 befaßte er sich mit einer Ausgabe der Werke Gerson's, dessen kirchliche Grundsätze die

seinigen waren; es gelang dem päbstlichen Nuntius Maffei Barberini (später Pabst Urban VIII.) die Veröffentlichung zu hintertreiben; auch Cardinal Bellarmin sprach sich heftig gegen Gerson aus; Richer vertheidigte ihn in seiner 1606 geschriebenen Apologia pro J. Gersonio, die indessen erst nach seinem Tode erschien (Leyden 1674, 4°.); die Werke Gerson's erschienen 1607, Paris, 3 Bde., Fol. Im folgenden Jahre ward Richer zum Syndikus der theologischen Fakultät erwählt; als solcher widersetzte er sich der öffentlichen Vertheidigung von Thesen über die Unfehlbarkeit des Pabstes. Das Parlament billigte sein Verfahren; auf Begehren des ersten Präsidenten Nicolas de Verdun schrieb er sein Buch de ecclesiastica politica potestate, das zuerst nur ein kurzer Abriß war, von 30 Seiten 4°., 1611, und erst später in erweiterter Gestalt und mit der nöthigen Beweisführung herausgegeben wurde (2 Bde., Köln 1629, 4°.). Richer entwickelte darin mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn das stets von der Pariser Universität festgehaltene System von dem über dem Pabst stehenden Ansehen der Concilien und von der Unabhängigkeit der weltlichen Regierung in zeitlichen Dingen. Diese Schrift erregte den Zorn der ultramontanen Partei; Richer's Absetzung ward begehrt und erlangt; mehrere Provinzialsynoden und der römische Hof verdammten seine Lehre; auf die Menge der gegen ihn publicirten Schriften durfte er nicht antworten; ja er wurde festgenommen um nach Rom ausgeliefert zu werden; nur mit Mühe erfolgte, auf das Begehren der Universität, seine Freilassung. Seine letzten Lebensjahre vergingen in unablässigem Streit mit seinen Gegnern, die einen unbedingten Widerruf von ihm verlangten, während er sich nur bereit zeigte, die angefeindeten Stellen in orthodox-katholischem Sinn zu erklären. Der Cardinal Richelieu zwang ihn zuletzt durch Gewalt zum Nachgeben; in der Wohnung des Jesuiten P. Joseph unterschrieb er, zwischen den drohenden Dolchen gedungener Mörder, einen Widerruf. Er starb 1631. Außer den angegebenen Werken hat man noch einige andere von ihm von geringerem Belang. — Baillet, La vie d'Edm. Richer, Amsterd. 1715, 12°. C. Schmidt.

Richter, als Amt bei den Hebräern. Wir haben es hier nicht mit den Richtern als Organen der Rechtspflege zu thun, weil hievon schon oben in dem Artikel „Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern" die Rede gewesen ist. Hier handelt es sich bloß um jene Richter, welche der Periode zwischen Josua und den Königen den Namen gegeben haben. Was diese Periode karakterisirt, ist ein Dreifaches. Erstens war Israel noch mit heidnischen Einwohnern vermischt, weil sie zuerst aus Trägheit, Feigheit oder anderen Gründen dem Gebote Gottes, alle Kanaaniter auszurotten, ungehorsam gewesen waren, und weil Gott, nachdem Israel einmal diesen Ungehorsam begangen hatte, zur Strafe dafür jene Heiden selbst erhalten wissen wollte. Richt. 1, 21—36. findet sich ein längeres, 3, 3. ein kürzeres Verzeichniß der nicht vertriebenen Völker. Daß der Herr „um an ihnen Israel zu versuchen" (לְנַסּוֹת בָּם אֶת־יִשְׂרָאֵל) die Heiden gelassen hatte, lesen wir 3, 1. vgl. 2, 1—3. Die Folge dieser Vermischung war stets wiederholter Abfall zu den Götzen, und dies dann die Ursache der nach zeitweiser Befreiung immer wiederkehrenden Unterdrückung (2, 6—23.). Erst allmählich wird der Einfluß der Heiden schwächer, und zwar in dem Maße, als Israels Wachsthum sie in Schatten stellte. Salomo scheint ihnen den letzten Stoß gegeben zu haben, indem er sie in den Stand förmlicher und jedenfalls (vgl. 1 Kön. 12, 10 ff.) drückender Knechtschaft versetzte (1 Kön. 9, 20 ff.). Wenn Bertheau (im Commentar, Einl. S. XXV f.) der Meinung ist, daß die Worte in Richt. 1. „da werden sie den Israeliten zur Frohne" sich auf die Zeit des Salomo beziehen, resp. daß das Richt. 1. Erzählte erst in dem 1 Kön. 9. Berichteten seinen Vollzug gefunden habe, so übersieht er, daß an letzterer Stelle ein Gegensatz vorhanden ist, der die Sache bedeutend modificirt. Nicht die Israeliten, heißt es, sondern nur die Kanaaniter machte Salomo zu Knechten. Daraus sieht man, daß hier nur von speziell königlichen Frohndiensten die Rede ist. Daß die Kanaaniter bis dahin in keiner Weise zu Tribut und Frohnarbeit verpflichtet gewesen, liegt nicht in den Worten. Zweitens ist diese Periode karakte-

risirt durch den Mangel an politischer und religiöser Einheit. Josua hatte das Volk noch zusammengehalten. Nach ihm aber finden wir anstatt einheitlichen Zusammenwirkens fast nur Einzelunternehmungen, Einzelkämpfe, ja blutige Kämpfe der Stämme untereinander selbst. Zwar beginnt das Buch der Richter mit der Erzählung, wie Israel gleich nach Josua's Tode bemüht gewesen sey, für den in ihm verlorenen Einheitspunkt einen Ersatz zu suchen, und wie Gott auf die deshalb an ihn gerichtete Frage: „Wer soll unter uns den Krieg führen wider die Kanaaniter?" geantwortet habe: „Juda soll ihn führen". Und in dem Kampfe gegen die Benjaminiten wird 20, 18. Juda abermals durch göttlichen Ausspruch zur Führerstelle berufen. Auch muß Othniel, der erste Richter (3, 9.), allerdings wie Kaleb, dessen Neffe er war, obgleich Kenissiter, doch zum Stamme Juda gehört haben (vgl. 4 Mos. 13, 7. 34, 19., Jos. 14, 6., vgl. d. Art. „Kenissiter"). Aber seitdem der Benjaminite Ehud Ephraim zum Mittelpunkte seines Unternehmens gemacht hatte (3, 27.), und seit Debora, die selbst eine Ephraimitin war (4, 5. coll. 5, 14.), muß der Stamm Ephraim seinen alten, unter Josua (der Ephraimite war 4 Mos. 13, 9. 17., 1 Chron. 8, 27.) behaupteten Vorrang für neu befestigt erachtet haben. Gegen Gideon macht derselbe sein angebliches Recht geltend (8, 1—3.). Thola, obwohl aus Isaschar stammend, wohnt doch zu Schamir auf dem Gebirge Ephraim (10, 1.). Gegen Jephta erheben sich die Ephraimiten mit schwerer Drohung, weil er ohne sie in den Streit gezogen war. Aber sie werden geschlagen (12, 1—6.), und von da an scheint der angemaßte Primat des Stammes Ephraim gebrochen zu seyn. Dafür aber finden wir nicht, daß einer der anderen Stämme mit Nachdruck und Erfolg an die Spitze getreten sey. Ibzan, Elon, Abdon, Simson sind jeder aus einem anderen Stamm. Abdon zwar (12, 13—15.) war Ephraimite, aber sein Regiment dauerte nur kurz (acht Jahre), und es wird keine bemerkenswerthe That von ihm berichtet. Erst gegen das Ende der Periode scheint unter den Richtern, welche die priesterliche Autorität mit der richterlichen verbanden, unter Eli und Samuel, eine strengere Unterordnung unter den nationalen Einheitspunkt stattgefunden zu haben, bis derselbe endlich in der Aufrichtung des Königthrons sich vollendete. Und so finden wir denn in der Richterzeit, wenigstens soweit sie uns im Buche der Richter beschrieben wird, wie gesagt fast nur Einzelunternehmungen und Einzelkämpfe. Zwar scheint die That Othniel's, des ersten Richters, der Israel von der Herrschaft des Cusan-Risathaim erlöste, mit Beihülfe des gesammten Israel zu Stande gekommen zu seyn, wenigstens ist 3, 8—18. nur von Israel überhaupt nicht von einzelnen Stämmen die Rede. Vielleicht hat auch Ehud noch ganz Israel unter seinem Befehle vereinigt, wie denn dies auch der Sinn von 3, 27. zu seyn scheint. Aber Debora benennt in ihrem Liede nur Ephraim, Benjamin, Manasse, Sebulon, Isaschar und Naphtali als die ihrem Rufe Gehorsamen, während sie Ruben, Gilead, Dan und Asser ausdrücklich wegen ihres Ausbleibens tadelt (5, 14—18.). Gideon bietet Manasse, Asser, Sebulon und Naphtali auf (6, 35. 7, 23.); Ephraim kommt ihm auf seinen Ruf noch nachträglich zu Hülfe (7, 24.). Jephta schlägt die Ammoniter allein mit der Hülfe von Gilead und Manasse (10, 18. 18, 29.). Simson, der überhaupt alle seine Heldenthaten allein verrichtet hat, erscheint nur als der Erretter der Stämme Juda und Dan, auf denen als den zunächst benachbarten das Joch der Philister freilich am schwersten lasten mochte (13, 1—5. 15, 9—18.). Erst unter Eli (1 Sam. 4.) finden wir wieder ganz Israel gegen die Philister vereinigt, und Samuel versammelt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (1 Sam. 7, 3. 5.), das ganze Israel zu Mizpa zum Kriege wider die Philister. So haben wir also von der politischen Einheit des Volkes, wie sie sich in der Richterperiode darstellt, das Bild, daß sie nach Josua's Tode allmählich ab-, später aber gegen das Ende der Richterzeit wieder zunimmt. Mit diesem Mangel an einheitlichem Regimente war von selbst jener Zustand gesetzt, den das Richterbuch selbst wiederholt als die Signatur der Periode bezeichnet: „Zu der Zeit war kein König in Israel und ein Jeglicher that, was ihm recht

bäuchte" (Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.). Daß in solchen Zeiten die Sicherheit von Leben und Eigenthum, welche die Grundlage aller Civilisation bildet, so gut wie nicht vorhanden war, ist natürlich. Dies bezeugt auch Debora (5, 6.), und wie sehr Gewaltthat und Rohheit um sich gegriffen hatten, davon erzählen Kapitel 17—21. abschreckende Beispiele. — Auch die *religiöse* Einheit konnte unter solchen Verhältnissen natürlich nicht gedeihen. Da nach 1 Sam. 8, 7., Richt. 8, 23. der Herr selbst König über Israel war, so mußte das Regiment geübt werden von dem Orte aus, wo Jehovah war, d. h. von dem Nationalheiligthum, der Stiftshütte, aus. Dort versammelte sich deshalb das Volk bei wichtigen Anläßen, dort fragte man den Herrn, und nach der Antwort, die er gab, wurde gehandelt (1, 1. 10, 10 ff. 20, 18. 23. 26 ff. 21, 2 f.). Aber es geht aus dem Richterbuche deutlich hervor, daß jener heilige Centralpunkt wenigstens in der Mitte der Periode keine starke Anziehungskraft ausübte. Nur eines einzigen Hohenpriesters Name wird im Buche der Richter genannt, nämlich der des Pinehas, des Sohnes Eleasar's (20, 28., vgl. Jos. 22, 13. 24, 33.). Pinehas fällt aber, da sein Vater ungefähr gleichzeitig mit Josua gestorben zu seyn scheint (s. d. Art. „Eleasar"), in die nächste Zeit nach Josua, also in den Anfang der Richterperiode. Von da an bis auf Eli erfahren wir den Namen keines einzigen Hohenpriesters (vgl. d. Art. „Hoherpriester" S. 204). Daraus können wir wohl mit Recht schließen, daß kein einziger von diesen Priestern eine hervorragende Persönlichkeit war. Dieser negative Umstand verbunden mit der positiven Attraktion, welche die Naturreligion der Kanaaniter ausübte, erklärt uns nicht nur den immer wiederkehrenden Abfall zum entschiedenen Götzendienste, sondern auch das Vorkommen eines gesetzwidrigen, götzendienerischen Jehovahcultus. Beispiele der letzteren Art sind: das Ephod Gideon's (8, 27., vgl. Bertheau, Comm. S. 137), und Bild und Ephod des Micha (Kap. 17 f.), welcher durch Raub in die Hände der Daniten übergegangen, in deren neuer Heimath im Norden eine Stätte dauernder Verehrung fand. Würde von dem Centralheiligthum, dem Sitze der Bundeslade aus [welche von Gilgal aus (Jos. 4, 19 f. 5, 9. 14, 6.) nach Silo (Jos. 18, 1.), von da zeitweise nach Bethel (Richt. 20, 18. 26—28. 21, 2., vgl. 1 Sam. 1, 3., s. d. Art. „Bundeslade" S. 454; Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, S. 281; Bunsen, Bibel I, p. CCCLVIII) gebracht, von Silo aus an die Philister verloren (1 Sam. 4, 18.), von diesen nach sieben Monaten (1 Sam. 6, 1.) nach Kirjath-Jearim (1 Sam. 6, 21. 7, 1.) zurückgebracht würde, wo sie am Ende der Richterzeit 20 Jahre verblieb, bis David (1 Sam. 7, 2., vgl. 2 Sam. 6.) sie nach Jerusalem holte], — würde, sagen wir, vom Centralheiligthume aus ein Mann auf Israel eingewirkt haben wie Samuel, von dem es heißt, daß der Herr keines seiner Werke auf die Erde fallen ließ, so daß ganz Israel von Dan bis Berseba erkannte, daß Samuel fest bestätigt war zum Propheten Jehovah's (1 Sam. 3, 19 ff.), — würde eine solche Thätigkeit vom Mittelpunkte ausgeübt worden seyn, dann hätten sicherlich die Theile sich fester an diesen Mittelpunkt gehalten. Hiemit hängt das *dritte* karakteristische Merkmal der Richterzeit eng zusammen, auf welches 1 Sam. 3, 1. ausdrücklich hingewiesen wird mit den Worten: „Und der Knabe Samuel diente Jehovah vor Eli, und des Herrn Wort war theuer in jenen Tagen und Gesicht war nicht häufig (אֵין חָזוֹן נִפְרָץ)". Nach der Darstellung der heiligen Schrift erscheint das Verhältniß Gottes zur Menschheit überhaupt und zu dem Volke Israel insbesondere in der Zeit vor Christus als das einer immer zunehmenden Entfernung. Denn Anfangs sehen wir Gott selbst persönlich mit den Menschen verkehren, dann folgt die Vermittelung durch Engel, dann die durch Propheten, bis endlich in der weissagungslosen Zeit von Maleachi bis auf Christum auch diese menschliche Vermittelung verstummt (vgl. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 180 ff., 2. Aufl.; Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 66 ff.; vgl. auch d. Art. „Bath-Kol" S. 720 f.). — Die Richterperiode fällt nun gerade in die Gränze zwischen der zweiten und dritten der bezeichneten Offenbarungsstufen. Denn die Vermittelung durch Engel erscheint einerseits als eine allmählich erlöschende. Dem ganzen Israel stellt sich noch einmal der

Engel des Herrn dar, der das Volk aus Aegypten heraufgeführt hat, und seine Worte klingen wie die eines Abschied Nehmenden (2, 1—5.). Außer der beiläufigen Erwähnung einer Engelserscheinung im Deboraliede (5, 23.), werden zweimal wichtige Thatsachen durch die sichtbare Erscheinung des Engels des Herrn eingeleitet: 6, 18 ff. die Berufung des Gideon, 13, 3 ff. die Geburt Simson's. Im ersten Buche Samuelis erscheint kein Engel mehr. Im zweiten (24, 16 ff.) ein einziger. In den Büchern der Könige kommen noch einige solcher Erscheinungen vor, meistens zum Behuf der Vermittelung eines Gotteswortes an einen Propheten (1 Kön. 19, 5. 7. 2 Kön. 1, 3. 15.); nur einmal noch wird ein wunderbares Ereigniß auf die Thätigkeit des (wiewohl nicht sichtbar gewordenen) Engels des Herrn zurückgeführt (1 Kön. 19, 35.). Andererseits aber beginnt nun in der Richterzeit die prophetische Thätigkeit sich zu entfalten. Debora wird als Prophetin bezeichnet (4, 4.). Eines ungenannten Propheten geschieht Erwähnung 6, 8.; eines eben solchen 1 Sam. 2, 27 ff. Endlich aber ist es Samuel, mit dem überhaupt die alte Zeit zu Grabe geht und eine neue beginnt, der außer dem Königthum auch das Prophetenthum als stehende Institution und als „bleibendes Ferment des israelitischen Staatslebens" (wie Kurtz sich ausdrückt Lehrb. d. heil. Geschichte §. 70) begründet (vgl. Apg. 3, 24.). Die vorhin angeführte Stelle 1 Sam. 3, 20. hat ohne Zweifel den Sinn, daß Samuel selbst im Gegensatz zu den bisherigen isolirten prophetischen Erscheinungen als ein zu bleibender prophetischer Thätigkeit Berufener erkannt würde. Derselbe Gegensatz findet statt zwischen den Beziehungen רֹאֶה und נָבִיא, welche letztere um jene Zeit in Gang kam (1 Sam. 9, 9., vgl. Hofmann, Weissagung und Erf. I, S. 12 ff.). Denn wenn auch Samuel nicht allein nach 1 Sam. 9, 11, 18 f. in der Zeit vor Saul noch רֹאֶה beim Volke heißt, sondern diesen Titel auch constant im ersten Buch der Chronik führt (1 Chr. 9, 22. 26, 28. 29, 29. hebr.; 2 Chr. 35, 18. heißt er נָבִיא), so ist doch aus 1 Sam. 3, 20. klar, daß Samuel kraft innerlicher, principieller Berechtigung נָבִיא war. Endlich aber beweist das eigenthümliche Institut der Prophetenschulen, oder richtiger Prophetengenossenschaften (לַהֲקַת נְבִיאִים 1 Sam. 19, 20. חֶבֶל נְבִיאִים 1 Sam. 10, 5. 10., vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 254), deren Entstehung mit Samuel's prophetischer Thätigkeit jedenfalls enge zusammenhängt (vgl. besonders die Stelle 1 Sam. 19, 20.), welch' mächtige, tief und weit greifende Wurzel das Prophetenthum damals in Israel gefaßt hat. — Im Allgemeinen können wir sagen, daß die Richterzeit zwar einerseits ein Abschluß, andererseits aber selbst ein Anfang war. Im Verhältniß nämlich zur vierzigjährigen Wüstenwanderung war jene Zeit freilich eine Zeit der Ruhe. Aber im Verhältniß zu dem zu erreichenden Ziele befand sich Israel noch in einem unruhigen, gährungsvollen Anfangsstadium, und insofern hat sich die Drohung verwirklicht, daß sie nicht sollten zu seiner Ruhe eingehen (Ps. 95, 11., Hebr. 3, 18 ff., vgl. Ebrard, Comm. zu Hebr. 4, 8. S. 165). Israel war in Aegypten zwar ein Volk geworden, aber ein Volk ohne Land. Nun als endlich das Land gefunden war, brauchte es lange Zeit, bis das Volk sich einwurzelte (Ps. 80, 9 ff.). Auf sich selbst gestellt, frei geworden, ja zur Eroberung der Herrschaft berufen, hatte Israel nun die Mission, die in ihm niedergelegten Keime zu entwickeln. Und in der That, welch' herrliche Anlagen und Kräfte diesem Volke verliehen waren, zeigt die Richterzeit auf's Deutlichste. Zunächst war es ganz der Natur der Sache gemäß, daß die kriegerische Begabung in den Vordergrund trat. Deshalb sehen wir eine so große Zahl kriegerischer Heldengestalten in dieser Zeit auftreten. Man hat aus diesem Grunde die Richterzeit das Heroenzeitalter der Juden genannt und sie mit der Heroenzeit der heidnischen Völker verglichen. Es liegt in diesem Vergleiche unstreitig etwas Wahres. Denn primitive Naturkraft äußert sich beide Male in wunderbarem Grade und unter Verhältnissen, welche den Zustand des Landes als dem Culturzustande vorausgehend erscheinen lassen. Aber man darf den Vergleich auch nicht zu weit treiben, namentlich ihn nicht dahin mißbrauchen, daß man die von der heiligen Schrift authentisch bezeugten Wunder jener Zeit mit den heidnischen Mythen in eine Classe wirft. Vgl. hierüber

W. C. L. Ziegler, Bemerkungen über das Buch der Richter aus dem Geist des Heldenalters (in seinen theolog. Abhandlungen, Göttingen 1791, S. 262 ff.), und dagegen Pareau, institutio interpr. V. T. p. 462; Anton Ziegler, histor. Entwickelung der göttl. Offenb. in ihren Hauptmomenten spekulativ betrachtet, Nördlingen 1842, S. 166 ff. — Aber auch in anderen Beziehungen zeigt uns die Richterzeit das Vorhandenseyn der edelsten Anlagen. Das Deboralied (Kap. 5, s. d. Art. „Debora") ist nicht nur was die Frische und Lebendigkeit der poetischen Auffassung, sondern auch was die Kunst der Darstellung betrifft eines der erhabensten poetischen Produkte aller Zeiten. In seiner Art eben so trefflich ist das Gleichniß des Jotham (9, 7 ff.), ohne Zweifel das älteste Beispiel von Fabeldichtung, das wir haben (vgl. 2 Kön. 14, 9. und die Fabel des Menenius Agrippa bei Livius II, 30). Daß endlich auch auf dem Gebiete der religiösen und politischen Thätigkeit herrliche Kräfte in der Richterzeit vorhanden waren, das zeigt uns die Gestalt eines Samuel, wiewohl hiebei freilich nicht zu vergessen ist, daß dieser erst am Ende der Periode und zwar als Reformator auftritt. Darin liegt die Anklage wider das Volk Israel, daß es in jener Zeit mit dem ihm verliehenen Pfunde nicht treu gewuchert hat. Die Naturmächte haben das junge, eben erst seßhaft gewordene Volk in ihr verführerisches Netz gezogen, aus dem es nur allmählich durch schwere Gerichte wieder befreit werden konnte. Wir haben hier deshalb das seltsame Widerspiel vor Augen, daß Jehovah der alleinige, unmittelbare Herrscher des Volkes und doch so wenig von ihm erkannt, so wenig in dieser so überaus ehrenvollen Unmittelbarkeit wirksam war. Die Richterzeit war die Zeit der reinsten Theokratie der Form nach, und doch finden wir in ihr verhältnißmäßig so wenig theokratisches Leben dem Wesen nach. Die göttlichen Kräfte konnten nur dann recht wirksam werden, wenn sie in einer lebendigen menschlichen Persönlichkeit zusammengefaßt sich darstellten. Deshalb diente Israel Gott, so lange der Richter lebte. Diesem Schwanken abzuhelfen, mußte die Form der reinen Theokratie aufgegeben und das Königthum eingesetzt werden, welches die Möglichkeit einer bleibenden Leitung im theokratischen Sinne darbot. Freilich auch nur die Möglichkeit. Denn in der Wirklichkeit zeigte sich's auch hier, daß das Volk seinem Gotte sich alsbald entfremdete, wenn das königliche Oberhaupt in dieser Entfremdung ihm voranging.

Um nun auf das Einzelne und Aeußerliche überzugehen, so vergleiche man in Bezug auf die einzelnen Richter die treffenden Artikel. Daß der Name שֹׁפְטִים nicht ausschließlich die richterliche Thätigkeit im engeren Sinne bezeichnen kann, ist aus der Geschichte von selbst klar. Denn keineswegs von allen Richtern ist erzählt oder auch nur wahrscheinlich, daß sie zugleich Richter im juridischen Sinne waren. Man denke nur z. B. an Simson. Auf der anderen Seite ist die richterliche Thätigkeit in diesem Sinne ausdrücklich ausgesagt von Debora (4, 5.), Samuel (1 Sam. 7, 15—17.) und seinen Söhnen (8, 1—3.). Immerhin liegt aber in dem Namen שֹׁפֵט, daß das Richten die Hauptthätigkeit seyn sollte. Wenn sie es nicht war, so war das zufällig. Es liegt also in dem Namen שֹׁפֵט ein doppeltes: erstens, daß der, welcher diesen Namen trug, nicht erblicher Herrscher, nicht König war (vgl. 8, 22 f., wo Gideon die erbliche Herrscherwürde ausschlägt, während sein Sohn Abimelech sie sich zu verschaffen weiß und ausdrücklich König genannt wird 9, 6. 16. 18., weshalb er nicht zu den Richtern gezählt werden kann, wie denn auch 9, 22. seine Gewalt nicht mit וַיִּשְׁפֹּט, wie sonst dieser, sondern mit וַיָּשַׂר bezeichnet wird), — zweitens, daß der שֹׁפֵט vor Allem ein feierlicher Herrscher seyn sollte, der im Inneren Recht und Gerechtigkeit nach dem Gesetze des Herrn handhabte. (Die Frage, ob der Name שֹׁפֵט auf den gesetzlichen Bestimmungen 5 Mos. 17, 9. 19, 17. [הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם] beruht, oder ob vielmehr ein umgekehrtes Verhältniß obwalte, kann uns hier nicht beschäftigen, da sie wesentlich mit der Frage nach dem Alter des Deuteronomium zusammenfällt). Dieses Richten schließt aber den Begriff des Regierens überhaupt ein, wie man z. B. aus 2 Kön. 15, 5. ersieht, wo von Jotham gesagt wird, daß er während der Krankheit seines

Vaters war שֹׁפֵט אֶת־עַם הָאָרֶץ. Endlich aber liegt in dem Begriffe des Richtens nach constantem alttestamentlichen Sprachgebrauche auch der des Errettens, wie es denn 2 Sam. 18, 19. geradezu heißt: שְׁפָטוֹ יְהוָה מִיַּד אֹיְבָיו. Wenn nun auch das Richten in dem eben erwähnten doppelten Sinne die Hauptthätigkeit des Richters ausmachte, wie denn die Aussage, daß einer Israel 20, 30, 40 Jahre gerichtet habe, nothwendig zunächst auf diesen Sinn führt, so ist doch klar, daß das Richten in dem Sinne von Recht schaffen oder Erretten mit in den Begriff des שָׁפַט eingeschlossen war. Es war in diesem Sinne in der Regel die Anfangsthat des Richters, weshalb es denn auch 2, 16. in dem allgemeinen Ueberblicke heißt: וַיָּקֶם יְהוָה שֹׁפְטִים וַיּוֹשִׁיעוּם מִיַּד שֹׁסֵיהֶם (vgl. Bibel von Dr. Herxheimer, Berlin 1843, II, 1, S. 108). — Dem Namen nach, wenn auch nur zum Theil der Sache nach, entsprechen unseren שֹׁפְטִים die δικασταί der Tyrier (Joseph. c. Apion I, 21), und die Suffeten der Carthaginienser (Suffetes . . . qui summus Poenis est magistratus Liv. XXVIII, 37. XXX, 7.). — Was die Zahl und Reihenfolge der Richter betrifft, so ist sie, wenn wir die Angaben des Richterbuches und des ersten Buches Samuelis zusammennehmen, folgende: 1) Othniel, der Israel aus der Hand Cusan-Risathaim's, des Syrerkönigs, erlöste. 2) Ehud, welcher den mit Ammon und Amalek verbündeten Moabiterkönig Eglon tödtete. 3) Samgar, der Israel von den Philistern befreite. 4) Debora und 5) Barak, welche den Kanaaniterfürsten Jabin schlugen. 6) Gideon, der die Midianiter und die mit ihnen verbundenen Amalekiter, sowie andere ostländische Völker besiegte (6, 3. 7, 12. 8, 24.) 7) Thola. 8) Jair. 9) Jephta, der das Joch der Ammoniter zerbrach. 10) Ibzan. 11) Elon. 12) Abdon. 13) Simson, welcher anfing Israel von den Philistern zu erlösen (13, 5.). 14) Eli. 15) Samuel. 16) und 17) dessen beide Söhne Joel und Abia (1 Sam. 8, 1 f.). Von dieser Zählung weichen diejenigen ab, welche Debora und Barak, sowie Joel und Abia als eins zählen (welches Letztere z. B. Herxheimer thut a. a. O.), den Abimelech dagegen mitrechnen. Warum Letzterer, wiewohl er unter der Reihe berühmter Machthaber aus der Richterzeit mit aufgeführt wird, doch unter die Richter im engeren Sinne nicht zu rechnen sey, ist oben gezeigt worden. 1 Sam. 12, 11. wird nach Jerubbal, d. i. Gideon, noch ein Bedan (בְּדָן) genannt, von dem im Buch der Richter keine Rede ist. Syr., LXX und Ar. lesen aber dafür בָּרָק, während Targ., Kimchi u. A. unter Bedan Simson verstehen, weil derselbe aus Dan war, die Vulg. gar außer Bada den Simson noch besonders benennt (vgl. auch Joel Richt. 5, 6.). Wie dem auch sey, jedenfalls ist die Sache zu unklar, als daß wir berechtigt wären, diesen Bedan in die Kreise der Richter mit aufzunehmen. — Die Chronologie des Richterbuches bietet mannichfache Schwierigkeiten dar. Rechnet man alle im Buche der Richter ausdrücklich benannte Zahlen zusammen, so kommt von Othniel bis Simson eine Summe von 410 Jahren heraus. So hat auch Paulus gerechnet, der dem Zeitraum von Josua's Tode bis Samuel eine Dauer von 450 Jahren beilegt (Apg. 13, 20.), welche Zahl herauskommt, wenn man zu den erwähnten 410 Jahren die 40 Jahre des Eli (1 Sam. 4, 18.) hinzuzählt. Daß aber diese Summe zu groß ist, ergibt sich 1) daraus, daß Jephta Richt. 11, 26. von der Eroberung des Ostjordanlandes bis auf seine Zeit 300 Jahre rechnet, während doch nach den Zahlangaben unseres Buches nur allein von Josua's Tode an bis Jephta über 300 Jahre verflossen sind; 2) daraus, daß 1 Kön. 6, 1. dem Zeitraum vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau eine Dauer von 480 Jahren beigelegt wird. Diesen Widerspruch hat man auf zweierlei Weise zu lösen gesucht. Erstens dadurch, daß man die Gleichzeitigkeit mehrerer der angegebenen Zeiträume annahm. Dieser Weg ist der gewöhnliche. Er ist nicht ohne Anhaltspunkt im Texte. Wenn die Zeit Samgar's ohne Zahlangabe gelassen und 4, 1. gleich an Ehud angeknüpft wird, so geschieht dies höchst wahrscheinlich deswegen, weil die Periode Samgar's in die überaus lange, nämlich 80jährige des Ehud hineinfiel. 10, 7. ist von einer gleichzeitigen Bedrückung durch Philister und Ammoniter ausdrücklich die Rede. Demungeachtet reichen die uns

gebotenen Anhaltspunkte nicht aus, um die nöthige Reduktion mit Sicherheit vornehmen zu können, weshalb der Willkür ein weiter Spielraum gelassen und die Meinungsverschiedenheit unter den Erklärern groß ist*). Bertheau hat deshalb einen zweiten Weg eingeschlagen, indem er nachzuweisen sucht, daß im Richterbuche zwei Zählungsweisen, eine unbestimmte nach Menschenaltern zu 40 Jahren, und eine andere nach bestimmten Zahlen mit einander vermischt sind (Comm. zum B. d. Richter p. XVI ff.). Obgleich Bertheau darin Recht hat, daß er sagt, der Verfasser unseres Buches sey der Meinung, nur sich succedirende Zahlenreihen zu geben, so muß man doch zwischen seiner Meinung und der Wirklichkeit unterscheiden. Thut man dies, so lassen sich jene zwei Lösungsversuche recht gut mit einander vereinigen. Denn dann bilden die sechs vierzigjährigen Perioden, welche im Buche der Richter unstreitig vorkommen (3, 11. Othniel, 3, 30. Ehud mit 80 Jahren, 5, 31. Barak, 8, 28. Gideon, 13, 1. Philisterherrschaft, in welche Simson's Richterzeit hineinfällt, weil er ja der ersteren nicht ein Ende gemacht, sondern ihre Brechung bloß begonnen hat), die feste, zusammenhängende Basis der Berechnung, d. h. wir gewinnen für die Zeit von Othniel bis Simson die Dauer von 240 Jahren, was mit Richt. 11, 6., sowie mit 1 Kön. 6, 1. ganz gut übereinstimmt, die anderen Zahlen aber (vgl. die Tabelle bei Rosenmüller, Schol. in Iudd. p. 9) sind Parallelzahlen, welche die den Hauptperioden gleichlaufenden Zeiträume bezeichnen. — Die betreffenden Abschnitte bei Josephus finden sich Antiqq. V, 2. VI, 3. — Zur Literatur vergleiche außer den angeführten Schriften und den bekannten Bearbeitungen der israelitischen Geschichte Hengstenberg, Authentie des Pentat., Bd. II, S. 1—148 „der Pentateuch und die Zeit der Richter". E. Nägelsbach.

Richter, das Buch der. Es zerfällt in drei Hauptabschnitte: K. 1, 1—3, 6. K. 3, 7—16. K. 17—21. — In Betreff des ersten Abschnittes herrschen Zweifel, 1) ob der Umfang so richtig bestimmt sey (Bertheau beginnt den zweiten Abschnitt schon mit 2, 6. resp. 2, 11., weil 2, 6—10. bloß als Wiederaufnahme der Jos. 24, 31. vorläufig abgebrochenen Erzählung erscheint; vgl. de Wette, Einl. in's A. T. S. 239); 2) ob die Kap. 1. erzählten Ereignisse mit dem Inhalte von Kap. 2—3, 6. gleichzeitig seyen oder ihnen vorangehen. Letzteres behauptet Hengstenberg, Authent. d. Pentat. Bd. II, S. 29, Ersteres Keil, Einl. in's A. T. §. 47, Anm. 1—3) ob Kap. 1 (und 2, 1—5.) als Werk desselben Verfassers zu betrachten sey, der den Haupttheil, die Geschichte der Richter von Othniel bis Simson geschrieben hat, und wie sich jene Stücke sowohl zu den Kapp. 17—21., als auch zum Buche Josua verhalten. Die neuere Kritik (s. de Wette a. a. O., Bertheau S. XV ff.) spricht Kap. 1, 1—2, 5. dem Verfasser des Buches der Richter ab, indem sie behauptet, daß derselbe das „Verzeichniß der Ergebnisse der Kämpfe nach Josua's Tode in einer der uns im Kap. 1. vorliegenden ähnlichen Form vorfand und wahrscheinlich in einem für seine Zwecke genügenden Auszuge mittheilte". De Wette nach dem Vorgange von Studer u. A. nennt jenen ersten Abschnitt „eine mit sich selbst im Widerspruch stehende Compilation", gegen welchen Vorwurf aber Bertheau das Stück nachdrücklich in Schutz nimmt (S. 6 u. ö.). Daß Richt. 1. das Buch Josua voraussetze, weist Bertheau nach S. XXIII f., während er jedoch von den Stellen, welche dieses Kapitel mit dem Buch Josua gemein hat (Richt. 1, 10—15. vgl. Jos. 15, 14—19. V. 20. vgl. Jos. 15, 13. V. 21. vgl. Jos. 15, 63. V. 27 f. vgl. Jos. 17, 12 f. V. 29. vgl. Jos. 16, 10.), behauptet, daß sie „in diesem Kapitel ihre nothwendige Stellung einnehmen und niemals in seinem Zusammenhange gefehlt haben können, daß sie aber dem Plane des Buches Josua fremd, und erst zu einer Zeit, als man das Buch der Richter mehr als ein selbstständiges behandelte, in letzteres aufgenommen sind". Bertheau sieht endlich die Hand desselben Verfassers sowohl in Kap. 1. als auch in Kap. 17—21., während sich nach ihm diese

*) Bunsen in seinem Bibelwerke (Einl. S. CCXXXIII ff.) reducirt die ganze Richterzeit auf eine Dauer von nur 187 Jahren.

Kapitel durch ihre Sprache, ihren Inhalt und ihre Zwecke auf's Deutlichste von den Kap. 17—21. unterscheiden (S. XXIX). Ich nun bin der Meinung, daß 1, 1—3, 6. jedenfalls als Einleitung zu dem Hauptwerke zu betrachten sind, wie man auch im Uebrigen über das Verhältniß dieser Kapitel zu einander und ihren Ursprung urtheilen möge. Sollte demnach 1, 1—2, 5. auch wirklich aus einer anderen Quelle geschöpft seyn, so steht dieses Stück doch zu 2, 5—3, 6. in enger Beziehung und bereitet mit letzterem zugleich den Haupttheil vor. Denn das ganze Richterbuch handelt ja von dem beständigen Wechsel zwischen Untreue und Strafe einerseits und Buße und Errettung andererseits. Dieser Gang der Geschichte wird uns 2, 11—3, 6. (nach der kurzen Anknüpfung 2, 6—10.) übersichtlich vorgeführt, und als Einleitung zu dieser übersichtlichen Darstellung dient nun wieder 1, 1—2, 5., denn hier wird in konkreten Bildern uns gezeigt, wie Israel mit der Vertreibung oder Nichtvertreibung der Kanaaniter es gehalten hat, worauf ja in letzter Instanz der gesammte Wechsel der späteren Schicksale des Volkes beruht. Und zwar ist hiebei wohl zu beachten, daß der Stamm Juda in Verbindung mit seinem Nachbarstamme Simeon als der getreue und gehorsame erscheint, er, dem durch Gottes ausdrücklichen Befehl der Oberbefehl übertragen ist, während in der That in der Folgezeit Ephraim, der weniger getreue Stamm (1, 29.), denselben sich anmaßt. Dieser erste Abschnitt schließt sich durch 1, 1. ausdrücklich an den Schluß des Buches Josua an und schildert, wie Israel das, was nach Josua's Tode seine zunächstliegende Aufgabe war, erfüllt hat. Es hat dieselbe im Allgemeinen schlecht erfüllt, es hat die Kanaaniter nicht vertrieben und deswegen sollen sie nun auch gerade bleiben zu einer Versuchung und Strafe für das ungehorsame Volk (2, 1—5.). Aber unser Verfasser hat noch eine andere Ursache des Abfalls namhaft zu machen, nämlich die, daß mit der alten Generation, die Zeugin der großen unter Josua vollbrachten Thaten gewesen war, die Erinnerung an dieselben erstarb, und daß darnach ein „ander Geschlecht aufkam, das den Herren nicht kannte, noch die Werke, die er an Israel gethan hatte" (2, 10.). Um diesen zweiten Umstand recht in's Licht zu setzen, geht der Verfasser noch einmal bis auf die letzte große Amtshandlung Josua's (Jos. 24, 28.) zurück, und zeigt, wie von da an die Sachen von Stufe zu Stufe (Tod Josua's, Tod der Aeltesten, Aussterben der ihnen gleichzeitigen Generation) sich immer mehr so gestalteten, daß in den Gemüthern des Volkes ein für die verderblichen Einflüsse von Außen her empfänglicher Boden bereitet werde. Dies sind die Grundgedanken der beiden einleitenden Abschnitte. Ehe nun der Verfasser zu seiner eigentlichen Geschichtserzählung übergeht, faßt er diese Grundgedanken noch einmal kurz rekapitulirend zusammen 3, 1—6., indem er zugleich einige neue Momente ergänzend hinzufügt, nämlich V. 2, daß die Kinder Israel durch die übrig gebliebenen Kanaaniter streiten lernen sollten, und V. 6, daß sie den friedlichen Verkehr mit denselben sogar bis zu wechselseitigen Heirathen ausdehnten. Nun erst von 3, 7. an geht er zur Hauptsache über, nämlich zur Darstellung der sechs Hauptrichterperioden, welchen sich je einige kleinere einfügen. Diese sechs Perioden sind: 1) Othniel (3, 7—11.); 2) Ehud (3, 12—30.) mit Samgar als Anhang (3, 31); 3) Debora und Barak (Kap. 4 u. 5.); Gideon (6, 1—8. 35.) mit der Geschichte des Abimelech (Kap. 9.) und der Richter Thola und Jair (10, 1—5.) als Anhang; 5) Jephta (10, 6—12, 7.) mit Ebzan, Elon und Abdon (12, 8—15.); 6) Simson (Kap. 13—16.). — Den dritten Haupttheil des Buches bilden zwei Geschichten, die eine von dem Götzendienste des Ephraimiten Micha und der damit zusammenhängenden Gewaltthat der Daniter (Kap. 17. u. 18.), die andere von der Gräuelthat der Bewohner Gibea's und der dadurch veranlaßten Vertilgung des Stammes Benjamin (Kap. 19—21.). Daß der Verfasser diese beiden Geschichten am Schlusse einschaltete, ist ein Beweis dafür, daß er planmäßig zu Werke ging. Sie würden als Detailgeschichten weder in die Einleitung noch in den Haupttheil gepaßt haben, während sie als Anhang nicht stören und doch vortrefflich der Haupttendenz des Buches dienen, indem sie, was ja die Folie der ganzen Darstellung bildet, die sittlichen und religiösen Zustände in

zwei aus den Leben gegriffenen Bildern auf die getreueste und anschaulichste Weise schildern. Ich kann deshalb nicht mit Keil (§. 47) annehmen, daß diese Abschnitte mit dem übrigen Buche „in keinem inneren nothwendigen Zusammenhange“ stehen. Mir scheinen sie mit dem Ganzen ebenso enge zusammenzuhängen wie die Geschichte des Abimelech, welche sicher auch in den Anhang wäre verwiesen worden, wenn sie sich nicht in die Geschichte eines der größten Richter, Gideons, naturgemäß einschaltete. Daß die beiden Geschichten in Kap. 17—21. der Zeit nach in den Anfang der Richterperiode fallen, ergibt sich für die erste aus 18, 1. vergl. mit 1, 34., und für die zweite aus 20, 27 f. vergl. mit Jos. 22, 13. 24, 33. (s. oben). — Es ergibt sich somit, daß das ganze Buch unter der Herrschaft eines mit Consequenz durchgeführten Planes steht. Wir haben demnach das Recht, das Buch, sowie es vorliegt, als Werk Eines Verfassers zu betrachten, wodurch freilich die Annahme von der Benutzung mehrfacher Quellen nicht ausgeschlossen wird. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so kommt Alles auf das Verständniß der Stelle 18, 30. an, wo gesagt ist, daß die Nachkommen jenes dem Micha entführten Leviten Priester im Stamme der Daniter waren „bis zu dem Tage da das Land in's Exil ging“ (עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ). Wenn man den Vers, nicht wie manche gethan haben, als Glosse nehmen will, wozu V. 31 keineswegs genügenden Anhaltspunkt darbietet, da zwischen dem Bilde und dem Priesterthum jener Leviten zu unterscheiden ist, so wird nichts übrig bleiben als mindestens an das assyrische Exil zu denken. Denn die Annahme Keil's, daß jene Werke „nur auf ein uns unbekanntes Ereigniß in der Richterzeit sich beziehen können“, oder die Behauptung Hengstenberg's (Authent. d. Pent. I, S. 153 f.), Hävernick's (Einl. i. A. T. II, 1. S. 109 f.) u. A., daß sie sich auf die Wegführung der Bundeslade unter Eli (1 Sam. 4.) beziehen, sind doch beide zu willkürlich, als daß sie das exegetische Gewissen befriedigen könnten. Schon Jarchi erklärt die Worte עַד יוֹם ג הא״ mit בִּימֵי סַנְחֵרִיב בַּגָּלוּת רִאשׁוֹנָה. — Und in der That kann der Ausdruck in dieser Kürze und Allgemeinheit unmöglich etwas Anderes bezeichnen wollen als das bekannte Exil, welches jene Gegend betroffen hat, d. i. das assyrische, wobei es wenig Unterschied ausmacht, ob man dabei an die Wegführung durch Tiglath-Pileser (2 Kön. 15, 29.) oder an die durch Salmanassar (2 Kön. 17, 6.) denken will. Weder konnte ein unbedeutendes, in den heiligen Schriften nirgends erwähntes Exil so kurz und unbestimmt, noch eine Wegführung der Lade mit einem so allgemeinen Ausdrucke (גְּלוֹת הָאָרֶץ) bezeichnet werden. — Ist nun dem also und stimmt überhaupt in dem Buche Alles wohl zusammen, so daß wir, wie gezeigt, die Einheit des Planes und des Verfassers behaupten können, so folgt daraus, daß die Abfassung unseres Buches nicht vor dem assyrischen Exil kann stattgefunden haben. In Bezug auf die übrigen hier in Betracht kommenden Momente verweisen wir auf die Einleitungen und Commentare. Der Talmud (Baba Bathra Fol. 14, 2. 15, 1. Samuel scripsit librum suum et judicis et Rutham) benennt Samuel als den Verfasser, und Hävernick ist geneigt, dieser Ansicht beizutreten (a. a. O. S. 88 f.). Keil, der die Stelle 1, 21. als äußersten terminus ante quem bezeichnet, ist der Meinung, daß das Buch vor der Ausrottung der Jebusiter durch David (2 Sam. 5, 6 ff.), also spätestens zu Anfang der Regierung David's über alle Stämme verfaßt seyn müsse. Herbst (Einl. II, S. 120) setzt die Abfassung in die Zeit Salomo's. Ewald (Gesch. d. V. Isr. I, S. 204), dem auch Vaihinger beistimmt (s. d. Art. „Bücher der Könige“) nehmen an, daß die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige von der Hand eines Verfassers, der in der zweiten Hälfte des babylonischen Exiles lebte, zu einem Ganzen seyen zusammengestellt worden. Bertheau (Comm. z. B. d. Richter S. XXXIV) spricht sehr entschieden die Ansicht aus, daß für den Geschichtschreiber oder den letzten Verfasser sämmtlicher geschichtlicher Bücher von 1 Mos. bis 2 Kön. 25. Esra zu halten sey. Die Sache ist noch lange nicht spruchreif. Deshalb begnügten wir uns, den Stand der Frage in den Hauptzügen zu kennzeichnen. — Die neuesten exegetischen Hülfsmittel zum Buch der Richter sind: G. L. Studer, das Buch der Richter grammatisch und histo-

risch erklärt, 1835 (2te Aufl., von der ersten nur durch den Titel unterschieden, 1842). — Das Buch der Richter und Ruth, erklärt von E. Bertheau, Prof. in Göttingen 1845 (als Bestandtheil des kurzgef. exeg. Handb.). — Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem ex codice Musei brittannici nunc primum editi, graece translati notisque illustrati auctore Th. S. Rordam. Copenhagen, Schwartz 1859, 4^0. — Wahl, über den Verfasser des Buches der Richter, Tübingen 1859, 4^0. E. Nägelsbach.

Riculf, Erzbischof von Mainz, s. Mainz.

Ridley, Nikolaus, einer der ausgezeichnetsten evangelischen Blutzeugen Englands. Aus einer ansehnlichen Familie in Nothumberland abstammend, hatte er in Cambridge, Paris und Löwen mit so großem Erfolg studirt, daß Erzbischof Cranmer ihn in seine Nähe zog, um ihn als Hauptstütze bei Begründung der Reformation zu gebrauchen. Bei einem kleinen unansehnlichen Körper besaß er eine ausgezeichnete Belesenheit in den Kirchenvätern und Scholastikern und ein sehr treues Gedächtniß. Er schloß sich eng an den Erzbischof an, ahmte dessen Fügsamkeit und Vorsicht nach, und entging dadurch glücklich der Gefahr, die unter Heinrich VIII. jedem hervorragenden Manne drohte. Unter Eduard war er Einer der thätigsten Arbeiter an dem neuen Kirchenwesen, der Einzige, den Cranmer zur Ausarbeitung des Glaubensbekenntnisses der 42 Artikel beizog. Im April 1550 wurde Ridley, bisher Bischof von Rochester, durch königlichen Patentbrief zu Bonner's Nachfolger in London ernannt und nach der neuen Form installirt und inthronisirt. Eben stand er im Begriff, den Bischofssitz von London mit dem von Durham zu vertauschen, als Eduard's Tod und Northumberlands hochverrätherisches Beginnen, das Ridley thätig unterstützte, seine Entsetzung und Verhaftung herbeiführte. Von London aus wurde er mit Latimer nach Oxford gebracht, und beide Freunde saßen in Einem Gefängniß, sich gegenseitig auf den letzten Gang stärkend. Ridley vertheidigte sich standhaft vor dem Gericht der Bischöfe und verlor seine Heiterkeit noch am letzten Abende nicht. Als die Frau des Stadtammans ihn beweinte, tröstete er sie mit den Worten: er lade sie auf den nächsten Tag zu seiner Hochzeit ein; zwar müsse er ein bitteres Frühstück einnehmen, aber um so herrlicher sey das Freudenmahl, das ihn am Mittag erwarte! Der 16. Oktober 1555 wurde zum Tage der Hinrichtung beider Bischöfe bestimmt. Ridley, der den Tag als seinen Ehrentag betrachtete, kleidete sich sorgfältig in die Tracht eines reformirten Bischofs (schwarzes Kleid mit Sammtkragen und viereckiger Bischofskappe), und die Heiterkeit seines Angesichts deutete die innere Ruhe an. Als die beiden Märtyrer den Holzstoß bestiegen, rief Latimer seinem jüngeren Freunde zu: „Sey gutes Muths, Bruder! Wir werden heute eine solche Fackel anzünden in England, die, wie ich zu Gott hoffe, niemals auslöschen soll!" Ridley starb sehr langsam. Sein Schwager hatte ihn fast ganz mit Reisig bedecken lassen, um seinen Tod zu beschleunigen. Dadurch wurde die Flamme niedergehalten und verzehrte die unteren Glieder, indeß der obere Theil des Körpers unversehrt blieb. Lange hörte man den Unglücklichen beten: „In deine Hände befehle ich meinen Geist!" und „Herr! habe Erbarmen mit mir!" Endlich als er in höchster Pein ausrief, daß er nicht brennen könne, öffnete man der Flamme einen Weg, die nun schnell das qualvolle Leben beendigte. Ridley's überlegene Gelehrsamkeit und schriftstellerische Gewandtheit waren ebenso allgemein anerkannt wie seine Sittlichkeit, Milde und Humanität. Als Schriften werden von ihm angeführt: De cultu imaginum; de misero Angliae statu; Comparatio doctrinae de Evangelio cum traditionibus pontificiorum; de Coena Domini. Vgl. G. Weber, Gesch. der altkatholischen Kirchen und Sekten von Großbritanien I, 2.

Th. Pressel.

Rieger ist der Name einer noch jetzt in verschiedenen Zweigen fortlebenden württembergischen Familie, von deren verewigten Mitgliedern wir hier namentlich zwei dem Leser vorzuführen haben: 1) Georg Conrad Rieger, geboren zu Cannstadt am 7. März 1687, Sohn eines dortigen Rathsherrn (eines „redlichen Mannes", wie ihn der

Sohn selbst bündig karakterisirt), im J. 1713 Repetent am Seminar in Tübingen, 1715 Stadtvikar in Stuttgart, 1718 Diakonus in Urach, 1721 Professor am Gymnasium in Stuttgart und Mittwochsprediger daselbst, 1733 Stadtpfarrer zu St. Leonhard, 1742 Dekan und erster Prediger an der Hospitalkirche daselbst; als solcher am 16. April 1743 gestorben. 2) Karl Heinrich Rieger, Sohn des Vorigen, geboren in Stuttgart am 16. Juni 1726, von 1747—1749 vom Senior Urlsperger in Augsburg zum Hofmeister seines in Tübingen studirenden Sohnes bestellt, 1750 Repetent in Tübingen, 1753 Stadtvikar in Stuttgart, 1754 zweiter Diakonus in Ludwigsburg, 1757 Hofkaplan in Stuttgart, 1779 Hofprediger, 1783 Stiftsprediger und Consistorialrath, als solcher am 15. Januar 1791 gestorben. (Von seinen Söhnen starb der eine, Gottlieb Heinrich, als Dekan und Hospitalprediger in Stuttgart 1814, der andere, Christian Friedrich, als Dekan in Ludwigsburg 1823.) Zwei andere Glieder der Familie werden wir am Schlusse zu erwähnen Gelegenheit haben.

Georg Conrad Rieger ist einer der begabtesten Prediger nicht nur unter denen, die Württemberg, sondern die die ganze deutsch-evangelische Kirche aufzuweisen hat. Er gehörte, wie so viele edle Zeugen der Wahrheit im vorigen Jahrhundert, jener württembergischen Pietistenschule an, die namentlich durch J. A. Bengel ihr Gepräge erhalten hat, wiewohl er nicht nur die Selbstständigkeit dieser Schule gegenüber den norddeutschen Genossen des Hallischen Pietismus theilte, sondern auch den Württembergern selbst gegenüber seine Freiheit bewahrte, also eben so wenig der Apokalyptik Bengel's, als der Theosophie Oetinger's einen bestimmenden Einfluß auf seine durchaus praktische Richtung verstattete. Er ist unter ihnen der Beredteste, der Feurigste, an rednerischer Kraft, Beweglichkeit und Frische Alle hinter sich lassend; man könnte ihn unter den Früheren am ehesten mit Heinrich Müller vergleichen, wenn er nicht auch vor diesem sich dadurch auszeichnete, daß er nicht nach der Weise des 16. und 17. Jahrhunderts „blümlet" (was dieser selber von sich sagt, s. d. Art. Bd. X. S. 84); nirgends (wenn man einige Stellen in casuellen Reden, z. B. in der Leichenrede auf Kaiser Karl VI., s. seine Casualpredigten, herausgeg. von Cleß, 1755, S. 147, ausnehmen will) hat er mit Worten und Bildern gespielt, er weiß dagegen kernhafte Volksausdrücke an rechter Stelle zu gebrauchen, ohne doch je dem Kraftvollen das Edle aufzuopfern. In der Disposition seiner Predigten ist eine Klarheit und Bestimmtheit, die auch den Zuhörer von der reichen Gedankenfülle nie verschüttet werden läßt; seinen Themen weiß er ohne alle Künstelei immer einen Reiz, eine Neuheit zu geben, wie sie ein gutes Thema haben muß, um den Zuhörer ebenso schon selbst zu befriedigen, als sein Interesse für die Ausführung zu spannen. Die Ausführung sorgt immer gewissenhaft dafür, daß jeder Punkt vollständig beleuchtet wird; sie ist wortreich, aber mit Maß und nicht durch unnöthige Umschweife ermüdend, während uns selbst von den besseren Predigern und ascetischen Schriftstellern seiner Zeit so oft eine unendliche Redseligkeit abschreckt; daher sind seine Predigten auch von mäßiger Länge, bloß seine Reformations-Jubelpredigt von 1730 (s. Cas. R. S. 465—535) füllt 70 Kleinoctav-Seiten, wofür er sich aber damit entschuldigt, daß an demselben Tage 200 Jahre früher Kaiser Karl V. selbst und alle die Großen des Reichs in Augsburg zwei volle Stunden einer evangelischen Predigt (der Augsb. Conf.) in Stille und Aufmerksamkeit zugehört haben. Seine Phantasie führt ihm stets treffende Bilder zu — in ihrem Gebrauch erinnert er uns am meisten an Luther —; seine große Belesenheit stellt ihm auch allerlei Notizen zur Verfügung, deren er aber nicht, wie so viele Andere es thaten, als specimen eruditionis in jeder Predigt ein Quantum auftischt, sondern von denen er nur gelegentlich am passenden Orte Gebrauch macht. Und so treu er dem evangelischen Dogma ist, so sorgfältig er es da auseinandersetzt und begründet, wo ihn sein Text darauf führt, so ist es doch nie eine steife Kanzeldoktrin, nie der Ton einer Abhandlung, den wir aus seinem Munde vernehmen; er setzt sich vielmehr immer in den unmittelbarsten Rapport mit dem Zuhörer, redet ihn direkt an, nöthigt ihn, sich selber innerlich auf die Fragen

zu antworten, mit denen er bei ihm anklopft; überhaupt ist ihm eine große Unmittelbarkeit eigen; was im Moment den Zuhörer anfassen kann, um ihn nicht wieder loszulassen, das versteht er in mannigfachster Weise zu handhaben. (So findet er eines Tages in Urach einen päbstlichen Ablaßbrief zu Gunsten des Baues der dortigen Kirche von Sixtus IV. 1479; den nimmt er nun am 19. Sonntag nach Trinitatis zu dem Evangelium vom Gichtbrüchigen auf die Kanzel, liest ihn vor, erläutert ihn geschichtlich und knüpft daran die treffendsten Erinnerungen für die Gemeinde. In Stuttgart hat er am Sonntag Septuagesimä 1738, wenige Tage vor der Hinrichtung des Juden Süß, zu predigen; er spricht über „den herrlichen Lohn für gute Arbeit", wendet aber gegen das Ende plötzlich um, zeigt das Gegenstück zu seinem Thema und mahnt an das, was jetzt allenthalben besprochen werde, hält aber den Zuhörern vor, daß es „mit dem vielen Plaudern davon, mit euern mancherlei Urtheilen, mit euern vermengten Affekten nicht ausgerichtet sey" und fährt fort: „Ich frage euch, rührt euch nicht auch die Noth dieses armen Mannes? Habt ihr nicht auch Mitleid mit seiner unglücklichen Seele? . . . . . Habt ihr Alle auch nur ein Vaterunser für ihn gebetet?" Das sey Pflicht — „also thut es fein zu Haus; wir wollen aber auch sogleich auf der Stelle mit einander beten", und nun spricht er ein Gebet, aus dem neben allem gewaltigen Ernste doch die erbarmendste Liebe hervorleuchtet.) — Ueberhaupt können wir, Alles zusammenfassend, sagen: Rieger ist ein hohes Vorbild ächt erwecklicher Predigt; die „dringende Liebe Christi" [ein Charfreitagsthema von ihm] spricht aus all' seinen Worten. — Was wir an Predigten von ihm besitzen, das ist 1) die (größere) Herzenspostille, Züllichau 1742 (neuere Ausgaben: Bielefeld u. Paderborn 1839; Stuttgart, evang. Bücherstiftung 1853—54). 2) Die (kleinere) Herz- und Handpostille, Züllichau 1746 (neuere Ausgabe: Berlin 1852, von Büchsel besorgt). 3) De cura minimorum in regno gratiae, Predigten über Matth. 18, 11—14., nebst einem Anhang über die Sorgfältigkeit eines Christen in Kleinigkeiten über Matth. 10, 42., 1733. 4) Richtiger und leichter Weg zum Himmel, 27 Predigten über Matth. 5, 1—12., Stuttg. 1744. Diese, nebst einer Anzahl anderer, einzeln erschienenen Predigten sind seit 1844 in Stuttgart bei der genannten Stiftung zusammengedruckt erschienen. 5) Auserlesene Casualpredigten, herausg. v. Cleß', Stuttg. 1755. 6) Leichenpredigten, einzeln erschienen 1722—39, dann zusammen 1748, neu herausgegeben Stuttg. 1856. 7) Hochzeitpredigten, 1749, neu herausgegeben Stuttg. 1856. 8) Die heilige Osterfeier, Betrachtungen über die Auferstehung Jesu Christi, neu herausgegeben Stuttg. 1858.

Uebrigens ist Rieger auch auf andern Gebieten schriftstellerisch thätig gewesen. Als Professor schrieb er 1728 ein Programm: historia architecturae civilis; 1732 gab er „historisch-philosophische Reflexionen über die in Servien angegebenen Vampyrs" heraus, in denen sich Theologisches in das Naturgeschichtliche mischt, da Rieger in diesen Vampyren etwas Dämonisches sieht. Näher seinem theologischen Berufe liegt die „moralisch-theologische Belehrung von dem eigentlichen Ursprunge des bürgerlichen Regiments" 1733 (wo er die obrigkeitliche Gewalt mit Beibringung und Vergleichung vieler Data aus der väterlichen ab- und auf diesem Weg auf einen göttlichen Ursprung zurückleitet). Am bekanntesten sind: die „würtembergische Tabea, oder das erbauliche Leben und selige Sterben der Jungfer Beata Sturmin" 1730 (für biographische Arbeiten scheint er besondere Neigung gehabt zu haben, da noch einiges Aehnliche von ihm existirt, s. das übrigens nicht genaue Verzeichniß seiner Schriften in der oben unter 4) genannten Predigtsammlung S. 835) und „der Salzbund Gottes mit der salzburgischen Gemeinde" 1732—33, nebst Fortsetzung in 24 Stücken, 1734—40, eine durch die Salzburger Emigration veranlaßte geschichtliche Darstellung der Waldenser und böhmischen Brüder, als deren Nachfolger er die Salzburger betrachtet. Den Titel hat er aus 2 Chron. 13, 5. entlehnt. — Sein Bildniß zeigt unter der ansehnlichen Perücke eine hohe Stirn, ein lebhaftes Auge, volle Wangen und volles Kinn und einen sehr freundlichen Mund. — Biographische Notizen über ihn ertheilt das oben unter 4) angeführte Werk: Richtiger

und leichter Weg &c. S. 796—832; einigen der neueren Stuttgarter Predigtausgaben sind solche ebenfalls beigegeben.

Seinem Sohne Karl Heinrich war insofern ein anderer Wirkungskreis angewiesen, als er, obgleich durch Predigt und Schrift nicht wenig Segen stiftend, doch vornehmlich als Mitglied der württembergischen Oberkirchenbehörde den Beruf hatte, der nach 1780 auch in diese eingedrungenen Neologie gegenüber die evangelisch-gläubige Theologie zu vertreten. Es war der im J. 1828 verstorbene Prälat Griesinger, der — obwohl immer noch gemäßigter, als dies anderwärts geschah — die alte Orthodoxie des Landes allmählich zu beseitigen unternahm, und als erstes Zeichen des neuen Lichtes das Gesangbuch von 1791 producirte. Daß dasselbe weit nicht das schlechteste aus jener Zeit war, ist wohl nicht so sehr einer direkten Opposition Rieger's, als vielmehr der Scheu zuzuschreiben, die Griesinger'n ihm gegenüber zurückhielt, alle Kernlieder zu beseitigen oder zu verwässern. Rieger starb, noch ehe das Machwerk ausgegeben und (an manchen Orten durch Gewalt) eingeführt wurde; Griesinger soll darüber gesagt haben: „Sie sind gestorben, die dem Kindlein nach dem Leben standen.“ Das alte katechetische Lehrbuch (von 1681 u. 1696) sollte ebenfalls revidirt werden; jedoch wurde gerade Rieger damit beauftragt, und so blieb dieser Besitz der Landeskirche so gut wie unangetastet. Auch den eigenthümlichen Erscheinungen des religiösen Lebens gegenüber, die bei einer minder weisen und milden Behandlung unfehlbar zu sektirerischer Feindseligkeit gegen die Kirche würden ausgeschlagen haben, wie das Auftreten des Michael Hahn (s. den Art.), hat Rieger sehr wohlthätig gewirkt. Er wollte diesen religiösen Autodidakten veranlassen, noch in seinem 26. Jahre Theologie zu studiren, was derselbe aber ablehnte; jedoch nahm er Rieger's Rath, sich mehr in Schriftworten und Schriftsinn (scil. als in der Terminologie Jakob Böhme's) auszudrücken, wenigstens als einen wohlgemeinten dankbar hin. An Rieger hatten die treuen Männer aus Bengel's Schule einen Halt; die „deutsche Christenthumsgesellschaft“, deren Organ die noch bestehenden sogen. Basler Sammlungen waren, besaß an ihm ein thätiges Mitglied. — Als Prediger tritt er vor uns in den „Predigten und Betrachtungen über die evangelischen Texte an den Sonn-, Fest- und Feiertagen, die Leidensgeschichte und Joh. 17.“ Stuttg. 1794, die, wie auch die unten zu nennenden Betrachtungen über das N. T. und die Psalmen, darum erst nach seinem Tode herauskamen, weil er während seines Lebens aus Bescheidenheit sich nie entschließen konnte, etwas drucken zu lassen, außer dem ihm amtlich aufgetragenen Antheil an den sogen. biblischen Summarien, d. h. kurzen biblischen Auslegungen, die die Kirchenbehörde zum Behufe des Vorlesens in den kirchlichen Vesperlektionen ausarbeiten ließ. Es ist in den Predigten des Mannes nicht das Feuer, die rednerische Lebendigkeit seines Vaters wahrzunehmen, auch haben die Themen oft in ihrer Form etwas Schwerfälliges. Der ganze Mann tritt mehr bedächtlich, sorglich, schüchtern auf, im Gegensatze zu dem kühnen, freudigen Wesen Georg Conrad's (auch das Bildniß des Sohnes macht neben dem des Vaters diesen Eindruck). Aber die Gewissenhaftigkeit in der Textauslegung, der tiefe, heilige Ernst, mit dem er jedes Schriftwort abwägt, die Zartheit, womit er das Verborgene sowohl in den Erfahrungen göttlicher Führung, als in den Regungen und Bewegungen des Menschenherzens an's Licht zieht oder auch nur andeutet, die reiche eigne Erfahrung, die sich allda kund gibt, dazu eine Liebeswärme und eine Glaubenseinfalt, die sich stets gleich bleibt und ohne Geräusch von selber auf der Zuhörer Herzen wirkt, — das Alles gibt diesen Predigten einen Werth, über dem wir den Mangel rednerischen Schmuckes vergessen können. Denselben Karakter tragen auch die — von Rieger nur zu seinem eigenen Gebrauch in Amt und Haus niedergeschriebenen, im J. 1828 mit einem Vorworte von C. A. Dann herausgegebenen „Betrachtungen über das N. T.“ (4 Bde.), die, mehr nach Art eines Gnomon als eigentlich in Form von Betrachtungen, über jeden Abschnitt des N. T. (die Evangelien sind harmonistisch zusammengenommen) eine Reihe kurzer aber höchst inhaltsreicher Bemerkungen enthalten, die dem Leser zu weiterem Nachdenken, dem Prediger zu weiterer Ausführung

einen unerschöpflichen Stoff darbieten. Kürzer noch, fast nur Inhaltsübersichten mit wenigen, aber fruchtbaren Winken, sind die im J. 1835 mit Vorwort von W. Hofacker herausgegebenen Betrachtungen über die Psalmen und die zwölf kleinen Propheten. — Neben Anderem war es eine schwere Prüfung für ihn, daß sein Bruder, Philipp Friedrich Rieger, der ältere Sohn Georg Conrad's — nachdem er als Obrist und Geheimer Kriegsrath unter Herzog Karl Eugen sich durch seine Dienstbeflissenheit und sein Talent, Geld herbeizuschaffen, die allerhöchste Gunst des Herzogs erworben, aber durch seine unmenschliche Härte gegen das Volk den allgemeinen Haß zugezogen hatte — am 26. Nov. 1762 plötzlich unter gemeinen Mißhandlungen arretirt und sofort, ohne Untersuchung und Urtheilsspruch, über 4 Jahre auf der Festung Hohentwiel in einer scheußlichen Haft gehalten wurde, weil ein anderer Günstling Karl's, Montmartin, ihn als Verräther denuncirt hatte. Karl Heinrich wandte sich wiederholt mit den bescheidensten Bitten an den Herzog; es war lange Alles vergeblich, außer einigen sehr kleinen Erleichterungen, zu denen sich der Herzog mühsam bewegen ließ, bis die energische Einsprache anderer Fürsten, die die württembergische Verfassung mit garantirt hatten, den Herzog vermochte, ihn loszulassen. Die weitere Geschichte des Mannes gehört nicht hieher; Koch hat sie in seine Geschichte des Kirchenlieds (I, S. 338 ff.) mit aufgenommen, da Philipp Friedrich Rieger schon während seiner Gefangenschaft, sowie in seiner späteren, wieder glücklichen Zeit verschiedene geistliche Lieder gedichtet hat.

Noch ein anderes Mitglied der Rieger'schen Familie nennt die Hymnologie unter den evangelischen Liederdichtern, nämlich Magdalene Sibylle, Gattin des Immanuel Rieger, welcher, ein würdiger Bruder Georg Conrad's, als Stadtvogt und Regierungsrath in Stuttgart mit diesem zusammen für das Wohl der Stadt sehr thätig war und namentlich für das Armenwesen treffliche, noch jetzt bestehende Einrichtungen in's Leben rief (er starb 1758). Magdalene Sibylle war die Tochter des unter Württemberg's theologischen Zierden ebenfalls genannten Prälaten Weißensee, der, da ihm zwei Söhne gestorben waren, nun die einzige Tochter in die Wissenschaften, namentlich aber in die Dichtkunst einführte. Als Gattin Rieger's dichtete sie Lieder auf jeden Sonn- und Festtag („Andächtige Sonntagsübungen"), die später von Dr. Triller (an den sie wegen beständiger Kopfleiden als geschickten Arzt sich mit besonderem Vertrauen gewandt hatte, weil sie ihn auch als geistlichen Dichter kannte) im J. 1743 herausgegeben wurden. Eine Menge Gelegenheitsgedichte — die freilich, in Alexandrinern abgefaßt, den Stempel der Zeit merklich tragen — kamen von ihrer Hand; nicht wenige aber von ihren „Sonntagsübungen" sind in edlem, kirchlichem Tone gehalten; die Subjektivität des Ausdrucks (z. B. in dem Liede: „Meine Seele voller Fehle suchet in dem Dunkeln Licht rc.", oder in dem Festgesang auf Christi Himmelfahrt: „Es fragt mein Herz: wo gehst du hin? Mein Jesu, sag es mir! rc.") ist nur, wie auch bei den kirchlichen Dichtern seit Gerhardt, das Gewand, in das sich ein durchaus objektiver, allen Gläubigen gemeinsamer Gehalt einkleidet. — Die Dichterin war geboren zu Maulbronn am 29. Dezbr. 1707, verehlichte sich 1723 und starb 1786. Ihren einzigen Sohn, Philipp Conrad, hatte sie schon 1737 verloren. Palmer.

Rienzo — Cola di Rienzo, auch Cola Rienzi genannt, zu Latein Nicolaus Laurentii — ist für das 14. Jahrhundert recht eigentlich ein Zeichen der Zeit, welches zugleich für unsere Zeit eine politische und kirchliche Lehre zumal enthält und auch wirklich dazu im J. 1848 in Erinnerung gebracht worden ist (Säkularerinnerungen des Jahres 1848, von C. F. G., Magdeb. 1848, S. 25; Evang. K.-Ztg. 1848, Nr. 74. 75). — Cola war ein Römer von geringer Herkunft (geboren 1313), aber von desto größerer Hebekraft, nur daß diese zur Ueberhebung verführte. Sein Vater war ein geringer Gastwirth am Ufer der Tiber, Namens Rienzo oder Renzo. Der Sohn hat frühzeitig viel gelernt und sowohl in die klassischen, als in die biblischen und kirchlichen Studien sich vertieft. Die Größe Roma's versetzte ihn frühzeitig in Begeisterung: desto schmerzlicher beklagte er ihren tiefen Verfall. Die Denkmäler der alten Stadt

nährten und steigerten täglich seinen Patriotismus, welcher dagegen in der Gegenwart nirgends Befriedigung fand. In dieser Beziehung befand er sich mit seinem berühmten Landsmanne Franciscus Petrarca in entsprechender Sympathie. Frühzeitig gewann er einen Einfluß auf das Volk. So befand er sich bereits im J. 1343 wegen seiner hinreißenden Beredtsamkeit als städtischer Notar bei einer Gesandtschaft der römischen Bürgerschaft an den Pabst Clemens VI. in Avignon, dem der feurige Jüngling wohlgefiel. Der Pabst wurde um seine Rückkunft ersucht: Cola kehrte einstweilen mit Zeichen päbstlicher Anerkennung als päbstlicher Notar zurück. In Avignon lernte dieser auch Petrarca kennen. Durch seine populären und patriotischen Reden stieg Cola immer höher in der Gunst des Volkes und — in seiner eigenen: er hielt sich von Gott durch den heil. Geist berufen zu staatlicher und kirchlicher Restauration der Stadt Rom, in welcher er den Mittelpunkt der Welt erkannte. So geschah es, daß er unter Anderm auch eines Tages dem Volke nach einer aufgefundenen bronzenen Tafel die Lex regia öffentlich entzifferte und erklärte, wobei er nicht unterließ, das darin genannte Weichbild Rom's (pomerium) zu einem Garten (pomarium) zu verklären, wie schon Dante (Prg. VI, 105) Italien bezeichnet hatte. Auch dieser an sich geringfügige Umstand ist ein karakteristischer Zug zu dem Lebensbilde des Mannes. Immer zuversichtlicher verkündigte er den Römern ihre in der Kürze bevorstehende Verjüngung und Erhebung zu der höchsten Macht, welche den Kaiser ernennt und den Pabst auf das geistliche Gebiet beschränkt. Am Rüsttage des Pfingstfestes, 20. Mai 1347, ließ er feierlich das Volk auf den eben bevorstehenden Pfingstsonntag zur Versammlung auf dem Capitole durch Trompetenschall einladen. Es war das Fest des heil. Geistes eigends dazu ausgesucht, um an demselben die neue Aera zu verkündigen und eine neue Gesetzgebung zu proklamiren. Das Volk stimmte laut und einhellig zu. So geschah es, daß Cola flugs durch die Menge, welche als das Volk galt, unter Entfernung der Senatoren der Stadt, als der bisherigen höchsten Obrigkeit, zum Rektor oder nach seiner eigenen, später erklärten Bestimmung zum Tribun erhoben wurde. Jetzt verfügte er unter dem urkundlichen Eingange: Nos Nicolaus severus & clemens, — tribunus — —. Selbst der Pabst bestätigte von Avignon aus das einmal Geschehene, und Petrarca stimmte begeistert ein, in Briefen und Apologien, sowie schon früher in der Canzone: Spirito gentil chequelle membre reggi, wo die Begeisterung an Vergötterung gränzt. Es war bei dieser Erhebung namentlich auf den Sturz der Vornehmen, auf Abschaffung des Adels abgesehen. Im August darauf stieg der Taumel am höchsten: am 1. August proklamirte der Tribun als neuernannter Richter in Kraft seiner Gewalt von Gottes Gnaden die Souveränetät Rom's über alle Lande zu neuer Gesetzgebung; am 15. August wurde er gekrönt: es wurden ihm Kränze, Krone und Scepter überreicht. Sein Uebermuth stieg so hoch, daß er in Beziehung auf sein damaliges Lebensalter — mit Christo sich verglich, welcher in demselben Alter die Hölle besiegt und demnächst seine Auferstehung und Himmelfahrt gefeiert habe. Von da an überbot sich sein Uebermuth dergestalt, daß er 4 Monate später — am 15. Dezember desselben Jahres (1347) — Angesichts einer sich erhebenden Gegenpartei, weil er nicht augenblicklich Hülfe fand, in Kleinmuth versank; er fühlte sich verlassen und floh noch selbigen Tages vom Capitol und — im Januar 1348 verkleidet aus Rom. Er wandte sich, wie es scheint, zuerst zum König Ludwig von Ungarn nach Neapel, dann zu dem berüchtigten Condottiere Wernher, der sich selbst „Feind Gottes und alles Erbarmens" nannte. Gewiß ist es, daß er hierauf, von der weltlichen und geistlichen Macht in contumaciam verurtheilt, in den Apenninen unter der Sekte der Spiritualen und Fraticellen*) am Monte Majella (vgl. Bd. IV.

*) Unter dem Namen Spirituali hatte sich die strengere Richtung der Franziskaner von ihrem Orden abgesondert. Zu ihr hatte auch der nachmalige Pabst Cölestin V. als Pietro del Morrone gehört, zu ihr hatte er auch nach seiner Resignation (vgl. Dante, Inferno III, 60) zurückkehren wollen, als er von seinem Nachfolger Pabst Bonifacius VIII. aufgehalten und eingekerkert und jene Absonderung selbst als schismatisch verboten wurde. Eben diese Spirituali wurden spottweise Fraticelli genannt.

S. 562 f.) Zuflucht suchte und fand, auch hier wirklich erst zur Besinnung und dann zur Buße gekommen zu seyn schien, bis er auf einmal unter dem Einfluße eines Einsiedlers, Fra Angello, im J. 1350 mittelst neuer Offenbarungen des heil. Geistes seines göttlichen Berufes für die Herstellung der verfallenen Weltordnung sich wiederum bewußt zu werden meinte. Er eilte noch in demselben Jahre (1350) nach Rom, um den Ablaß des Jubiläums zu empfangen, welches er einst in Avignon beim Pabste mit ausgewirkt hatte; und von da zog er Mitte Juli nach Prag zu dem Kaiser Karl IV., dem Enkel Kaiser Heinrich's VII., während er sich selbst für einen natürlichen Sohn des Letzteren aus den Tagen des Römerzugs in den Jahren 1312 und 1313 zu halten geneigt war. Kaiser Karl IV. hörte Cola's Eröffnungen lange Zeit mit großem Interesse an, aber er glaubte sich doch verpflichtet, der Vorsicht halber den wunderlichen Mann wo nicht gefangen, doch in sicherem Gewahrsam zu halten. Während Cola von Tag zu Tag die endliche Erklärung des Kaisers erwartete, wurde er von diesem hin- und verwahrt gehalten. Von seiner damaligen Correspondenz mit dem Kaiser und mit dem Erzbischof von Prag (Arnest von Parbubitz), sowie mit dem damaligen Domherrn Johann von Neumark in Breslau, ist noch ein Theil erhalten. Am merkwürdigsten ist der Brief des Kaisers, der ihn in seelsorgerischer Liebe zur Demuth ermahnt, „mäßig von sich zu denken" und den hoffärtigen Einbildungen von einer neuen Ausgießung des heil. Geistes zu entsagen, da uns durch die göttliche Offenbarung nur vertraut sey, daß der Geist vom ersten Pfingstfest, einmal ausgegossen, in der Kirche fortwirke. Endlich kam es dahin, daß der Kaiser im Monat Juli 1351 den Gefangenen unter sicherem Geleite nach Avignon an den Pabst überlieferte, wo bald hernach (1352) auf Clemens VI. Innocenz IV. folgte. Inmittelst war auch Cola's früherer Verehrer Petrarca an seinem geträumten Vaterlandserretter irre geworden, wiewohl er dessen patriotische Träume für Italien nach wie vor theilte. Der Pabst Innocenz IV. setzte nun ein Untersuchungsgericht nieder; sein Gefängniß war aber während der langwierigen Verhandlungen sehr mild. Die Bibel und die römischen Klassiker waren der Umgang des Gefangenen, auch setzte er seine Correspondenz mit dem Erzbischofe von Prag fort. — Aber noch war Cola's Lebenslauf nicht zu Ende, sein Geschick nicht erfüllt. Unterdessen war in Rom seit dem Jubiläum ein Aufstand dem andern gefolgt: die Anarchie herrschte in allen Wandlungen. Der noch immer entfernte Pabst hatte den Cardinal Aegidius Albornoz abgeordnet, um die Ordnung herzustellen; in gleicher Absicht sendet er diesem bald darauf in der Mitte des Jahres 1553 den ehemaligen römischen Tribun nach, doch nur um ihn zu des Cardinals Disposition zu stellen. Cola Rienzi fand zunächst seine Anstellung in Perugia, aber schon am 1. Aug. 1554 hielt er seinen feierlichen Einzug in Rom, wo er von dem Volke mit überschwänglicher Freude empfangen wurde und auch sofort auf dem Capitole eine hinreißende Rede hielt, in welcher er im Rückblick auf die letzten sieben Jahre seit 1347 sich selbst mit König Nebukadnezar verglich (Dan. 4.), der auch lange Zeit verstoßen und entthront war, aber nach bestandener Buße wieder zur Regierung gelangte. Doch das neue Glück dauerte nicht lange. Je maßloser die Ausschreitungen wurden, desto kürzer war die Dauer der Herrlichkeit, noch kürzer als im J. 1347 und mit einem schlimmeren Ende. Cola's Regierung wurde trotz aller demokratischen Principien, aus denen sie erwachsen war, so eigenmächtig, so tyrannisch und grausam, daß bald ein Volksauflauf nach dem andern entstand und mit dem Adel auch die Bürger gegen den Herrscher sich verbanden. Am 7. oder 8. Okt. 1354 wurde er so bedroht und bedrängt, daß er wieder wie vormals heimlich entfliehen und dem Sturme sich entziehen wollte; aber er wurde entdeckt, ergriffen und unter vielen Schwertesstichen ermordet, — gladiis hostium non occisus tantummodo, sed discerptus. So wurde der Leichnam, zermetzelt, verstümmelt und kopflos, von Ort zu Ort geschleppt und nach 2 Tagen endlich auf dem Campo dell' Austa von den — Juden auf einem Feuer von dürren Disteln verbrannt. Er endete kläglich als ein falscher Prophet, als ein falscher Erretter Roma's und Italia's, wie

einst Bar-Kochba als der vermeintliche Wiederhersteller Palästina's, als der Pseudomessias der Juden, vom Volke erst hoch erhoben, dann von demselben Volke desto ärger mißhandelt und in den Staub getreten. — Wir können auch an diesem Exempel erkennen, wie eine wohlgemeinte Begeisterung für das Volkswohl oder für die Landesgröße und Ehre in Sünde und Selbstsucht ausläuft, wenn die Zucht fehlt, und wie der Wolf nur zu oft unversehens in Schaafskleidern einhergeht, worauf schon Kaiser Karl IV. in einem noch lesens- und beherzigungswerthen brieflichen Dokument den Volkstribun aufmerksam zu machen gesucht hatte, um ihn — womöglich zur Umkehr, zur Besinnung zu vermögen.

In Cola paart sich ein edles Streben mit der Sünde, Demuth mit Hochmuth, und die Irrthümer werden eben erst kräftig durch die darein verflochtene Wahrheit. Schwärmer, wie Cola, täuschen zunächst sich selbst; aber daß sie sich selbst täuschen, ist eben ihre eigene Schuld, weil sie den Anfechtungen des immer geschäftigen Versuchers nicht widerstehen und dem Eigendünkel zum Opfer fallen, während sie sich für Märtyrer des allgemeinen Besten halten. Jedenfalls gehört die von Rienzo hervorgerufene Volksbewegung in der Mitte des 14. Jahrhunderts zu den durch alle Jahrhunderte sich erneuernden Versuchen, Italien zu dem alten Glanze zu erheben, zu selbstständiger Einheit, zu harmonischer Totalität zurückzuführen. Diese Bewegungen haben sich auch zu unserer Zeit in ihrer äußersten Entartung als Carbonaria und als giovine Italia manifestirt; die Gährung regt sich auch jetzt wieder. Unter die älteren Bewegungen jener Art gehören auch die Unruhen unter Arnold von Brescia im 12. Jahrhundert (vgl. Bd. I. S. 544 ff.), sowie die vielgegliederten Parteiungen zwischen den Welfen nnd Ghibellinen; am reinsten, edelsten und wahrsten spricht sich dagegen die Sehnsucht nach einer gottgefälligen Restauration der verfallenen Kirche und des mit der Kirche verfallenen Staats in dem schönen Garten des Reiches — in dem größten Dichter Italia's aus (vgl. Dante, Prg. VI, 76. VII, 105 u. s. w.). — So hatte sich auch in Italien früher als anderwärts die kirchliche Reformation geregt (Savonarola, Aonio Paleario u. s. w.); aber so oft sich das Bedürfniß äußerte und eine Stimme nach der andern anklopfte, so oft folgt gewaltsame Unterdrückung. Daran liegt Italien krank, und nun reiht sich Sünde an Sünde, weil der eigentliche Schade in seinem Grunde nicht erkannt wird und auch von Cola nicht erkannt worden war. Nicht zu verwundern ist es übrigens, wenn in unsern Tagen, welchen es selbst nicht an den verschiedenartigsten Bewegungen fehlt, auch über den kurzen Abschnitt der Geschichte von Cola Rienzi die Literatur mit mehr als einer Tendenz sich ergiebig erwiesen hat. Wir nennen außer K. Fr. Becker's Weltgeschichte (mit den Fortsetzungen von Woltmann und K. A. Menzel), 7. Aufl., Bd. VI. S. 1—9, besonders Friedr. Christ. Schlosser's Geschichte der Weltbegebenheiten im 14. und 15. Jahrhundert, Bd. I. S. 365—426, und dessen hauptsächliche Quelle: Historiae Romanae Fragmenta ab anno Chr. 1327 usque ad 1354. Dazu kommen: „Römische Briefe von einem Florentiner" und „Neue Römische Briefe", zusammen 4 Bände, 1840. 1844. Noch wichtiger ist die Monographie: Dr. Felix Papencordt, Cola di Rienzo und seine Zeit. Hamburg und Gotha 1841. Wir erinnern außerdem an Bulwer's Roman: „Rienzi, the last of the tribunes", und an das Trauerspiel der Miß Milfort gleichen Inhalts. Cola Rienzi ist auch der Gegenstand einer Tragödie von Gaillard, und Lord Byron gedenkt seiner in dem günstigsten Lichte der jungen Italia (Child Harold's Pilgrimage IV, 114). Wenn vor 500 Jahren in der schon genannten Canzone Fr. Petrarca unter Anderm, um Staat und Kirche zugleich zu bedenken, singt:

Ogni soccorso di tua man s' attende,
Che 'l maggior padre ad altr' opera attende

und im Hinblick auf die abgelebten Zustände hinzufügt:

— Gli altri l' aitar giovine e forte:
Questi in vecchiezza la scampò da morte!

so pries noch in unsern Tagen Lord Byron den verunglückten Helden als den letzten Tribun, als den letzten Römer:

> Redeemer of dark centuries of shame,
> The forum's champion, and the people's chief, —
> Her new-burn Numa thou — with reign, alas! too brief!

Zu mehrerer Erklärung der in Cola di Rienzi's Individualität exemplificirten nationalen Unruhe und aller damit zusammenhängenden, von Jahrhundert zu Jahrhundert bald in dieser, bald in jener Gestalt sich erneuernden Bewegungen des schönen und doch so unglücklich sich fühlenden Landes sey schließlich im Hinblick auf die gegenwärtig wieder innestehenden politischen und kirchlichen Wirren Italien's (Jer. Kl. 3, 39.) auch noch ein berühmter italischer Name späterer Zeit genannt, — einer, der ebenfalls noch in allem Ernste für Italien nach einem „Moses", nach einem Erretter verlangte und darauf mit Zuversicht hoffte, ohne das Wort der Schrift zu bedenken: „Ein Geschlecht vergehet, das andere kommt; die Erde aber bleibet ewiglich". Damit ist Niemand anders gemeint als der Florentiner Nicolo dei Machiavelli (1469—1527) und besonders seine Schrift „Il Principe" in Verbindung mit allen historischen Schriften desselben Verfassers. — Vgl. C. F. Göschel's zerstr. Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen III, 1, S. 286 ff. C. F. Göschel.

Riesen, im A. T. Männer von ungewöhnlicher Körpergröße und Stärke werden wie anderwärts auch im A. T. hin und wieder erwähnt. Abgesehen von Saul, dem ersten Könige Israels, welcher um einen Kopf größer war als alles Volk (1 Sam. 9, 2. 10, 23.), gehören hierher namentlich der bekannte Goliath (1 Sam. 17, 4 ff.), über welchen man diesen Art. vergleiche, sodann einige andere, ebenfalls unter den Philistern sich aufhaltende, Riesen aus gleicher Zeit: Saph, Jesbibenob, Lachmi, Goliath's Bruder, und ein Ungenannter zu Gath mit je 6 Fingern und Zehen an Händen und Füßen (2 Sam. 21, 16 ff., 1 Chron. 20, 4 ff.; vgl. Journ. asiat. 1843. I, p. 264). Diese galten sämmtlich als Nachkommen und Ueberbleibsel der alten, semitischen, aber vorkananitischen Urbewohner des Landes, den sogen. Emiten, Samsummim, besonders den Enakiten und Rephaiten, über welche die betreffenden Artikel zu vergleichen sind (siehe 5 Mos. 2, 10 f. 21.). Diese riesenhaften, baumstarken Stämme, neben denen sich die Israeliten wie Heuschrecken vorkamen (4 Mos. 13, 32 f., vgl. Am. 2, 9.) und unter welchen z. B. Arba der Enakite zu Hebron (Jos. 14, 15.) und der König Og von Basan hervorragen, welches Letzteren eisernes Riesenbette, d. h. wohl dessen basaltener Sarkophag, noch später zu Rabbath-Ammon gezeigt wurde (5 Mos. 3, 11.), — wurden alle schon von den Kananitern mehr und mehr verdrängt, von den Israeliten dann fast aufgerieben, so daß sich nur einzelne Ueberreste derselben in den philistäischen Städten Gaza, Gath und Asdod bis in jene späteren Zeiten erhielten (Jos. 11, 22.). Sie wurden (4 Mos. 11, 33.) angesehen als die Nachkommen jener „Riesen", die nach 1 Mos. 6, 1—4. entstanden waren durch Vermischung der „Gottessöhne" mit den „Menschentöchtern", sich dann aber weiter fortpflanzten. Es ist die semitische oder hebräische Titanen- oder Heroensage, von den späteren Juden dann in's Abenteuerliche ausgesponnen (s. Hoffmann, d. Buch Henoch übers. I, S. 129 ff.). Wer a. a. O. unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder „Gottessöhnen" gemeint sey, ob — wie Joseph, die ältesten Kirchenväter und fast alle neuen Ausleger mit Recht auslegen — die „Engel" (vgl. zum Ausdrucke z. B. Hiob Kap. 1. u. 2; 38, 7 u. a.) und zwar gefallene Engel oder Dämonen, oder aber die „Sethiten" so benannt im Unterschiede von den Kainiten, als der geringeren Rasse, — eine Deutung, die schon Ibn-Esra kennt, aber verwirft, und Calvin, Piscator, Clericus, Hengstenberg (Authent. des Pentat. I, S. 328 ff.) und Andere befolgen, oder gar bloß die „Großen, Mächtigen" im Gegensatze gegen Personen niedrigeren Standes, eine nationalistische Ausdeutung, die von beinahe sämmtlichen jüdischen Uebersetzern und Erklärern, aber auch von Mercier und Buttman beliebt worden ist, — das ist ein seit alten Zeiten streitiger Punkt; man vgl. noch die Verhandlung darüber

zwischen Keil in der Zeitschrift f. luth. Theol. u. Kirche, 1855, S. 220 ff., und Kurtz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Berl. 1857. Der Grundtext läßt durchaus nur die erste Auffassung zu und schließt jede andere aus, vgl. auch den Art. „Noah“ Bd. X. S. 394. Die aus solcher Vermischung entstandenen Gewaltigen werden נְפִלִים genannt, was die LXX und die meisten Versionen durch γιγάντες im Allgemeinen richtig wiedergeben (der Chaldäer gebraucht נִפְלָא auch zur Bezeichnung des Riesen am Himmel, d. h. des Orion, der hebräisch כְּסִיל genannt wird); die etymologische Bedeutung des Wortes ist übrigens noch etwas unsicher: wenn z. B. Aquila und Symmachus es übersetzen durch οἱ βίαιοι oder οἱ ἐπιπίπτοντες, woran auch Luther zu 1 Mos. 6. zu denken scheint, indem er dort (in 4 Mos. a. a. O. hat er „Riesen“) „Tyrannen“ setzt, wo man an das Zeitwort נָפַל in Stellen wie Hiob 1, 15. erinnert würde, oder Pseudo-Jonathan „apostatae” ausdrückt, wie das Wort z. B. 2 Kön. 25, 11. im Sinne von deficere ab aliquo steht, so sind diese Deutungen gewiß nicht haltbar. Am wahrscheinlichsten scheint noch immer die von Tuch, dem Knobel beistimmt, gesuchte Ableitung von נפל im Sinne von פלה oder פלא, also = „die Ausgezeichneten“, die sich durch Größe und Stärke von den übrigen, gewöhnlichen Menschenkindern auszeichnen. Zum Schluß noch die doppelte Bemerkung: daß einerseits auch in andern, z. B. der arabischen Volkssage die Ureinwohner des Landes als ungläubige, wilde Riesen dargestellt sind, und daß anderntheils es eine sehr wohl begründete Annahme ist, daß manche, dem Urzustande noch näher stehende Urvölker gewaltigere Leiber gehabt haben als die später lebenden, civilisirteren Culturvölker, daß also körperliche Größe und Stärke mit der zunehmenden Verfeinerung der Lebensart nach und nach abgenommen haben (vgl. Plin. H. N. 7, 2. 16). Freilich mag sich dann im Munde der Epigonen manche derartige, ursprünglich durchaus geschichtliche Ueberlieferung in's Abenteuerliche vergrößert haben, vgl. Virg. Aen. 12, 900. Man sehe noch Winer's RWB., wo die Sagen anderer Völker von Riesengeschlechtern aus der grauen Vorzeit und Berichte von einzelnen Riesen aus historischer Zeit sich angeführt finden; Lengerke, Kanaan I, S. 179 f.; Ewald, Gesch. Isr. I, S. 274 ff. (1. Ausg.); Jahrbüch. d. bibl. Wissensch. VII, S. 18 ff. 126 ff.; Knobel zur Genesis u. Völkertafel, S. 179. 204 f. 234 ff.; Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. Bd. Va. S. 306 ff. Rüetschi.

Rimini, Synode, s. Bd. I. S. 498.

Rimmon, רִמּוֹן, d. i. Granatapfel, ist Nom. propr. 1) von verschiedenen Lokalitäten in der heil. Schrift, und zwar a) einer Stadt im Süden Palästina's, an der Gränze Edoms gelegen, nach Jos. 15, 32. dem Stamm Juda zugetheilt, nach Jos. 19, 7., 1 Chron. 4, 32. mit andern südlichen Gränzdistrikten dem Stamm Simeon abgetreten, später als südlicher Gränzort des Reichs Juda genannt (von Gibea bis Rimmon, Sach. 14, 10.), in Euseb. Onom. unter dem Namen Ἐρεμβὼν 16 mill. südlich von Eleutheropolis. b) einer im Stamm Sebulon an dessen Gränze gelegenen Levitenstadt (Jos. 19, 13.); in 1 Chron. 6, 77. unter dem Namen רִמּוֹנוֹ vorkommend, nördlich von Nazareth, wahrscheinlich das jetzige Dorf رُمّانة, Rumâneh (s. Robinson III, 432). c) Name einer in der Trift von Gibea gelegenen Feste, Zuflucht der übrigen Benjaminiten nach der Niederlage des Stammes zu Gibea (Richt. 20, 45. 47. 21, 13.). Robinson hält dafür den nackten, kegelförmigen, weithin sichtbaren Kalkberg, auf dem und um den herum in Terrassen das Dorf Rummôn, رمّون, liegt, 1 deutsche Meile nördlich von Gibea (Dscheba), nicht weit von Bethel (Robinson II, 325. 332). Dieses Dorf ist vielleicht dasselbe, wie das bei Euseb. Onom. vorkommende κώμη Ῥεμμών, 15 mill. nördlich von Jerusalem; nicht damit zu verwechseln ist das ebendaselbst genannte Rimmon, „eine Stadt der Könige von Syrien, nahe bei Damaskus“. d) רִמֹּן פֶּרֶץ, d. i. zerplatzter Granatapfel, ist eine nicht mehr genau zu bestimmende Lagerstätte der Israeliten während des Zugs durch die Wüste, zwischen Rithma und Libna (4 Mos. 33, 19.), die

vierte vom Sinai an. 2) Name eines **Mannes** in Beeroth im Stamm Benjamin, Vaters zweier שָׂרֵי־גְדוּדִים, Parteigängerobersten des Prätendenten Isboseth (2 Sam. 4, 2.). 3) **Rimmon**, LXX *Ῥεμμάν* ist der nur 2 Kön. 5, 18. vorkommende Name der männlichen Hauptgottheit, die in Damaskus verehrt wurde. Das Vorkommen dieses Götzennamens in einer Inschrift von Citium in Cypern (vgl. Roß, Hellen. I, 2. p. 219), in der Rödiger die Worte עֶבֶד רִמּוֹן entziffern zu können glaubt, die aber nach Movers' hall. Encykl., Art. „Phönizien", S. 395 f. anders zu lesen ist, ist zweifelhaft. Ohne Zweifel aber ist das „Rimmon" in dem Sach. 12, 10. vorkommenden Namen der Stadt Hadad Rimmon in der Ebene von Megiddo (Bd. V. S. 440) hier nicht s. v. a. Granatapfel, sondern Name eben jener syrischen Gottheit, was schon daraus erhellt, daß Adad (Hadad) ebenfalls als syrischer und phönizischer Gottesname vorkommt, und zwar als Name der obersten Gottheit Macrob. Saturn. I, 23; nach Philo Bybl. (bei Eusab. praep. ev. X, 38) und Plinius (37, 11: Hadadi oculus; vgl. Salmas. exerc. Plin. p. 248), die ihn *Ἀδώδος*, Hadadus nennen, der König der Götter, dem als entsprechende weibliche Gottheit die Atergatis = Derketo zur Seite steht. Sein Bild, von dem aus die Strahlen abwärts gehen, deutet darauf, daß Hadad der Sonnengott ist, dem phönizischen und palmyrenischen בַּעַל שָׁמַיִם entsprechend (siehe Bd. I. S. 639 f.). Rimmon stünde dann in dieser Zusammensetzung als Apposition zu Hadad, als eine Modifikation des Sonnengottes, die je nach der etymologischen Erklärung von רִמּוֹן ihn entweder bezeichnet als den die Erde mit seinen Strahlen belebenden und befruchtenden Sonnengott, nach Ursin. arbor. bibl. p. 394 von רָמָה jaculari = *ἑκηβόλος Ἀπόλλων*, nach Meier, Wurzelw. S. 550 von رَمّ = رَفّ, nituit, wie der rothglänzende Granatapfel davon benannt seyn soll. Oder ist „Granatapfel" geradezu der Name dieses Idols, das dann als Personifikation der Zeugungskraft, der natura naturans, des numen naturae omnia foecundantis gedacht würde, wie der samenreiche Granatapfel nach der griechischen und orientalischen Symbolik neben dem Phellus Symbol der Zeugungskraft ist. Vgl. Serarius in 2 Reg. 5. Ursinus arbor. bibl. p. 399. Bähr, Symb. des mos. Cult. II, 112 f. 469. Eine dem entgegengesetzte Modifikation des Sonnengotts wäre es, wenn רִמּוֹן, abgeleitet von רמם, رَمّ, computruit, die hinsterbende Wintersonne bezeichnete, nach Movers' hall. Enc. a. a. O. und Hitzig zu Sach. 12, 11., die in letzterer Stelle den מִסְפַּד הֲדַד רִמּוֹן für das Trauerfest beim *ἀφανισμός Ἀδώνιδος* halten, vgl. Ezech. 8, 14. und d. Art. „Thammuz". S. dagegen den Art. „Hadad Rimmon" und 2 Chron. 35, 24 f. Endlich soll nach Anderen רִמּוֹן den (übrigens mit dem Sonnengott identificirten [s. Bd. I. S. 641]) höchsten Gott des Himmels bedeuten, entsprechend dem *Βεέλσαμην* bei Sanchunjathon ed. Orell. p. 14, der auch den Beinamen *Ἐλιοῦν* = עֶלְיוֹן, *ὕψιστος*, hat; רִמּוֹן wäre dann abzuleiten von רָמַם = רָם (s. Clericus in 2 Reg. 5, 18; Selden, de Diis Syr. 2, 10; Jurieu, hist. dogm. IV, 5. p. 659; Vitringa, comm. in Jes. I, 174; Rosenmüller, Alt. IV, 1. S. 275; Gesen. thes. III, 1292), eine Ableitung, die allerdings in dem Epitheton רָם für den בעל שמים und גאון, der Hohe, für den Adonis von Byblos einigen Grund hat und in der Notiz des Hesych. unter *Ῥαμάς*, das er durch *ὁ ὕψιστος θεός* interpretirt. Ist letztgenannte Etymologie und Bedeutung die richtige, wofür auch das spricht, daß Rimmon jedenfalls nach 2 Kön. 5, 18. die höchste in Damaskus verehrte Gottheit gewesen zu seyn scheint, so läßt sich auch erklären, wie Naeman sein Gewissen weniger beschwert glaubt durch den Besuch des Tempels eines Gottes, dessen Dienst als des höchsten, gewissermaßen einzig dastehenden Gottes, mit dem monotheistischen Jehovahdienst, als nicht in incompatiblen Widerspruch stehend scheinen konnte, wie denn auch von den Semnitanern der Dienst des phönizischen Eljon oder Jao mit dem Jehovahdienst confundirt wurde (Movers, Phön. I, 557). Ist הֲדַד s. v. a. אֶחָד, יָחִיד, *μονογενής* und heißt der Gott Hadad sonst auch בְּכוֹר, *πρωτο-*

γονός (Movers a. a. O. S. 555), so möchten doch Hitzig und Movers Recht behalten, daß Sacharja 12, 10 ff. auf ein in Hadadrimmon an der syrischen oder phönizischen Gränze (in dem heidnisch gewordenen und schon seit 1 Kön. 20, 34. von Syrien aus kolonisirten Nordpalästina) gefeiertes Adonistrauerfest angespielt ist, das in der Zeit Sacharja's jedenfalls der unmittelbaren Anschauung nahe lag und gewissermaßen als Vorbild auf den Tod Christi auf dem Gebiet der Naturreligion angesehen werden konnte, wie sich solche Vorbilder auch sonst in heidnischen Religionen nachweisen lassen. Für Sacharja, denjenigen Propheten, der nach Daniel den tiefsten Blick in das Verhältniß der Heidenwelt zum Volk Gottes hatte und also auch die Wahrheitselemente im Heidenthum und die Anknüpfungspunkte für die geoffenbarte Wahrheit in demselben auf's Klarste durchschaute, erscheint eine solche Anspielung durchaus nicht unangemessen. — Wie syrische (Benhadad 1 Kön. 15, 19. u. ö., Hadadeser 2 Sam. 8, 3. u. ö.) und edomitische (1 Mos. 36, 36. 39., 1 Kön. 11, 14.) Personennamen mit dem Götzennamen Hadad, so wurden auch mit Rimmon syrische Königsnamen zusammengesetzt, so Tobrimmon (d. i. „gut ist Rimmon"), Vater von Benhadad I. 1 Kön. 15, 18 f.

Leyrer.

Ring, Melchior, nimmt in der Geschichte des im Reformationszeitalter in Hessen auftauchenden Anabaptismus die erste Stelle ein. Derselbe war von Hause aus weder ein Kürschner, noch, wie Krohn (Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer, Leipz. 1758) schließt, in den Jahren 1523 und 1524 in den Gegenden der Schweiz mit Melchior Hoffmann in Berührung gekommen, sondern Schulmeister und Kapellan in Hersfeld. Als solcher hatte er mit dem Pfarrer Heinr. Fuchs zu Hersfeld 1523 die Vigilien und Seelenmessen angegriffen. Durch Johann Strauß, der mit großer Freimüthigkeit den Bergleuten im Innthal gepredigt hatte und von da nach Eisenach als Prediger gekommen war, fand Ring zu Eckardshausen eine neue Wirksamkeit. Hier befand er sich in der Nähe des in Altstedt thätigen Thomas Münzer (s. d. Art.), dessen gleichgesinnter Freund und „eifrigster Schüler" er wurde. Schon im J. 1524 fanden wir Ring mit Knipperdolling und Melchior Hoffmann in Schweden. Die Abwesenheit des von den Anabaptisten betrogenen und von dem katholischen Domcapitel zu Upsala verdammten und verbannten schwedischen Reformators Olaf Petri bot in Stockholm und der Umgegend den Bestrebungen der Wiedertäufer einen geistigen Boden. Durch die heftigen Predigten dieser Schwärmer entstand in Stockholm ein Bildersturm, von Ring mit dem Ausrufe gut geheißen und gerechtfertigt: „Gottes Geist treibe sie, derselbe sey es, der durch sie rede". Am Schlusse des Jahres 1524 kehrte Ring in die Heimath zurück, um als „Heerführer" in dem Bauernkriege thätig zu seyn. Der Ausgang der blutigen Katastrophe zu Frankenhausen trieb ihn auf die Flucht. In der Schweiz fand er fruchtbaren Boden und erwünschte Aufnahme. Indeß nöthigte ihn der von seinem eifrigsten Schüler, Thomas Schugger, im Beiseyn vieler Wiedertäufer am eigenen Bruder begangene und als durch göttliche Eingebung zu St. Gallen hervorgerufene Mord, die Schweiz 1527 wiederum zu verlassen. 1528 traf er in der Gegend um Hersfeld ein. Luther's Lehre machte er zum Gegenstand der heftigsten Polemik und, in Klagen über den Verfall des Christenthums ausbrechend und auf seinen erhaltenen göttlichen Beruf sich stützend, klagte er die evangelischen Prediger als Verkündiger eines faulen, todten Glaubens an. Eine solche Sprache erwarb ihm einen großen Anhang. Er zog umher, predigte und taufte nach einem karakteristischen Ritus. Die auf Anordnung Landgraf Philipp's von Hessen durch die Geistlichen des Landes und die Gelehrten auf der Universität Marburg mit Ring angestellten Verhöre und Belehrungen waren ebenso wirkungslos, als die bei fortgesetzter Renitenz angedrohte Landesverweisung. Der ihm 1528 auferlegten Kirchenbuße entzog er sich durch die Flucht. Er begab sich nach Ostfriesland; denn hier hatte sich nicht allein eine bedeutende Partei von Zwinglianern unter dem Einflusse des lutherischen Predigers Georg Aportanus zu Emden gebildet, sondern es war dies Land auch ein

Sammelplatz der Wiedertäufer geworden. In Gemeinschaft mit Melchior Hoffmann vollzog er zu Emden an 300 Personen in öffentlicher Kirche die Taufe, dabei kein Mittel unversucht lassend, seinem Anhange den Geist fanatischer Verachtung gegen die Schrift und das Abendmahl einzuflößen. Obgleich Graf Kuno solcher Schwärmerei entgegentrat und auch zwei lutherische Prediger von Bremen zu diesem Zwecke berufen ließ, kamen doch noch mannichfache Kämpfe daselbst vor. Das von Ring in öffentlicher Versammlung aufgestachelte aufrührerische Volk lieh den Ermahnungen der berufenen Prediger so wenig ein williges Ohr, daß es im Gegentheil nur mit Mühe von der Ausführung der ausgesprochenen Drohungen zurückgehalten werden konnte; während Ring die Kanzel bestieg und wiederholt ausrief: „Ob wir wohl darum Schwärmer heißen müssen, daß wir dem Wittenbergischen aus dem Korbe entflogen sind, so sind wir's doch nicht.“ Doch gewann die Partei der Lutheraner endlich die Oberhand und ein strenges Edikt vom Anfang des Jahres 1530 bestimmte Ring, nach Hessen zurückzukehren. Bald die hessischen, bald die sächsischen Gebiete durchziehend, sammelte er sich, wohin er kam, einen großen Anhang. 1531 wiederholt ergriffen, entkam er aus dem Gefängnisse; an eine Umstimmung seiner die Tendenzen eines Thomas Münzer verfolgenden Denkweise war nicht zu denken; selbst Georg Witzel hatte, wiewohl vergebens, versucht, auf Ring einzuwirken. Zuletzt wurde Ring in den sächsischen Landen ergriffen und dem Landgrafen von Hessen ausgeliefert. Wenn auch Letzterer sich nicht bestimmen lassen wollte, gegen Ring mit der in den Reichsgesetzen gebotenen Strafe vorzugehen, wurde er doch in solchen Verwahrsam genommen, daß eine Verführung Anderer nicht mehr zu besorgen stand. Doch entkam er wiederum und scheint in dem münsterischen Aufstande seinen Tod gefunden zu haben. — Ring's Lehre, die er verkündigt, läßt sich dahin zusammenfassen: Das von Luther, der Anfangs wohl Gottes Geist gehabt, später aber ein Teufel, ja der rechte Antichrist geworden sey, verkündigte Evangelium sey ein falsches heuchlerisch und gleißnerisches Evangelium. Die Erbsünde verdamme Niemanden, der noch nicht zur Vernunft gekommen sey und in die Sünde nicht willige. Da der Spruch 1 Mos. 3: „Welchen Tag du von dem Baume essen wirst, sollst du des Todes sterben“, von dem geistlichen Tode der Seele und nicht des Leibes zu verstehen sey, könne der Tod die Kinder um der Sünde willen nicht treffen; diese seyen vielmehr vor der Vernunft weder selig, noch unselig, sondern trügen von der Geburt guten und bösen Samen in sich. Die Sprüche der heiligen Schrift, welche das Fleisch, die Sünde und den Menschen vor Gott verdammen, seyen ebenso wenig von den Kindern gesagt, als sie auf dieselben Anwendung erleiden könnten; die Kinder werden in der Taufe dem Teufel geopfert, da Christus nicht gesagt habe, das Himmelreich ist ihrer, nämlich der Kinder, sondern solcher, die den Kindern gleich seyen; weil die Kinder vom Guten nicht abgewichen seyen, auch weder Gutes nach Böses zu unterscheiden verständen, dürfe denselben Buße und Vergebung der Sünde nicht gepredigt werden; die Kindertaufe sey eine Gotteslästerung und aus der Schrift nicht zu erweisen. Christus sey nicht natürlicherweise Gott, habe auch seine menschliche Natur nicht von Maria angenommen; nicht zur Erlösung und Bezahlung für unsere Sünde, sondern uns zum Exempel und Vorbild habe er Alles gethan und gelitten, also daß sein Leiden und Thun keinem Menschen zur Seligkeit helfe und diene, es sey denn, daß er Christo in alledem mit gleichem Thun und Leiden nachfolge. Christi Leib und Blut sey nicht im Sakrament des Altars; der Mensch könne sich durch Verläugnung und Absagung seiner Werke, der Creatur und seiner selbst, d. h. durch die ihm von Gott in der Schöpfung gegebene natürliche Kraft, zum Glauben bereiten und zum Geist Gottes kommen. — Die Schriften Ring's über die Kindertaufe scheinen spurlos verschwunden zu seyn.

S. Krohn, Geschichte der fanatischen u. enthusiastischen Wiedertäufer, vornehmlich in Niederdeutschland. Leipzig 1758. Mittheilungen aus der protestantischen Sektengeschichte in Hessen in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1858, S. 541—553, u. Jahrg. 1860, S. 272 ff. von H. Hochhuth.

Ring und Stab, s. Investitur.

Ringwaldt, Bartholomäus, geb. zu Frankfurt a. O. im J. 1530, gest. zu Langenberg in der Neumark als Prediger im J. 1598. Als geistlicher Liedersänger lebt er noch unter uns fort. Zwei seiner Lieder haben gleichen Anfang: „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Brunnquell aller Gnaden &c." und „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut, du Quelle aller Gnaden &c." Außerdem nennen wir noch: „Herr Jesu Christ, ich weiß gar wohl &c." Ein längeres Glaubenslied heißt nach den Anfangsbuchstaben seiner Verse das güldene ABC: „Allein auf Gott setz' dein Vertraun &c." Merkwürdig ist auch sein Lied wider den Pabst: „O lieben Christen, nehmet wahr in deutschen Nationen &c." Unter mancherlei Leid und Sorge singt er ein andermal: „Ach, lieben Christen, trauert nicht &c." und „Freut euch Alle, die ihr Leid tragt &c." Und wieder singt der Kreuzträger: „Es ist gewißlich an der Zeit &c."; aber welcher Christ könnte den Dank vergessen, so singt er: „O Gott, ich thu dir danken &c." — Ringwaldt's übrige Schriften, früher sehr viel gelesen, sind jetzt fast verschwunden und sind dennoch, wenn auch bis jetzt noch kein Gelehrter darauf seine Aufmerksamkeit gerichtet hat, nicht allein für die deutsche Poesie, sondern auch für die deutsche Kirchengeschichte und Theologie sehr wichtig, theils an sich nach ihrem eschatologischen Inhalte, theils als Grundlage, als Grundton zu den weiteren erbaulichen Betrachtungen, welche in ununterbrochener Succession zwei andere deutsche Liedersänger demselben Gegenstande gewidmet haben. Je mehr Ringwaldt unter dem Verderben der Welt, auch in der Christenheit, zu leiden hatte und den Schmerz darüber tief empfand, worüber er sich bereits in seiner 1585 erschienenen Schrift: „Die lauter Wahrheit" zur Warnung offen ausgesprochen hatte, desto mehr wuchs in seiner Seele die Sehnsucht nach jener Welt, aber desto dringender fühlte er auch den Beruf, die eitle Welt vor der Hölle zu warnen. So entstand seine zweite Schrift: „Christliche Warnung des treuen Eckert", die schon im Jahre 1588 vollendet war, aber nach einer weit verbreiteten und bis in die neueste Literatur fortgepflanzten Meinung erst 1591 in Hamburg gedruckt wurde, und zwar unter dem Titel: „Beschreibung des Zustandes im Himmel und in der Hellen". Die Königl. Bibliothek zu Berlin kann indessen durch den Augenschein nachweisen, daß die „Christliche Warnung des treuen Eckert, darinnen die Gelegenheit des Himmels und der Hellen sammt dem Zustande aller Gottseligen und Verdampten begriffen, allen Frommen Christen zum Trost, den verstockten Sündern aber zur Warnung in feine gute Reime gefasset. Durch Bartholomäum Ringwaldt" bereits im Jahre 1588 zu Frankfurt a. O. durch Andream Eichhorn gedruckt worden ist, und zwar mit einem Anhange geistlicher Lieder, die zum größten Theil leider vergessen sind. Die Schrift besteht in einer Parabel von dem treuen Eckert, wie er „in seiner Krankheit solle entzückt und von einem Engel in den Himmel und hernach in die Hölle geführt worden seyn, deren beider Zustand er nach seiner Erwachung den Menschen auf Erden melden solle". Ringwaldt hielt das Ende der Welt für nahe, wie vor 300 Jahren Dante; er berechnete es auf das Jahr 1684. Und wie einst Dante von seinem Ahnherrn ermahnt wird, nichts zu verschweigen (Par. XVII, 124 sqq.), so soll auch der getreue Eckert Angesichts der Höllenstrafen und der himmlischen Freuden den Zeitgenossen laut und unumwunden davon berichten. Eine solche Mahnung enthält unter Anderm auch das Lied: „Ach, lieben Christen, jung und alt &c.", welches wir in dem Berichte des getreuen Eckert finden. Es ist recht deutsch, daß nach alter deutscher Sage und dem noch gangbaren deutschen Sprüchworte der getreue Eckert als das Symbol treuer Warnung erscheint: „Der treue Eckert warnt Jedermann." Unter diesem Schilde warnt hier ein schlichter Prediger vor der Hölle und weiset in das himmlische Paradies, wie einst Dante. Und diesem Prediger und Sänger sind später zwei andere deutsche Prediger und Sänger auf derselben Bahn nachgefolgt, und zwar zwei Sänger im höheren Chor: erst Philipp Nicolai († 1608) — vgl. Bd. X. S. 331—334 — und demnächst Johann Matthäus Meyfart († 1642) — vgl. Bd. IX. S. 511—516. Es dürfte wohl an der

Zeit seyn, diese stetig auf einander folgenden eschatologischen Gesichte unserer älteren Theologen in ihrer successiven Trilogie zu näherer Beachtung, zum wirklichen Studium zu empfehlen; denn unsere Literatur ergeht sich gerade jetzt in eschatologischen Studien aller Art. Ringwaldt's Lied: „Es ist gewißlich an der Zeit ꝛc." ist aus einer älteren Nachbildung des Hymnus: „Dies irae, dies illa &c." entstanden (vgl. D. Lisco: Dies irae, dies illa. Hymnus auf das Weltgericht. Berl. 1840. S. 100 ff.). Auf das Ende der Zeit war sein Blick unabläßig so gerichtet, daß er in den Worten: Venit velox judicium, oder vielmehr aus den in diesen Buchstaben enthaltenen Zahlzeichen die Jahreszahl 1684 als das Ende der Welt herausgelesen hat. Aber er fügt auch in der seinem Buche von der lauteren Wahrheit angehängten schließlichen Vermahnung zur Buße seiner Prophezeiung die Clausel hinzu:

Doch red' ich als ein Menschenkind
Dem solche Ding' verborgen sind ꝛc. ꝛc.
Darum ich auch mit diesem Schreiben
Gar keinen Fürwitz will betreiben.

Zum weiteren Studium gehören auch Ringwaldt's Schriften.

Zur äußeren historischen Kenntniß über den Dichter nennen wir: 1) E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes ꝛc. 2. Ausg. Bd. I. S. 156 ff. — 2) E. C. G. Langbecker, das deutsch-evangelische Kirchenlied. Zur dritten Jubelfeier der Augsb. Conf. 1830. S. 201 ff. — 3) Joh. Dan. Börkel (Archidiakonus zu Eilenburg), Ehrengedächtniß evangelischer Glaubenshelden u. Sänger. Zur dritten Jubelfeier des Augsb. Bekenntn. 1830. Bd. II. S. 98. — 4) Barthol. Ringwaldt's geistliche Lieder in einer Auswahl nach den Originaltexten. Nebst einer Biographie herausgegeben von Hermann Wendebourg, Pastor coll. zu Lewe im Hildesheimischen.

C. F. Göschel.

Rinkart, Martin, zu Eilenburg geboren am 23. April 1586 als der Sohn eines Böttchers und daselbst gestorben am 8. Dez. 1649 als Archidiakonus nach 32jähriger Amtsthätigkeit in seiner Vaterstadt, welche die Zeit des 30jährigen Krieges vom Anfang bis zum Ende und bis zum Frieden ausfüllt. Früher war er in Leipzig Magister geworden und dann erst in Eisleben, später in Endeborn zum geistlichen Amte gelangt. Mit dem lutherischen Thesenjubiläum zog er in seine Vaterstadt ein, und das Jahr darauf begann der Krieg. Es war mitten in diesen Kriegesläuften, als er am 21. Febr. 1639, von dem schwedischen Kriegsobersten Dörstling hart bedrängt, da alles Bitten bei den Menschen um Verschonung der Stadt mit der auferlegten Brandschatzung von 30,000 Thalern vergeblich gewesen, in seiner Kirche eine Betstunde veranstaltete und durch das Läuten der Glocken alle Gemeindeglieder zusammenrief, um die gemeinsamen Gebete vor Gott zu bringen. Es wurde gesungen: „Wenn wir in höchsten Nöthen seyn ꝛc."; es wurde gebetet, wie aus Einem Herzen in tiefer Noth: der Erfolg war, daß die Herzen der Feinde erweicht wurden. Der Kriegsoberst ermäßigte seine Forderung von 30,000 Thalern auf 8000 Gulden, von 8000 Gulden auf 4000, zuletzt auf 2000 Gulden. Aber so verdient sich auch der Prediger Rinkart um seine Vaterstadt gemacht hat, er hat dennoch in und von ihr viel Leides erfahren, wovon wir schweigen, weil es vorüber ist. — Eben dieser Pfarrer Rinkart singt in der deutsch-evangelischen Kirche auch noch nach 300 Jahren; seine Leiden sind längst überstanden, um so fröhlicher singt er. Er ist recht eigentlich der Ambrosius der deutschen Kirche geworden. Wenn weiland der vielberühmte Bischof zu Mailand für alle nachfolgenden Jahrhunderte „Te Deum laudamus" intonirt und später der Reformator zu Wittenberg „Herr Gott, dich loben wir ꝛc." nachgesungen hatte, so hat wieder der Eilenburger Prediger für alle folgenden Zeiten „Nun danket Alle Gott mit Herzen, Mund und Händen ꝛc." angestimmt, so daß es noch bis zur Stunde fort und fort nachhallt. Ueber dieses Lied hat später Martyni Laguna eine literarisch sehr beachtungswerthe Abhandlung geschrieben, welche wir in Tzschirner's Magazin für christliche Prediger

(Bd. 2) finden. Von seinen Liedern nennen wir außerdem noch: „Ach Vater, unser Gott etc.“; „Hilf, Herr, in allen Dingen etc.“; „Lobe, lobe meine Seele etc.“

Von Rinkart's übrigen sehr zahlreichen Schriften hat sich leider nur wenig erhalten. Dahin gehört unter Anderm:

1) Monetarium seditiosum, oder Tragödie von Thomas Münzer. Lips. 1625. — Eine Gedächtnißschrift nach 100 Jahren.
2) Jubel-Comödie von Cusano, einem deutschen Cardinal, der 1452 vom Augsburger Reichstage geweissagt. 1630. (Vgl. Bd. III. S. 211 ff.)
3) Evangelischer Triumphgesang und jubelfreudiger Nachklang von der lutherischen Debora: Lobet den Herrn, daß Israel frei geworden (Richt. 5, 1.). — Anno, quo merito eXVLIn aerVMnis JVbilat ipse Deo. 1530.
4) Katechismus-Wohlthaten und Lieder. 1645.
5) Kirchen-Jubeljahr, Wohlthaten, Gedenkring und große Katechismusfreude. 1645.

Martyni's oben genannte Schrift enthält zugleich Mittheilung aus einer von Rinkart hinterlassenen Handschrift: „Mathematischer Gedankenrink“.

Rinkart liegt nunmehro seit 210 Jahren in der Eilenburger Stadtkirche begraben, wo zu seinem Andenken auch sein Bildniß aufgestellt wurde mit der Inschrift:

Der Rinkart seinen Rink getrost und unverdrossen
Hat viermal siebenmal, doch gänzlich nicht, beschlossen;
Bis er den Friedensschluß und diesen Chor besang:
Er sang und singet noch sein ewig Leben lang.
Von anno 1617 bis anno 1650.

Hiernach scheint das Todesjahr ein Jahr später zu fallen, als oben angegeben ist, und darauf scheint auch die Zahl der Lebensjahre, die Rinkart nicht ganz erreicht hat, viermal sieben und siebenmal vier, hinzudeuten.

Näheres über Rinkart enthalten folgende Schriften: 1) M. Martin Rinkart nach seinem äußern Leben und Wirken. Von Louis Plato, Professor der Philosophie zu Leipzig. Mit Rinkart's Bildniß. Leipzig 1830. — 2) Ehrengedächtniß evangelischer Glaubenshelden und Sänger. Zur dritten Jubelfeier der Uebergabe des Augsb. Bekenntnisses. Von J. D. Vörkel, Archidiakonus zu Eilenburg. Leipzig 1830. Bd. II. S. 21 ff. 127 ff. — 3) Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges. Von E. E. Koch. 2. Ausg. Bd. I. S. 144 ff. Bd. IV. S. 567 ff. C. F. Göschel.

Ritschl, Georg Karl Benjamin, wurde am 1. November 1783 zu Erfurt als das zwölfte Kind des Pastors an der Augustinerkirche M. Georg Wilh. Ritschl geboren. Er empfing seine Vorbildung auf der Augustiner-Parochialschule und von Ostern 1794 bis 1799 auf dem evangelischen Rathsgymnasium seiner Vaterstadt. Als ein schwacher und gebrechlicher Knabe wurde er von den jugendlichen Spielen und Leibesübungen mehr zurückgehalten, als auf dieselben hingewiesen, suchte aber und fand von früh an Ersatz in der fleißigen Ausbildung seiner musikalischen Anlagen. Er lernte Klavier und Orgel spielen, zuletzt von dem Organisten Kittel, dem letzten Schüler Joh. Seb. Bach's, erhielt Unterricht im Singen, und benutzte die vielfache Gelegenheit der Kirchenmusiken in den evangelischen wie in den katholischen Kirchen seiner Vaterstadt, seine musikalischen Kenntnisse zu erweitern und seine Fertigkeit im Gesang zu entwickeln. Für seine spätere Laufbahn ist ihm seine allseitige und solide musikalische Ausbildung nicht nur im Allgemeinen höchst förderlich gewesen, sondern auch im Besonderen durch die von Jugend auf geübte Anwendung derselben auf die Zwecke des kirchlichen Cultus. Auf die Wahl seines zukünftigen Berufes hat aber die künstlerische Betheiligung des Knaben an dem evangelischen wie an dem katholischen Gottesdienste nicht ohne Einfluß bleiben können, und die confessionelle wie die politische Stellung Erfurts bot demselben eine umfassende Anschauung kirchlicher Verhältnisse dar. An der Kirche, bei der sein Vater das Amt verwaltete, hafteten die lebendigen Erinnerungen an Luther's innere

Kämpfe; die Zelle Luther's, welche noch heute erhalten ist, in deren nächster Nähe Ritschl aufwuchs, war die Geburtsstätte der Reformation. Die Mehrzahl der Bewohner Erfurts bekannte sich zu derselben; aber die Stadt stand nicht nur unter der Herrschaft von Kurmainz, die durch den Coadjutor von Dalberg als Statthalter vertreten wurde, sondern schloß auch die alte katholische Universität in sich, an welcher die Theologen der Augsburgischen Confession zwar Lehrstühle, aber keine Fakultäts- und Corporationsrechte gewonnen hatten. Wenn nun auch in Ritschl's Jugendzeit allgemeine Toleranz den Gegensatz der Confessionen in seiner Vaterstadt ziemlich ausglich, so war doch das äußere Uebergewicht des katholischen Wesens geeignet, dem Pfarrerssohn die heimischen Erinnerungen an die Reformation theuer zu machen, durch die er sich auf den Beruf seines Vaters hingewiesen sah. — Als Ritschl zu Ostern 1799, noch nicht sechzehnjährig, die Universität bezog, hatte er zwar den Anforderungen des Gymnasiums genügt, ja sich auch vor Anderen ausgezeichnet; aber bei dem niedrigen Stande der Lehrmittel jener Anstalt war Ritschl, wie er selbst bekennt, zum Universitätsstudium nur mangelhaft vorbereitet. Erst in dem mehrjährigen Schulamte, das er später bekleidete, hat er die Veranlassung gehabt, und mit um so größerer Anstrengung es dahin gebracht, die Lücken seiner Gymnasialbildung auszufüllen. Das theologische Studium, das Ritschl zwei Jahre in Erfurt und darauf $1\frac{1}{2}$ Jahr in Jena unter Griesbach, Paulus, Schmidt betrieb, führte ihn zu rationalistischen Ueberzeugungen, doch ohne daß er von einem seiner Lehrer einen erheblichen Einfluß auf seine Geistes- und Karakterbildung erfahren hätte. Daher ist es zu erklären, daß er in unmerklicher Weise zur positiven Theologie überführt wurde, sowie er einen Boden reicherer und tieferer Geistesinteressen fand, als ihm in seinem engeren Vaterlande geboten werden konnte. Denn nachdem er gegen das Ende des Jahres 1802 von dem Erfurter Ministerium pro candidatura geprüft, und die Erlaubniß zum Predigen erhalten hatte, siedelte er im Anfang des Jahres 1804 mit dem als Direktor des Gymnasiums zum grauen Kloster berufenen Bellermann, als Hauslehrer von dessen Kindern, nach Berlin über. Hier öffnete sich für ihn alsbald eine öffentliche Laufbahn, die ihn in den anregenden Verkehr mit vielen ausgezeichneten Männern brachte, daneben aber war es die Musik, der er einen großen Theil seiner freundschaftlichen Verbindungen verdankte, und welche dadurch mittelbar einen nicht unbedeutenden Einfluß auf seine späteren Lebensverhältnisse geübt hat. Ritschl wurde im Herbst 1804 von Bellermann unter die Mitglieder des Seminars für gelehrte Schulen aufgenommen, und in dieser Eigenschaft auch mit Unterricht am Gymnasium beschäftigt. Dies gab Veranlassung, daß er im Winter 1807—1808 im Gymnasium Singunterricht zu ertheilen begann, eine Neuerung, welche Anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, jedoch durch Ritschl's Beharrlichkeit und den ihm entgegenkommenden Eifer der Schüler durchgesetzt wurde, und welche die Einführung des bezeichneten Lehrgegenstandes zunächst in den Gymnasien Berlins, dann allmählich in weiteren Kreisen zur Folge gehabt hat. Im Herbst 1807 hatte übrigens Ritschl wieder begonnen zu predigen, nachdem seine Licenz vom Oberconsistorium bestätigt worden war. Demnach bewarb er sich, obgleich inzwischen zum Collaborator, dann zum Subrektor an der mit dem Gymnasium zum grauen Kloster combinirten Kölnischen Schule ernannt, im J. 1810 um die dritte Predigerstelle an der St. Marienkirche in Berlin. Die Wahl des Magistrats traf ihn, und am 1. Juli desselben Jahres ward er von dem Probste Hanstein in das Predigtamt eingeführt, welches er an jener Kirche fast 18 Jahre lang mit bedeutendem Erfolge und reichem Segen verwaltet hat. Von Anfang an waren Ritschl's Predigten von zahlreichen Zuhörern besucht, welche von der edlen Einfachheit ihres evangelischen Inhaltes und von der würdevollen Ruhe des Vortrages angezogen wurden, und auf Personen aller Stände erstreckte sich die Einwirkung der Predigt und des Confirmandenunterrichts Ritschl's gleichmäßig. Wenn es auch bei seinem ersten Auftreten in Berlin nicht an Zeugen der evangelischen Wahrheit auf den dortigen Kanzeln fehlte, so nahm doch die evangelische Predigt durch ihn einen neuen Aufschwung, und

namentlich ist nicht zu verschweigen, daß Ritschl's Muster auf viele Studirende der Theologie eingestandenermaßen einen bestimmenden Einfluß zur Gestaltung ihrer Predigtweise ausgeübt hat. Das Gleichmaß, welches sein Wesen durch alle Altersstufen behauptete, gestattet es, eine Beurtheilung seiner homiletischen Art, welche uns von einem Beobachter der späteren Wirksamkeit Ritschl's zugegangen ist, auch auf seine amtliche Thätigkeit in Berlin anzuwenden. „Seine Predigten waren nicht, was man heutigen Tages geistreich, piquant und originell zu nennen pflegt, sie enthielten nicht verdeckte Anspielungen auf Zustände, die man nicht offen angreifen, aber auch nicht unberührt lassen will, sie behandelten nicht die sogenannten Zeitfragen, sie drängten auch nicht weder durch Drohung, noch durch Rührung auf vorübergehende Erweckungen; aber sie sprachen frei, deutlich und rückhaltlos aus, was ihnen die heilige Schrift als Inhalt darbot, und beantworteten mit aller Würde und Milde, aber mit der auf dem Worte Gottes gegründeten Festigkeit die Frage des heilsbedürftigen Herzens: was soll ich thun, daß ich das ewige Leben gewinne? Seine Predigten waren durchdacht, mit Sorgfalt ausgearbeitet, mit Fleiß memorirt. Er, dem das Wort zu Gebote stand, wie Wenigen, hätte es nicht gewagt, — nicht etwa aus Furcht vor den Menschen, sondern um des Gewissens willen und aus Achtung vor der christlichen Gemeinde — seine Zuhörer der Gefahr auszusetzen, hinnehmen zu müssen, was der Augenblick bietet. Seine Predigten waren wahr, und hatten nie die Ehre des Redners zum Zweck. Nie enthielten sie Hinweisungen auf ihn selbst, oder suchten den Eindruck auf die Zuhörer durch besondere Mittel zu erreichen. Vor aller Effekthascherei bewahrte ihn ebenso sehr die völlige Hingabe an den Inhalt der heiligen Schrift und an den Zweck des Predigtamtes, wie der feine und richtige Takt, der alle Aeußerungen seines Lebens regelte, und der aus der tiefsten Achtung der Eigenthümlichkeit der Anderen hervorging. Die Form der Rede, Diktion, Deklamation, Gestikulation, Aussprache waren einfach, und wenn man sich dieses Ausdruckes bedienen darf, vollendet. Die Sätze waren abgerundet, die Betonung nicht markirt aber richtig, die Bewegungen würdig; er versprach sich nie. Er schrieb nicht von der Tugend der Beredtsamkeit, aber er übte sie. Ein ernstes Streben in jüngeren Jahren, eine lange Gewohnheit in späteren hatten sie ihm zu eigen gemacht". Eine nicht minder nachhaltige Einwirkung übte Ritschl durch seinen Confirmandenunterricht. Auch auf diesem Felde seiner amtlichen Thätigkeit ergänzten sich die katechetische Meisterschaft und die aller Absicht des Imponirens fremde Würde seiner christlichen und pastoralen Persönlichkeit, zu dem Erfolge, sowohl die Gemüther der Jugend für eine feste evangelische Ueberzeugung zu gewinnen, als auch deren Pietät für das ganze Leben an sich zu fesseln. Mit der größten Treue pflegte er ferner die Beziehungen zu denen, die seine seelsorgerische Thätigkeit bedurften und suchten, und für seine segensreiche Wirksamkeit in dieser Hinsicht bürgt die gegenseitige Anhänglichkeit, die zwischen vielen Gliedern seiner Berliner Gemeinde und ihm Bestand behielt, auch nachdem er schon längst dieselbe hatte verlassen müssen. — Als 1816 die Consistorien in den preußischen Provinzen wiederhergestellt wurden, wurde Ritschl zu seiner Ueberraschung zum Mitgliede des für die Provinz Brandenburg in Berlin errichteten Consistoriums, zunächst als Assessor, darauf 1817 als Rath ernannt. Diese kirchenregimentliche Stellung bot ihm die Vorbereitung zu seinem späteren viel umfassenderen Berufe. Bei der überwiegend bureaukratischen Wirksamkeit der neuen kirchlichen Behörde waren es zunächst nur die Examina der Candidaten, durch welche der Ernst und das Geschick Ritschl's in der Leitung kirchlicher Angelegenheiten eine gewisse öffentliche Geltung gewann. August Neander, mit welchem Ritschl bei dieser Funktion in engere collegialische Gemeinschaft trat, hat in der Dedikation des fünften Bandes seiner Kirchengeschichte auch dem Verdienste, das sich Ritschl durch seine Candidatenprüfungen erwarb, ein Denkmal gesetzt; und die Doktorwürde, welche ihm die theologische Fakultät am 16. November 1822 verlieh, galt vornehmlich der Anerkennung seiner bei jenem Geschäfte an den Tag gelegten theologischen Tüchtigkeit. Auf den Namen eines gelehrten Theologen hat Ritschl

keinen Anspruch gemacht; aber er hat sich eine umfassende Kenntniß von der gleichzeitigen Entwickelung der Theologie und ein sicheres Urtheil über den Werth ihrer einzelnen Erscheinungen trotz seiner heterogenen Amtsgeschäfte anzueignen verstanden, und Sinn wie Fähigkeit, auch verwickelten Forschungen zu folgen, hat er bis an sein Lebensende bewahrt. In die Zeit der Wirksamkeit Ritschl's in Berlin fällt seit 1818 noch seine Betheiligung an der Abfassung des Berliner Gesangbuches, welches 1829 erschien, als er schon Berlin verlassen hatte (vgl. Schleiermacher's Sendschreiben an Ritschl über das neue Berliner Gesangbuch, 1830; Werke, zur Theol., 5. Bd.). Sein Antheil an diesem Werke läßt sich nur insoweit bestimmt abmessen, als er die musikalischen Rücksichten bei der Bearbeitung der einzelnen Lieder vorzugsweise vertreten hat. Sofern die Ansprüche der allgemeinen Geschmacksbildung auf die Neugestaltung vieler Lieder in diesem Gesangbuche eingewirkt haben, war Ritschl wenigstens in späteren Jahren der Ueberzeugung, daß das Gesangbuch von den Mängeln einer Uebergangserscheinung nicht frei sey. — Im März 1827 empfing Ritschl von dem Minister von Altenstein den Antrag, das Amt des Generalsuperintendenten von Pommern zu übernehmen, und nachdem er sich dazu bereit erklärt hatte, wurde er unter dem 27. August 1827 vom Könige zum Bischof der evangelischen Kirche, Generalsuperintendenten von Pommern, Direktor des Consistoriums und erstem Prediger an der Schloßgemeinde in Stettin ernannt. Wegen des nöthigen Neubaues der Amtswohnung trat aber Ritschl diese Aemter erst im Frühling 1828 an, in denen er über 26 Jahre mit segensreichem und unvergeßlichem Erfolge für die evangelische Kirche Pommerns gewirkt hat. Eine erhebliche Unterbrechung erlitt seine amtliche Thätigkeit nur durch eine Mission in St. Petersburg vom September 1829 bis zum Mai 1830 zu dem Zwecke, um an der Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung für die evangelische Kirche des russischen Reiches Theil zu nehmen. Die zu der 1832 erschienenen Kirchenordnung gehörige, nach dem Vorbilde der alten schwedischen Gottesdienstordnung entworfene „Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche" ist wesentlich Ritschl's Werk. Wenn es nun darauf ankommt, ein Bild der Wirksamkeit Ritschl's für die evangelische Kirche Pommerns zu entwerfen, so ist seine Thätigkeit als einflußreichstes Mitglied des Consistoriums und als Generalsuperintendent zu unterscheiden. In den Funktionen des letzteren Amtes genoß er eine nur von Verantwortlichkeit gegen das Ministerium begleitete Selbstständigkeit; im Consistorium aber war er an die Bedingungen des collegialischen Zusammenwirkens gebunden. An der Spitze dieser Behörde standen bis 1847 die aufeinander folgenden Oberpräsidenten der Provinz, und mit Ausnahme der kurzen Amtsführung des in hohem Alter noch lebenden Herrn von Schönberg (1831—34) hatte Ritschl vielmehr Hemmung der kirchlichen Aufgaben durch diese weltlichen Vorgesetzten zu bekämpfen, als Unterstützung derselben durch sie zu erfahren. Die 1847 erfolgte Ernennung eines eigenen Consistorialpräsidenten aber nöthigte ihm den Kampf gegen die neulutherischen Tendenzen im Collegium auf, um den Boden zu bewahren, auf welchem er seit 20 Jahren zur Aufrichtung des kirchlichen Wesens in Pommern gewirkt hatte. Mit seinem Eintritte in das Consistorium dieser Provinz begann sich eine neue belebende Kraft in der Behörde selbst geltend und den Geistlichen wie den Gemeinden wahrnehmbar zu machen. In den vorkommenden Disciplinarfällen wurde statt der Theilnahme für die betheiligten Personen das Wohl der Gemeinden in den Vordergrund gestellt. Den Geistlichen kam es bald zum Bewußtseyn, daß sie mit einer Behörde zu thun hatten, welche höhere Zwecke kräftig verfolgte, und ihre Mitwirkung zu denselben zuversichtlich in Anspruch nahm. Kirchliche Institutionen, welche in Verfall gekommen waren, wie die öffentlichen Katechisationen der Jugend und die Katechismusübungen der Erwachsenen wurden wieder in Aufnahme gebracht; die Synodalversammlungen der Geistlichen in regelmäßigen Gang gesetzt und auf die Förderung des wissenschaftlichen Strebens, sowie der brüderlichen Eintracht im Amte hingelenkt. Die Candidatenprüfungen nahm Ritschl zu einheitlicher Behandlung in seine Hand und scheute keine Mühe, um durch sie die theologische Bil-

dung der pommerschen Geistlichkeit in angemessener Weise zu heben. In die Zeit seiner Wirksamkeit im pommerschen Consistorium fallen die wesentlichsten Maßregeln zur Einführung der Union der evangelischen Landeskirche Preußens. Diese Aufgabe entsprach seinem theologischen und kirchlichen Standpunkte, und deshalb konnte er willig und freudig auf dieselbe eingehen; er hat sie mit aller Besonnenheit gefördert, mit voller Achtung vor dem freien Entschluß der Gemeinden, ohne irgend eine Maßregel des Zwanges in Bewegung zu setzen. Nach höherer kirchenregimentlicher Anordnung galt die Annahme des Ritus des Brodbrechens im Abendmahle als Erklärung des Beitrittes der Gemeinden zur Union. Thatsache ist es nun, daß nach den eingegangenen Berichten fast alle Gemeinden der Provinz Pommern in dieser Weise die Union vollzogen haben; Thatsache ist es ferner, daß die nicht beigetretenen ohne alle Anfechtung geblieben sind. Aber die Einführung der Union und der Agende hatte in verschiedenen Gegenden Pommerns im Anfang der dreißiger Jahre altlutherische Gegenbewegungen und Separationen zur Folge, deren Behandlung den landeskirchlichen Behörden unglaublich viel Schwierigkeiten bereitete, bis die Concessionirung der Altlutheraner von 1845 die streitenden Mächte auseinandersetzte. Auch in diesen Verhältnissen hat das Consistorium von Pommern alle Milde und Vorsicht angewandt, um die Gewissen nicht zu zwingen. Es darf aber wohl als beglaubigte Thatsache ausgesprochen werden, daß in Pommern wenigstens durchaus nicht eine ächte Tradition lutherisch-kirchlichen Lebens in den Gemeinden sich zur Opposition gegen Union und Agende zusammenraffte, sondern daß dieselbe ihre Wurzeln in der methodistischen Erweckungspredigt einiger Geistlichen hatte, daß die durch die Union und die Agende scheinbar bedrohte lutherische Abendmahlslehre den methodistisch angeregten Separatisten wegen ihres sinnlichen Anstrichs theuer wurde, und daß ihr principielles Mißtrauen gegen alle Anordnungen des staatlichen Kirchenregimentes aus der ungesunden Spannung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit entsprang, welche den Sektirern eigen ist, und welche ihnen Alles als Welt erscheinen läßt, was nicht die ihnen geläufigen Merkmale vom Reich Gottes an sich trägt. Aber indem nun die Geistlichen die Aufgabe hatten, die Verbreitung dieses altlutherischen Separationsgelüstes zu hemmen, und zum Zwecke des Kampfes dagegen sich in die lutherische Dogmatik hineinstudirten, erwuchs hieraus unter der Bedingung theologischer Beschränktheit und hierarchischen Gelüstes nach Unabhängigkeit von der Provinzialbehörde, aber auch unter dem Einfluß politisch-religiöser Parteiinstinkte die viel gefährlichere neulutherische Bewegung unter der pommerschen Geistlichkeit namentlich seit 1848. Die Bildung eines Vereines von Geistlichen zum Zwecke der Agitation gegen die Union erfüllte Ritschl nicht bloß deshalb mit Kummer und Schmerz, weil die obersten Kirchenbehörden der Bewegung nicht steuerten, und weil dieselbe im Consistorium selbst Gönner besaß, sondern auch weil Mangel an Muth und fester Gesinnung dem Treiben der neulutherischen Agitatoren freien Spielraum gaben und den Schein ihrer Auktorität vergrößerten, und weil juristischer Fanatismus und Impietät auch bei Solchen an den Tag trat, denen er als Gehülfen an der evangelischen Union vertrauen zu dürfen gehofft hatte. Solche Erfahrungen haben dem Bischofe seine letzten Amtsjahre vielfach verbittert, sie haben aber weder seinen Muth noch seine Milde und Gerechtigkeit wankend zu machen vermocht. — Die Stellung, welche Ritschl als Generalsuperintendent der Provinz einnahm, ist dagegen durchgehends die Quelle hoher Befriedigung für ihn gewesen. Die Visitationen, die er in diesem Amte regelmäßig mit der größten Treue und Sorgfalt ausführte, erhielten ihn in einer steten und einigen persönlichen Beziehung zu allen Geistlichen. Dieselbe wurde so viele Jahre hindurch schon bei den Prüfungen der Candidaten begründet. Keiner derselben wurde entlassen, ohne daß er von dem Bischofe auf die wahrgenommenen Lücken in seinen Kenntnissen und die an den Tag getretenen Bedürfnisse seiner Karakterentwickelung aufmerksam gemacht wurde. Die Ordinationen gaben Veranlassung zu besonderen Rathschlägen für die Amtsführung, und in den Ordinationsreden verstand Ritschl in unvergeßlicher Weise den Ernst und die Treue der

jungen Geistlichen anzuregen und sie für ihren heiligen Beruf zu begeistern. Mit scharfem Gedächtniß und mit durchdringender Würdigung einer jeden Eigenthümlichkeit verfolgte Ritschl jeden Einzelnen in seiner amtlichen Laufbahn, und war stets bereit seine väterliche Sorge in Rath, Trost und Ermunterung, aber auch, wo es nöthig war, in ernster wenn auch immer humaner und leidenschaftsloser Rüge auszuüben. Gegenüber den Patronen, Adeligen, wie Communalbehörden hat er die Würde seines kirchlichen Amtes stets in dem richtigen Maße darzustellen und jede Zudringlichkeit, ohne zu verletzen, abzuwehren gewußt. In den Jahren 1853 und 1854 hat er sich zweimal den vom evangel. Oberkirchenrath angeordneten General-Kirchenvisitationen unterzogen, und hat sie mit der Besonnenheit und dem Takte geleitet, der seine ganze Amtsführung ausgezeichnet hat. — Ritschl sah im J. 1854 dem Ablauf einer 50jährigen öffentlichen Thätigkeit im Schul- und Kirchenamte entgegen, nachdem er schon 1852 die Vollendung seiner 25jährigen Amtsthätigkeit in Pommern unter der dankbaren und ehrenvollen Theilnahme der Geistlichkeit dieser Provinz gefeiert hatte; und wenn er auch im Alter von 70 Jahren noch über den vollen Umfang seiner geistigen Kräfte verfügte, so sah er doch seinem Amte neue Aufgaben zugemuthet, denen er seine körperlichen Kräfte nicht mehr gewachsen glaubte, und fürchtete andererseits, daß ihn die Abnahme seiner geistigen Tüchtigkeit überraschen könnte, ehe er dieselbe gewahr würde. Er entschloß sich also, beim Könige die Entlassung von seinen Aemtern für den 1. Oktober d. J. nachzusuchen, die ihm in ehrenvoller Weise ertheilt wurde. Seinen Wohnsitz nahm er von diesem Zeitpunkt in Berlin, wo ihm ein großer Kreis von Freunden mit alter Anhänglichkeit entgegenkam. Er sollte jedoch noch nicht des Dienstes der evangelischen Kirche müßig gehen. Im Anfang 1855 berief ihn der König als Ehrenmitglied in den evangelischen Oberkirchenrath. In dieser Funktion fand er in den letzten Jahren seines Lebens nicht nur die Gelegenheit, seine reiche Erfahrung in der Kirchenleitung in einem umfassenderen Wirkungskreise zu verwerthen, sondern auch sein Interesse an kirchlichen Geschäften fortgesetzt lebendig zu erhalten. Wie er also bis zum letzten Augenblicke seines Lebens fortgefahren hat, der evangelischen Landeskirche Preußens seinen Rath und seine Dienste zu leihen, so ist er durch diese Dienste vor der Abstumpfung bewahrt worden, welche einem von jeher thätigen Arbeiter im Ruhestande droht. Denn die pünktlichste Thätigkeit und die überlegteste Ordnung in allen Geschäften hat es Ritschl von jeher möglich gemacht, so Umfassendes zu leisten. Aber freilich wartete er nicht auf die günstige Stimmung zur Arbeit, sondern er rechnete es zu seiner Pflicht, die günstige Stimmung zu den Amtsgeschäften zu haben, und er wußte, daß sie der gewissenhaften Anstrengung auf dem Fuße folgt. So hat er Vieles zu beschaffen vermocht, ohne jemals auch nur den Schein der Vielgeschäftigkeit zu erwecken, aber auch ohne jemals auf Kosten seines Berufes an sich ganz löbliche Beschäftigungen sich zuzumuthen. Diese äußere Zucht und Selbstbeschränkung war ihm ein Mittel des inneren Gleichgewichtes, der ruhigen Würde, die seine ganze Erscheinung auszeichnete, und die darum seinem Amte so vollkommen entsprach, weil sie in der tiefsten und aufrichtigsten Demuth wurzelte. Darum aber hat er nicht nur so viele Verehrung und Liebe geerntet, sondern er hat dieselbe auch mit Liebe, Milde und Gerechtigkeit zu erwidern vermocht. Sein Seelsorger in den letzten Jahren (Stahn, Worte der dankbaren Erinnerung an Ritschl, Berlin 1858) hat mit treffendem Wort es ausgesprochen, daß seinem Wesen das Zeichen der christlichen Humanität aufgeprägt gewesen sey, und in diesem Zeichen findet auch der Segen seiner kirchlichen Wirksamkeit die Gewähr ihrer Fortdauer. Ritschl starb nach kurzer Krankheit am 18. Juni 1858. Diese Darstellung seines Lebens ist nach Aufzeichnungen von Ritschl's eigener Hand und nach gütigen Mittheilungen von Männern, die ihm amtlich nahe gestanden haben, verfaßt von seinem jüngsten Sohne **Albrecht Ritschl.**

Ritter, Erasmus, Reformator Schaffhausens. Aus Bayern gebürtig, hatte er sich namentlich in Rothweil durch sein Predigttalent ausgezeichnet, und wurde von dort aus 1522 von den Gegnern der Reformation nach Schaffhausen berufen, um dem

Sebastian Hofmeister einen gelehrten Gegner gegenüber zu stellen. Ritter eiferte wirklich anfänglich mit großem Ungestüm gegen die neue Lehre in deutschen Predigten; aber bald wurde er durch die Schriftgründe, welche Hofmeister ihm entgegenhielt, selbst tiefer in das Studium der Schrift eingeführt und von ihr überwunden. Nun sprach er frei die erkannte evangelische Wahrheit aus, zu deren Unterdrückung er gekommen war, und sein Uebertritt übte auf die Befestigung der Reformation in Schaffhausen den günstigsten Einfluß aus. Ritter trat mit großer Vorsicht und Mäßigung auf und heirathete erst im J. 1529 die Schwester des Schaffhauser Abtes. Sein College Hofmeister war wegen seines Eiferns und Drängens verbannt worden; dagegen ward im Jahre 1528 der St. Galler Prediger Benedikt Burgauer berufen, mit dem der streng der zwinglischen Lehre zugethane Ritter bald in ärgerlichen Zwist gerieth. Letzterer beschwerte sich über Burgauer, daß sich dieser an einige sogenannte Große hänge, Burgauer, daß Ritter allzusehr die Gunst des Volkes suche. Am Ende erschien es gerathen, beide Prediger mit einander zu entlassen, und Ritter wandte sich jetzt nach Bern; aber auch hier warteten seiner neue Kämpfe. Mit Zwingli war er in einem herzlichen Briefwechsel gestanden. — Ueber sein Lebensende suchten wir vergeblich nach Nachrichten.

Pressel.

Ritterorden, geistliche, f. Bd. IX. S. 681 und die besonderen Artikel.

Rituale Romanum. Für den Cultus der römisch-katholischen Kirche waren nach und nach verschiedene Ritualbücher (ordines Romani) erschienen (f. den Art. „Ordo Romanus" Bd. X. S. 693 f). Seit dem Tridentinischen Concil (vgl. sess. XXV. de indice librorum) nahmen die Päbste besonders darauf Bedacht, der kirchlichen Einheit durch allgemeine Ritualien Vorschub zu thun („ut Catholica Ecclesia in fidei unitate ac sub uno visibili capite beati Petri successore Romano Pontifice congregata, unum psallendi et orandi ordinem . . . . teneret" etc.). Zu dem Behufe publicirte Pius V. das Breviarium und Missale Romanum, Clemens VIII. das Pontificale und Ceremoniale (f. die betr. Artikel). Diesem Vorgange folgte Paul V., indem er einigen Cardinälen den Auftrag gab, aus den älteren Ritualien, vorzüglich dem des ehemaligen Cardinals Julius Antonius (tit. Sanctae Severinae) ein neues für die Seelsorger auszuarbeiten und dasselbe unter dem Namen: Rituale Romanum a 16. Juni 1614 publicirte (vgl. das demselben vorgedruckte Breve), mit dem Befehle, daß sich alle Pfarrer und höheren Kleriker desselben bei ihren Funktionen bedienen sollten. Die im Rituale behandelten Gegenstände sind: die von dem Pfarrer zu verwaltenden Sakramente und Sakramentalien, Processionen, Formulare für die Eintragung in die Kirchenbücher u. dgl. m. Seit der Einführung des Rituale Romanum verschwanden allmählich die früher in einzelnen Diöcesen üblichen Ritualbücher, doch erfolgten besondere Bearbeitungen, namentlich für die Kirchen in Rom selbst (f. Jos. Catalani sacrarum caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. Rom. Ecclesiae libri tres. Rom. 1750. 2 vol. Fol.) **H. F. Jacobson.**

Robinson, Stifter der Independenten, f. Independenten.

Rochelle, Confession von La —, f. Französisches Glaubensbekenntniß.

Rock, der heilige, in Trier, f. Trier.

Rock, Joh. Friedr., f. Inspirirte (Bd. VI. S. 702).

Rockyczana, f. Hussiten.

Rodigast, M. Samuel, geb. am 19. Okt. 1649 zu Gröben, einem Dorf bei Jena in Thüringen. Von der Schule zu Weimar wanderte er zur Universität in Jena, wo er später Magister und Adjunkt wurde. Im J. 1680 wurde er Conrektor an dem Gymnasium zum grauen Kloster in Berlin, im J. 1698 Rektor daselbst; den Ruf zu einer Professur in Jena für Logik und Metaphysik hatte er abgelehnt. In Berlin war er mit Ph. J. Spener in den engsten Verhältnissen; erst der Tod trennte, aber auf kurze Zeit: Spener starb am 5. Februar 1705 und Rodigast folgte ihm am

19. März 1708. — Daß übrigens der Schulrektor Rodigast auch hier seine bescheidene Stelle findet, hat seinen Grund in dem Interesse der Hymnologie; denn wenn es jetzt mitten in den unruhigen Gährungen der Zeit zu dem Segen der gegenwärtigen Tage gehört, daß das geistliche Lied, als das besondere Pfund unseres Vaterlandes, wieder unter uns erwacht ist, so muß auch M. Rodigast genannt werden, weil er, und zwar im Anfang seiner Laufbahn, als Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Jena, vor seiner Berufung nach Berlin, im J. 1675 ein Lied gesungen, ein einziges, welches aber, wie gesagt worden ist, „viele hundert andere Lieder aufwiegt". Es ist das Lied: „Was Gott thut, das ist wohlgethan ꝛc." Das Lied ist wie ein Nachklang zu dem Gesange seines thüringischen Landsmannes G. Neumark: „Wer nur den lieben Gott läßt walten ꝛc." Die Geschichte des Kirchenliedes hat viel von den wunderbaren Wirkungen des Rodigast'schen Liedes zu erzählen; hier sey nur erinnert, daß es ein Lieblingslied des hochseligen Königs Friedrich Wilhelm III. von Preußen war, daß bei seinem Leichenbegängnisse am 11. Juni 1840 die Trauermusik in der Melodie dieses Liedes bestand, und daß in Magdeburg Bischof Dräseke eine seiner beiden gedruckten Predigten über dieses Lied gehalten hat. **C. F. Göschel.**

Röhr (Johann Friedrich) — der kirchlich-praktische Repräsentant des vulgären Rationalismus — war geboren den 30. Juli 1777 zu Roßbach bei Naumburg a. d. Saale. Der Sohn eines Schneidermeisters und zu des Vaters Gewerbe bestimmt, besuchte er die Dorfschule, wo ein invalider Soldat das Regiment führte. Zufällig kömmt er hier neben einen Knaben zu sitzen, der, von seinen Eltern zur Gelehrtenlaufbahn bestimmt, nicht Fähigkeit genug besitzt, sich in des alten Corporals Latinität zu finden. Der gewecktere Röhr, obschon kein gelernter Lateiner, wird sein Mentor. Dadurch erregt er des Schulinspektors Aufmerksamkeit, welcher (es war der Pfarrer von Großjena) von nun an unentgeltlich ihm lateinischen Unterricht ertheilt. Von seinem unbemittelten Vater wird er dann versuchsweise auf 2 Jahre nach Schulpforta gebracht. Seinem Wunsche, sich der Wissenschaft zu widmen, welcher an des Vaters Mittellosigkeit zu scheitern droht, kommt der Großtante Vermögen zu Statten, welches ihm mit der ausdrücklichen testamentarischen Bestimmung zufällt, daß es verstudirt werden solle. So über alle Verlegenheiten rasch hinausgehoben, bezieht Röhr 1796 die Universität Leipzig, um Theologie zu studiren. Er hört bei Platner und Keil und beschäftigt sich mit der Kant'schen Philosophie. Nachdem er vor Reinhard sein Candidatenexamen bestanden hat, wird er durch dessen Empfehlung Hülfsprediger an der Universitätskirche in Leipzig, dann Collaborator in Pforta (1802). Hier treibt er die neueren Sprachen, besonders Englisch, wie seine „Tabellarische Uebersicht der englischen Aussprache" (Leipz. 1803) davon Zeugniß gibt. Collegialische Zerwürfnisse, namentlich mit Ilgen, verleiden ihm die geliebte Fürstenschule, welche er, 1804 zum Pfarrer von Ostrau bei Zeitz ernannt, später nie wieder betreten hat. Sechszehn Jahre lang lebte er als einfacher Landpastor auf der einträglichen Patronatsstelle. Da, im J. 1820, nach dem Tode des Generalsuperintendenten Dr. Krause, ergeht an ihn der Ruf als Oberpfarrer nach Weimar. Das Staatsministerium fügte dazu die Würde eines Oberhofpredigers, Oberconsistorial- und Kirchenrathes und Generalsuperintendenten für das Fürstenthum Weimar, seit 1837 auch die eines Vicepräsidenten des neuorganisirten Landesconsistoriums. Mit dem theologischen Doktorate ehrte ihn Halle. Außer seiner pfarramtlichen Thätigkeit lagen in seinem Geschäftskreis die Generalvisitationen, Examina, Inspektion des Weimarischen Gymnasiums und die Besetzungsangelegenheiten. In dieser seiner Würde, als oberster Kirchenbeamter des Weimarischen Landes, ist er gestorben am 15. Juni 1848.

Röhr's geschichtliche Bedeutung beruht auf seinem mit aller einseitigen Energie vertretenen, theologischen Standpunkte des vulgären Rationalismus, dessen Bewußtseyn er zum ersten Male im Zusammenhang ausgesprochen hat in seinen „Briefen über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind."

Zeitz 1813 [2. und 3. Aufl. 1814]. Das hier vorgetragene, vernünftige Glaubenssystem, angelehnt an den popularisirten Kant, von der viel betonten Nüchternheit*) eines kritischen Verstandes getragen, bewegt sich in folgenden Gedanken: Es gibt zwei Erkenntnißquellen religiöser Wahrheit, Offenbarung und Nichtoffenbarung, d. h. Vernunft. Wird die religiöse Wahrheit auf die Vernunft gestützt, so entsteht das allein haltbare, ächtconsequente System des Rationalismus oder Naturalismus. Was hier Vernunft heißt, wird anderwärts auch bezeichnet als eigene Einsicht, als innerer Sinn, welcher sich mit dem zufrieden gibt, was sich allen vernünftigen Menschen ohne Rücksicht auf System und sonstige Vorurtheile als gut und wahr empfiehlt. Es ist also nicht die philosophisch durchgebildete Vernunft, sondern der natürwüchsige, angeborene Takt, der gemeine Menschenverstand, welchem die oberste Instanz in Religionssachen eingeräumt wird. Der so angethane Rationalismus weist alle Religionslehren als unannehmbar von sich, die nicht den Karakter der Allgemeingültigkeit und strenger Angemessenheit zu sittlichen Zwecken an sich tragen. Denn der letzte Zweck der Religion ist reine Sittlichkeit. Das Christenthum, bei dem es fraglich ist, ob es je eine positive Religion seyn konnte oder seyn sollte, hat seinem historischen Theile nach nur Geltung als Vehikel, die Vernunftreligion auf Erden zu erhalten und auszubreiten. Es gibt daher nur eine Theologie oder Lehre von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes und eine Anthropologie, welche den Menschen nach seiner Licht- und Schattenseite, d. h. sowohl nach seiner religiösen Anlage, seiner Vernunft und Freiheit, seiner moralischen Bestimmung und Unsterblichkeit, als auch nach seiner Sinnlichkeit und deren traurigen Folgen zu betrachten hat. Die Christologie tritt gar nicht als ein integrirender Bestandtheil des Systems auf. Denn wie kämen die Ansichten, die man von der Individualität, von den Verdiensten und Schicksalen des ersten Verkündigers einer Universalreligion hat, in diese Religion selbst? Was haben allgemeine, religiöse Vernunftwahrheiten mit den Vorstellungen über die Person und Würde dessen zu thun, der sie zuerst der Wahrheit bedürftigen Menschheit rein und vollständig darbot? Der Rationalist, entkleidet er die evangelischen Nachrichten, die von Jesus erzählen, der Ansichten, die ihre Verfasser gleich mit in die gegebenen Fakta mischen, so bleibt nichts übrig, als die der allgemeinen Menschenvernunft so angemessene Ueberzeugung, daß der bescheidene und liebenswürdige Weise von Nazareth, der sich selbst einen Menschensohn nennt, ein Mensch, wie wir, obwohl ein, durch die größten und erhabensten Eigenschaften ausgezeichneter, ja einziger Mensch war, der nach der Erzählungsweise seiner Geschichtschreiber in Form und Art des damaligen Zeitalters, d. h. in einer wunderbaren Gestalt auftritt, den sich aber ein späteres Zeitalter, seiner physischen Weltansicht zufolge, gar wohl als eine rein menschliche Erscheinung zu erklären den Versuch machen darf. Nachmals, in der 2. und 3. Ausgabe seiner „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche“ [Neustadt a. d. O. 1834 u. 1844] hat er in Folge von Recensionen, die über die erste Ausgabe [1833] ergangen waren, die wesentlichen Lehren des Evangeliums in folgende specifisch-christlicher gewendete Sätze zusammengefaßt: „Es gibt Einen wahren, uns von Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne desselben, verkündigten Gott, dem als dem vollkommensten aller Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als dem Vater und Erzieher der Menschen und aller vernünftigen Geister, die tiefste Verehrung gebührt. Diese Verehrung leisten wir ihm am Besten durch thätiges Streben nach Tugend und Rechtschaffenheit, durch eifrige Bekämpfung der Triebe und Leidenschaften unserer sinnlichen, zum Bösen geneigten Natur, und durch redliche, dem erhabenen Beispiele Jesu ange-

---

*) „Was einst Paulus, der entschiedene Feind von Unvernunft und Fabelwerk in dem Gebiete des Heiligen, schrieb: du aber seye nüchtern allenthalben und thue das Werk eines evangelischen Predigers, — das, das schrieb er für alle Diener der Kirche, das schrieb er auch für mich.“ S. Antrittspredigt, am 18. Sonntag n. Trin. 1820 in der Haupt- und Pfarrkirche zu Weimar gehalten. Weim. 1820. S. 14.

messene, allseitige Pflichterfüllung, wobei wir uns des Beistandes seines göttlichen Geistes getrösten dürfen. Bei dem Bewußtseyn des kindlichen Verhältnisses, in welches wir dadurch mit ihm treten, können wir in irdischer Noth mit Zuversicht auf seine väterliche Hülfe, in dem Gefühle unserer sittlichen Schwachheit und Unwürdigkeit auf seine, uns durch Christum gewisse, Gnade und Erbarmung rechnen, und im Augenblicke des Todes einer unsterblichen Fortdauer und eines bessern, vergeltenden Lebens gewiß seyn."

Dieses ist das dürftige, engverstrickte System eines vernunftmäßigen Christenthums, welches Röhr Zeit seines Lebens als den ächten Protestantismus verfochten hat, worauf er gestorben ist. An seinem 69. Geburtstage schrieb er unter sein Testament die Worte: „Auf meine mündlich und schriftlich geltend gemachten christlich-religiösen Ansichten, wonach nur eine vernunftgemäße Auffassung der von dem Erhabensten aller Gottgesandten, Jesus Christus, ausgegangenen Offenbarung der Welt und Menschheit zum Heile gereichen kann, weil sie sonst, wie die gesammte Geschichte der christlichen Kirche lehrt, mit den gefährlichsten Irrthümern vermischt wird, sterbe ich mit eben der unerschütterlichen Treue, womit ich darauf gelebt habe." Seine Kämpfe zum Schutze des Rationalismus, denen sein Journal, zuerst unter dem Titel „Predigerliteratur" (1810—1814), dann „Neue und Neueste Predigerliteratur" (1816—1819), endlich „Kritische Prediger-Bibliothek" (1820—1848), als Organ diente, galten zuerst der Richtung, welche er als die pietistisch-mystische, deren Anhänger als kirchliche Positivisten, symbolische Buchstäbler, orthodoxirende Stabilitätstheologen bezeichnet, welche „nicht den Christus der heiligen Urkunden wollen, sondern das unwahre und unhistorische Gebilde, welches ihre dogmatische Schule von ihm aufstellt; nicht den erhabenen Menschen- und Gottessohn, für welchen er sich selbst gab, sondern das abgöttische Idol, zu welchem ihn antibiblische Kirchenlehren erhoben; nicht den göttlichen Gesandten, welchen der Vater mit Geist und Kraft zu großen Thaten auf Erden salbte, sondern den wesentlichen Mitgehülfen desselben bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, den die rohe Deutung morgenländischer Denk- und Redeweise aus ihm machte; nicht den ernsten Verkündiger geisterleuchtender und herzveredelnder Wahrheit, wie ihn die Evangelien schildern, sondern den übermilden Gnadenprediger, zu welchem ihn die sitttliche Trägheit herabwürdigt; nicht den unerbittlichen Bekämpfer der Sünde und des Lasters, wie er unter seinem verdorbenen Geschlechte wirklich auftrat, sondern den großmüthigen Büßer menschlicher Schuld und Strafe, mit dessen Schilde sich die freche Bosheit decken möchte; nicht das begeisternde Musterbild eines göttlichen Sinnes und Wandels, an dem sich jeder sittlich Schwache zu gleichem Streben aufrichten soll, sondern den gefälligen Sündendiener, welcher mit seinem Thun und Leiden für jeden leichtsinnigen Frevler einstehen soll; nicht den Heiland der Welt, der sich um sie die allseitigsten und umfassendsten Verdienste erwarb, sondern den Helfer und Mittler, der für den schlechtesten Theil derselben nur das Eine Verdienst hatte, ihm ohne eigenes Zuthun den Weg zu Gottes Gnade zu bahnen und immer offen zu halten." Der Hauptvorwurf aber, welche diese Denkart trifft, ist ihr evangelischer Papismus (s. „Die kirchliche Wahlverwandtschaft der römisch-katholischen und evangelischen Stabilitätstheologen kritisch beleuchtet". Anhang zur 2. Ausg. der Grund- und Glaubenssätze, S. 184—206). Schon sehr frühzeitig bekämpfte er einen Repräsentanten dieser Richtung in Reinhard, gegen dessen Reformationspredigt vom 31. Okt. 1800, welche den Gedanken verfolgte, wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sey ihr Daseyn vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig, er sein „Sendschreiben eines Landpredigers über Reinhard's Reformationspredigt" (Leipzig 1801) setzte. Ein späteres Studium dieses Streits bezeichnet seine pseudonyme Schrift: „Wer ist consequent? Reinhard? — oder Tzschirner? oder Keiner von Beiden! Beantwortet in Briefen an einen Freund vom Prediger Sachse". Zeitz 1811. Spätere Kämpfe gegen die Orthodoxie knüpfen sich an die Namen Harms, Hahn, Hengstenberg, Sartorius, Rudelbach. Aber der Zorn der kritischen Predigerbibliothek traf noch eine zweite Rich-

tung, die dogmatisch- oder kirchlich-allegorische, welche einer dialektisch-frivolen Aufstützung des stabilen Kirchenglaubens durch Schelling-Hegel'sche Philosopheme bezüchtigt wird. In diese Kategorie werden Daub und Marheinecke geworfen, welchen die kritische Prediger-Bibliothek die naive Zumuthung macht, ihre wissenschaftlich-theologischen Werke lateinisch zu schreiben, als wodurch solche Dogmatiken gleich als eine Fehlgeburt exspiriren würden, ehe sie noch das Licht der Welt erblickten, aber auch Schleiermacher, Twesten und alle reicheren Geister, welche in der nüchternen Beschränktheit der Wegscheider'schen Idealdogmatik sich unheimisch fühlten und nach Maßgabe der protestantischen Freiheit eine höhere Entwickelung anstrebten. Röhr ganz in seinen Rationalismus verknöchert, fand für diese höheren Phasen in sich durchaus kein Verständniß, es waren ihm ärgerliche Truggebilde, denen gegenüber er seinen Standpunkt, obwohl er ehedem heftig dagegen protestirt hatte, daß er für die Ergebnisse seiner Wahrheitsforschung ein bindendes Ansehen in Anspruch nehme (Kr. Pr.-Bibl. VIII, 1032), mit fast hierarchischer Zähigkeit als alleinberechtigt geltend machte. Durch diese dogmatische Befangenheit, welcher die neuere Zeit mit ihren Erscheinungen ein Geheimniß blieb, wurde endlich der denkwürdige Streit zwischen ihm („Antihasiana") und Dr. Hase („Anti-Röhr") herbeigeführt, in dessen Hutterus redivivus Röhr eine Erneuerung der abgelebten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts unter Schelling'scher Firma witterte („Was will dieser Hutterus im 19. Jahrhundert?"). Da ward von Hase mit so vernichtender Klarheit die Unwissenschaftlichkeit dieses Rationalismus des gesunden Menschenverstandes und seine Mißachtung der Geschichte nachgewiesen, daß er heut zu Tage um allen wissenschaftlichen Credit gekommen ist.

Der ganze Röhr, als Mensch und Theologe, spiegelt sich auch in seinen Predigten. Fragen wir zunächst, wie er seine vernunftmäßige Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte vereinigt habe mit seinem Predigerberuf, ohne dem Vorwurf der Heuchelei und Lüge zu verfallen, so gibt er uns folgende Antwort (Kr. Pr.-Bibl. XVII, 2. S. 303): „Der ehrliche Mann hält das (wunderbare) Faktum als solches fest und macht davon die religiöse und sittliche Anwendung, zu welcher es ihm ausschließlich gegeben ist, trägt aber auch kein Bedenken, da, wo dasselbe zur Nahrung eines unchristlichen Aberglaubens dienen könnte, z. B. bei den sogenannten Teufelaustreibungen, die im N. T. selbst vielfach vorkommenden Bezüge auf die darin vorwaltenden Zeitbegriffe geltend zu machen. Ueberhaupt stellt er die Wunderthaten Jesu der Gemeinde in demjenigen Lichte dar, welches der religiöse Bildungsgrad derselben und die von Jesu und den Aposteln selbst ihm anempfohlene Lehrweisheit zuläßt. Auch die wunderbaren Schicksale desselben finden an ihm keinen ungläubigen Bestreiter, sondern vielmehr nach Maßgabe ihrer Beschaffenheit einen aufrichtigen Vertheidiger, besonders das Wunderbarste von allen, die Auferstehung desselben. Denn diese gilt ihm für den großen Wendepunkt seines Daseyns, der am deutlichsten bewies, daß Gott mit Jesu war und seine heilige Sache schützte." Daß in Röhr's Predigten der moralische Gehalt das durchaus Ueberwiegende ist, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden. Zwar hat er „Christologische Predigten oder geistliche Reden über das Leben, den Wandel, die Lehre und die Verdienste Jesu Christi" (1. Samml. Weimar 1831, 2. Samml. 1837) herausgegeben, um praktisch die Grundlosigkeit der Behauptung nachzuweisen, daß eine vernunftmäßige Auffassung des Christenthums zu einem Christenthume ohne Christus führe. Aber wenn hier Themata behandelt werden, wie diese: Jesus als Muster und Beispiel ächter Bildung oder als Freund der Vernunft in religiösen Dingen, so beweisen dieselben, wie wenig man doch eigentlich Christologisches hier zu suchen habe. Ueberall in seinen Predigten tritt uns „der Mann von geradem Verstande" entgegen, welcher mit seiner homiletischen Devise: „Vom Verstand zum Herzen!" zwar den Eindruck des Ueberzeugenden macht, aber das religiöse Gefühl unbefriedigt läßt. Doch hat er in Casualreden oft alle guten Eigenschaften eines geistlichen Redners in sich vereinigt. Wir erinnern nur an seine „Trauerworte, bei von Goethe's Bestattung in Weimar am

26. März 1832 gesprochen". Von seinen homiletischen Produkten sind noch folgende zu nennen: „Christliche Fest- und Gelegenheitspredigten, vor einer Landgemeinde gehalten" (3 Bdchn., Zeitz 1811. 1814. 1820; 2. Aufl. 1825 u. 1829); „Letzte Predigten und Reden, vor seiner ehemaligen Landgemeinde gehalten" (Zeitz 1820); „Predigt bei Eröffnung des weimarischen Landtages" (Weimar 1820); „Nachricht von der auf Befehl &c. erbauten Bürgerschule zu Weimar nebst den bei der feierlichen Grundlegung derselben am 17. Novbr. gehaltenen Reden" (mit 1 Kupf., Weim. 1822); „Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien" (3 Bde., Neustadt a. d. O. 1822—1826; 2. Aufl. 1836—1839); „Predigten über freie Texte" (2 Bde., Weimar u. Magdeburg 1832 u. 1840); „Christliche Reden" (Leipzig 1832); „Reformationspredigt" (Weimar 1838 in 12 Aufl.); „Rede zur vierten Säkularfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst" (Weim. 1840). Mehrere seiner Predigten in dem von ihm, Schuderoff und Schleiermacher herausgegebenen „Magazin für Fest-, Gelegenheits- und andere Predigten" (Magdeb. 1823—1829), in dem von ihm nach Tzschirner's Tod redigirten „Magazin für christliche Prediger" (Hannov. u. Leipz. s. 1828), in „Kleine theologische Schriften dogmatischen, homiletischen und geschichtlichen Inhalts" (Schleus. 1840), in Tzschirner's Memorabilien, Bd. VIII. St. 1. S. 187—202, und in Schwabe's Predigten bei Gelegenheit seiner Amtsveränderung gehalten (Neust. 1821).

Außer den genannten Schriften hat Röhr (vgl. B. Hain im Neuen Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 26. 1848. Th. 1. S. 451—461) veröffentlicht: „Lehrbuch der Anthropologie" (Zeitz 1816, 2. Aufl. 1819), mehr eine Sammlung von Vorhandenem, als selbstständig Neues bietend. Für das große christliche Publikum ist berechnet: „Palästina oder historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu. Zur Beförderung einer anschaulichen Kenntniß der evangelischen Geschichte" (Zeitz 1816, 8. Aufl. 1845); „Luther's Leben und Wirken" (Zeitz 1817, 2. Aufl. 1828); „Die gute Sache des Protestantismus" (Leipz. 1842). Die anonym erschienene Broschüre: „Wie Karl August sich bei Verketzerungsversuchen gegen akademische Lehrer benahm" (Hannov. u. Leipz. 1830) enthält die nachmals von Reichlin-Meldegg („Paulus und seine Zeit" [Stuttg. 1853] I, 245 ff.) noch vollständiger herausgegebenen Aktenstücke zu der vom Generalsuperintendenten Schneider in Eisenach gegen Paulus und die damaligen Jenaer Theologen angeregten Conspiration, worüber siehe die „Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (Leipz. 1858), S. 100 ff. von G. Frank.

Römerbrief, s. Paulus.

Rogationen, s. Bittgänge.

Rollenhagen (Georg), geboren in der Stadt Bernau bei Berlin am 22. April 1542, gestorben zu Magdeburg als Rektor und Prediger am 21. Mai 1609, ist nicht allein für die deutsche Literatur, sondern auch für die protestantische Kirche und Theologie von Bedeutung; denn mit herzlicher Frömmigkeit verband er emsige literarische Thätigkeit in Schriften, die zu seiner Zeit viel gelesen wurden und noch jetzt wenigstens nach dem Namen nicht ganz vergessen sind. — In Prenzlau und Magdeburg auf der Schule wohl unterrichtet, bezieht er — gerade vor 300 Jahren — im Jahre 1560, im Todesjahre Philipp Melanchthon's, die Universität zu Wittenberg. Er hatte schon früher Philipp Melanchthon gekannt, gehört und verehrt. Im Jahre 1567, am Tage Concordiä, an welchem 21 Jahre früher Dr. Martin Luther gestorben war, wurde er zu Wittenberg zum Magister promovirt und bald nachher als Lehrer an der städtischen Gelehrtenschule nach Magdeburg berufen, wo er nach langer Amtswirksamkeit, nach 42jähriger Thätigkeit in der Schule und Kirche, verstorben ist. Er war zugleich Prediger zu St. Sebastian und St. Nicolai. Von Magdeburg hatten ihn wiederholt sehr ehrenvolle Berufungen nicht abwendig machen können, bis ihn endlich der Tod berief und abrief. So wohl befand er sich, nach seinem eigenen scherzhaften Ausdrucke, unter dem Magdeburgischen Jungfrauenkranze, sub serto virgineo.

Von seinen zahlreichen Schriften gehören für uns besonders zwei. Die bekannteste

ist „Der Froschmäusler oder die Batrachomyomachie“ in deutschen Versen. Das Gedicht, welches zum erstenmale im Jahre 1595 erschien, aber oft wieder aufgelegt worden ist, behandelt in der Gestalt einer Thierfabel und mit vielem Scherz, aber auch im tiefsten Ernst theils politische, theils kirchliche Zeitfragen. In der ersteren Beziehung wird über Demokratie, über Aristokratie und über Monarchie, in öffentlicher Versammlung viel verhandelt, auch über beschränkte und unbeschränkte Monarchie, d. h. über die Regierungsweise, wo ein Faktor dem anderen die Verantwortung aufbürden kann, und über die Regierung, wo in letzter Instanz Einem allein die Entscheidung, aber auch allein die Verantwortung zufällt. In Betreff der kirchlichen Zeitfragen wird im Verlaufe der poetischen Erzählung namentlich die Bedeutung der deutschen Reformation im Gegensatze zur päbstlichen Kirche ernstlich hervorgehoben, aber auch der Reformation in Betreff der Kirchenlehre eine Gränze gezogen, damit sie zu einer heilsamen Ruhe gelange und nicht in Wortstreit gerathe. Der Elb-Marx, d. i. Luther, erhält sein Lob und der Pabst seine Lektion, und zwar mehr als einmal. Es war recht in der Weise seiner Zeit und seines Humors, wenn er den Namen des Pabstes davon ableitet, daß derselbe nur zu gern Alles anbeißt und pappt, wie die römische, italienische und deutsche Sprache einstimmig sich auszudrücken pflegt. Eben darum eiferte er sehr, daß der Pabst, statt des geistlichen Amts zu warten, das weltliche Regiment an sich reißt. Von den Uebergriffen der Hierarchie in den Staat einerseits und von der Erlahmung der obrigkeitlichen Macht zur Beschirmung der Kirche andererseits wird alles Unheil in Kirche und Staat abgeleitet. Es ist wie für unsere Tage geschrieben, wenn es heißt, daß man einstweilen dem Pabst im Südersee noch soll lassen, was seine Vorfahren besaßen, bis Gott selbst wird drein sehen, „bis Er dem „Greuel ein End' wird machen. Ihm befehlen wir alle Sachen. Doch hält auch wider „Pabstes Trutz Gott, der HErr, seinem Häuflein Schutz, Und steht bei unsrer Obrig„keit: Ihm sey Lob, Dank in Ewigkeit!“ So wird denn auch ausführlich erörtert, wie zur Kirche auch der Staat, zum geistlichen Amte auch das obrigkeitliche gehört, und beide Einem Leibe angehören, als Organismen, die wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden sind. Am Elb-Marx wird besonders gerühmt, daß er, nachdem er zur Einsicht gelangt, dem Unheil nicht ruhig zusehen konnte. „Das konnt der Marx gar nicht „ertragen. Er sollt' und mußt' die Wahrheit sagen, Und sucht hervor aus Habakuk's, „So heißt der Nam' eines alten Buch's: „„Der Gerecht' wird seines Glau„bens leben““ (Hab. 2, 4. Hebr. 10, 38. Gal. 3, 11.). „Man müßt das Herz, „nicht Geld an Gott drum geben.“ — So heißt es auch anderwärts: „Nicht unrecht „hat Elb-Marx gesagt, Wenn er über den Beißkopf klagt. Man nennt unbillig Gottes „Mann, der Gottes Wort nicht leiden kann. Unbillig nennt man alte Lehr', Die wi„der Gott neu erfunden wär'. Der Quellbrunn' selbst ist rein und schön, Je weiter „das Wasser fleußt davon, Je mehr es annimmt Dreck und Sand Von fremden Zu„flüssen und Land: Also ist Gottes Wort auch gut, Wenn man nichts draus oder zu„thut. Wenn man's aber nach Länge der Zeit Auch meistert, und ausdehnt weit, — „So ist's nicht Alles lauter klar, Was der größt' Haufe acht für wahr. Es ist nicht „Alles gut und reine, Das Andre, oder ich, herzlich gut meine. Mich „dünkt, ich wähn', ich mein', ich halt', Thut oft der Wahrheit groß' Gewalt.“ Daran schließt sich eine lange Reihe lehrreicher Beispiele aus dem alten Testamente: Richt. 8, 24—27. 1 Sam. 13, 9—14. Matth. 15, 9. Luk. 19, 8. — 2 Mos. 32, 20. — 1 Mos. 35, 4. Richt. 6, 25—51. — Es ist übrigens wohl zu merken, daß auch die politische Doktrin auf der rechten Seite der Volksversammlungen vielfältig aus der heil. Schrift begründet wird, wie denn auch die Geschichte des Volkes Israel aus der Zeit, da es um einen König bat, und denn doch nicht zufrieden war, ausdrücklich zum Grunde gelegt wird (1 Sam. 8. und 5 Mos. 17, 14, 15. Richt. 9, 2. 8—15.). — Wie wichtig das alte Buch ist, wie heilsam eine neue Ausgabe desselben mit den nöthigen Erklärungen seyn würde, möchte sich auch daran erweisen, daß der Dichter mehr

als einmal den Lesern auf das Angelegentlichste die schon von den Heiden, selbst von den Cynikern durch ihr σπουδογέλοιον, sowie von Seneca empfohlene Pflicht: „Willt du „lehren und strafen fein, So misch' holdsel'ge Rede mit ein. Allzeit tiefer in's Herze „reichen. Die Wort', so freundlich hereinschleichen, Denn die mit eitel ernsten Sa„chen Viel Pochen's, Dräuen's, Trotzen's machen." Das ist auch ein Wort für unsere Zeit, wie für jene Zeit. — Außerdem müssen wir noch eine Schrift Rollenhagen's anführen, welche ein Sohn desselben bei Lebzeiten des Vaters als ein Schul-Essai herausgegeben hat, und zwar unter dem wunderlichen Titel: „Vier Bücher wunderbarlicher, „bis daher unerhörter und unglaublicher Indianischer Reisen durch Luft, Wasser, Land, „Hölle, Paradieß und im Himmel, beschrieben von Alexander dem Großen, Cajus „Plinius II, Oratore Luciano und St. Brendano. Unsern lieben Deutschen „zur Lehre und kurzweiligen Ergötzung aus Griechischer und Lateinischer Sprache mit „Fleiß verdeutscht durch Gabriel Rollenhagen aus Magdeburg in Sachsen. 1603." Die Schrift, in welcher der Vater dem Sohne, der Lehrer dem Schüler das Wort läßt, um seine Lection aufzusagen, ist namentlich wegen ihres innersten Sinnes auch für die Kirche und Theologie unserer wie jener Zeit nicht ohne gute Lehre; sie ist recht eigentlich eine Lucianische Satyre über die Wundersucht, welche sich in der Erfindung der abenteuerlichsten Wunder gefällt. Spottet schon der Heide darüber, so verwundert sich der Christ um so mehr über die Wundersucht, wie sie noch jetzt geschäftig ist, nachdem in die Nacht des Heidenthums das Licht der Offenbarung eingedrungen ist und das Wunder aller Wunder zu Tage gebracht hat, aus welchem sich zugleich die Wundersucht der Heiden erklärt. Wie kommt es nun, daß diese dem Menschen angeborene Wundersucht, nachdem der eigentliche Gegenstand erreicht ist, dennoch nicht überall unter den Christen sich befriedigt fühlt und nach neuen Wundern sucht? Es kommt daher und dies ist die eigentliche Lehre der christlichen Religion, es ist nur daraus zu erklären, daß das wunderbare Licht, welches in der Finsterniß erschienen ist, von der Finsterniß nicht überall begriffen wird, eben weil es ein Wunder ist. So geschieht es, daß verblendete Christen, wenn ihnen das Licht des Evangeliums mehr oder weniger unzugänglich wird, sich selbst Wunder erfinden und zu den Fabeln sich kehren, nach denen ihnen die Ohrenjücken (2 Tim. 4, 3. — 1 Tim. 4, 7. — 6, 20.). Der letzte Sinn der Satyre ist daher gegen die Legenden in der päbstlichen Kirche gerichtet, welche von der gesunden Lehre der Schrift abwendig machen und das Wunder aller Wunder zu ersetzen suchen, aber nicht vermögen. — Außerdem wäre wohl viel zu sagen über Alexander, Plinius, Lucian und St. Brendanus, so wie über die fernere Literatur dieser Sagen im Mittelalter, aber die weitere Ausführung gehört nicht hierher; wir können nur zum Voraus eine besondere Monographie über Rollenhagen ankündigen, wozu wir noch nähere Nachrichten von seinen Komödien, Gedichten, Wetterbeobachtungen, sowie von seinen Kalenderbetrachtungen und Studien über Kalendernamen aufzufinden hoffen. — Zur näheren Kenntniß Rollenhagen's gehört auch die ihm gehaltene Leichenpredigt, welche in der gräfl. Stolberg'schen Bibliothek zu Stolberg sich erhalten hat und den Titel führt: „Ἀναλυσαι Rollenhagianum. Das ist: Seliger Ab„schied des weiland Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn, M. Georgii Rollenha„gii, langgedienten Schul-Rectoris dieser Löblichen Stadt Magdeburgk. Verfasset „in einer kurzen Leichen-Predigt über den Spruch Phil. 1., so an unsers Herrn Him„melfahrts-Tage, an welchem er in der Pfarr-Kirchen zu St. Ulrich in sein Ruhe„Bettlein gesetzet, gehalten worden, durch A. Aaronem Burkhart, Prediger zu St. „Ulrich. Magdeburg. MDCIX." Aus dem eingeführten Nekrologe erfahren wir auch, daß Rollenhagen Zeit seines Lebens kränklich und mit vielen Leibesbeschwerden geplagt gewesen ist. Die stete tägliche Erinnerung an seine Leibesschwachheit erinnerte ihn auch ernstlich an den Ernst des kurzen Lebens, aber sie vertrug sich auch recht wohl mit dem ihm von Natur verliehenen munteren Temperamente; er war größtentheils heiterer Laune und zu Scherz und Kurzweil aufgelegt. So hat er sich auch selbst in lateinischen Versen

unter sein Bildniß gezeichnet und zum Schluß — dem Herrn, seinem Heiland sich befohlen:

Agnosco properae toleranda pericula mortis:
Quid faciam? Credam, Christe benigne, Tibi.

In diesem Sinne hatte er auch noch zuletzt im Sterben seinem Freunde und Seelsorger geantwortet. Denselben Inhalt finden wir nun auch in einem alten geistlichen Liede, welches alte Gesangbücher bald mit der Unterschrift „Bartholomäus Rollenhagen", bald mit der Unterzeichnung „Georg Rollenhagen" enthalten. Die Anfangsverse desselben sind: „Ach Gott, ich muß dir's klagen, daß ich so elend bin" 2c. Man hat das Lied bald nach dem ursprünglichen Vornamen Bartholomäus dem wohlbekannten und vielverdienten Liederdichter Bartholomäus Ringwaldt zu Lengfeld, einem Zeitgenossen Rollenhagen's, den wir schon unter seinem Namen als einen märkischen Dante gerühmt haben, bald nach dem Zunamen Rollenhagen dem Magdeburger Schulrektor Rollenhagen vindiciren wollen, zumal sich hie und da auch sein Vorname unter dem Gedichte findet. Dem Pastor Ringwaldt scheint das Gedicht jedenfalls nicht anzugehören, da wir es in den Sammlungen seiner Gedichte nicht finden, auch weder in den neuesten Sammlungen von Wendeburg (1858), noch in Hoffmann's Spenden (1845) davon eine Spur entdecken können; aber wir finden auch keinen festen Anhalt, um es dem Magdeburger Rektor Rollenhagen zuzueignen. Dagegen möchten wir mit einiger Gewißheit vermuthen, daß dem Rektor Rollenhagen kurz nach seinem Tode das Lied, welches wir einige Zeit später in Gesangbüchern finden, von einem vertrauten Freunde, Sohne oder Verwandten nachgesungen worden ist; denn wenn Rollenhagen lateinisch ausruft: Quid faciam? Credam, Christe benigne, Tibi!, wenn sein Wahlspruch ist: „ich habe Lust, abzuscheiden und bei Christo zu seyn", wenn er sterbend seufzt: „Zu dir, Herr Christ, allein!" so singt das Lied fast wörtlich ebenso: „Was soll ich denn nun machen? — Will gleich mein „Herz nicht trauen, so glaub' ich dennoch fest. Zuletzt laß mich abscheiden „Mit einem sel'gen End'! — Du wirst mir Gnad' erweisen. Herr, zu dir komm' ich wieder!" C. F. Göschel.

Rollo, s. Normannen.

Rom *). Es gibt keine Stadt in ganz Europa, ja auf dem ganzen Erdboden, deren Geschichte so vielfach und so unauflöslich in das Leben der Völker verflochten ist wie die Stadt Rom. Würde man Petersburg ausscheiden, oder Berlin, oder Neapel, oder auch London, so entständen wohl einzelne Lücken und Manches würde verändert. Wer aber Rom ausscheiden wollte, der versuchte den Bau der Geschichte selber über den Haufen zu werfen. Im Einzelnen stehen andere Städte Rom voran. Dem Christen steht Jerusalem, die hochgebaute Stadt auf dem jüdischen Gebirge, noch weit ehrwürdiger da. Ja nicht der Christ allein, auch der Jude und der Muhamedaner begrüßt sie ehrfurchtsvoll als eine heilige Stadt; und Rom, wie hoch es sich auch recken möge, kann nicht Anspruch machen, sich in dieser Beziehung mit ihr zu messen. Der Alterthumsforscher fährt weit den Nil hinauf zu den großartigen Trümmern des einst „hundertthorigen" Theben, er blickt erstaunt auf die schweigsamen und doch redenden Zeugen einer untergegangenen Cultur und Menschenwelt, über welche dieselbe glühende Sonne noch heute ebenso hinzieht wie zu den Zeiten Mosis. Rom hat nichts zu bieten, das dem

*) Vergl.: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter von Dr. Felix Papencordt. Paderborn 1857. — Das Hauptwerk über Rom ist: Beschreibung der Stadt Rom von Platner, Bunsen, Gerhard, Röstell und Urlichs. Stuttgart und Tübingen 1830—1838; in 3 starken Bänden. — Aus diesem Buche ist als Auszug erschienen: Beschreibung Roms von Platner und Urlichs. Ebendaselbst 1845. — Das Diario di Roma, der kirchliche Tageskalender von Rom, gibt eine Uebersicht sämmtlicher Feste und Festfeiern durch das ganze Jahr. — Die Reisebeschreibungen über Italien enthalten ebenfalls manche werthvolle Bemerkungen.

gleich sei. Der Anblick der Akropolis von Athen, und der Blick von ihr über die Stadt und die Landschaft und hinab über den Meerbusen und seine Inseln mag für den Freund der klassischen Literatur viel mehr Anziehendes haben als der Blick vom römischen Capitol auf die Bauten und Trümmer vom neuen und alten Rom. Allein Rom hat das vor jenen voraus, es ist im weitesten Sinne des Wortes: Weltstadt. Es war der Universalerbe der alten heidnischen Culturvölker geworden. Nicht nur deren Reiche mit ihren staatlichen und religiösen Ueberlieferungen hat es in sich aufgenommen; es hat auch das aus dem Judenthum stammende Senfkorn einer neuen Bildung nach manchem Widerstreben in seinem Schoße gepflegt, und sein Wachsthum gefördert. Die Fäden der alten Geschichte laufen alle in Rom zusammen, und die Fäden der neuen Geschichte laufen großentheils von Rom aus. Rom ist das Verbindungsglied zwischen alter und neuer Zeit. Daß es die Stürme der Völkerwanderung überdauerte, daß es der Wildheit der „Barbaren" eine schonende Ehrfurcht abnöthigte, daß es mitten unter neuen Völker- und Staatenbildungen noch Jahrhunderte lang als eine lebendige Fortsetzung des Alterthums dastehen konnte, das gab ihm den Beruf, was von alter Bildung noch da war, hinüberzuleiten zu den jugendlich gährenden germanischen Völkerstämmen, den neuen Herren der abendländischen Welt. Zwar gab es ihnen nicht sofort den Plato und den Sophokles oder den Cicero und Cäsar in die Hand. Was hätten sie auch, wie sie waren, damit machen sollen. Aber es gab ihnen seine alte Cultursprache, und es vermittelte ihnen durch dieselbe die Bekanntschaft mit Ambrosius und Augustinus, mit Hieronymus und Chrysostomus, die ihre Bildung noch alle unter dem Einfluß des klassischen Alterthums empfangen hatten. Es brachte ihnen in derselben Sprache auch die heilige Schrift. Daß Rom mit der ihm eigenen Zähigkeit auf der lateinischen Sprache bestand, das ist dem ganzen Abendlande bildend zu gut gekommen. Auch wir nichtrömischen Christen dürfen das nicht verkennen.

Wodurch ist es aber Rom möglich geworden, eine solche ihm zugefallene Aufgabe durchzuführen? — Ich antworte unbedenklich: durch das Pabstthum. Als die römischen Kaiser die alternde und nicht eben lustig gelegene Stadt mehr und mehr verließen, da sind die römischen Bischöfe an Ort und Stelle verblieben. So wurden sie bald von selbst die Vermittler zwischen den alten Bevölkerungen und den unbändigen neuen Eindringlingen. Sie haben sich der Stadt sorgsam angenommen. Sie haben durch das Ansehn ihres Amtes das verheerende Anstürmen der germanischen Völker, die kaum in den Anfangsgründen des Christenthums standen, vom Aeußersten zurückgehalten. Und als diese sich einigermaßen beruhigt hatten, haben sie wiederum die räuberischen Einfälle der Sarazenen von der See her mit schützenden Vorkehrungen abgewehrt. Daß noch im 10. Jahrhundert zur Zeit der Ottonen die alten Kaiserpaläste mit den Gemächern des Augustus und der Livia wohl erhalten, wenn auch verödet, auf dem palatinischen Berge dastehen, das ist durch das Pabstthum möglich geworden. Ueberhaupt, was Rom nun ist, und vielleicht auch, daß es noch ist, das hat es den Päbsten zu verdanken. Ohne sie möchte es leicht geworden seyn öde wie Pästum oder Ephesus oder doch heruntergekommen und verelendet wie Agrigent oder Korinth. Nach den unaufhörlichen Fehden der einheimischen Adelsparteien war es ja im 14. Jahrhundert während der Residenz der Päbste in Avignon wirklich zu einem großen Dorfe geworden. Zwischen den Kirchen und Klöstern hie und da spärlich bewohnte Häuser. Einzelne Adelsfamilien, welche aus den Trümmern alter Gebäude sich wohlbefestigte Burgen geschaffen hatten*) und einander das Leben sauer machten. Wegelagerer, die aus ihren zahlreichen Verstecken den Pilgern auflauerten, wenn sie von einer Kirche zur andern zogen. Das war aus Rom geworden, als es von derjenigen Macht verlassen ward, durch die es bisher erhalten worden war.

Die alte Weltmacht des römischen Kaiserreichs war in den Stürmen der Völker-

*) Das alte Theater des Marcellus ist noch jetzt die Wohnung der Orsini.

wanderung zerschlagen. Das Standbild und der Altar der Göttin Viktoria war nicht lange vorher durch den Kaiser Gratian (um 382) aus dem römischen Senatssaal entfernt worden unter dem Widerstreben vieler Senatoren. Es war das eine Weissagung. Dem Siege des Christenthums über Rom folgte der Fall des alten römischen Weltreiches auf dem Fuße nach. Aber dieselbe Macht, vor welcher jenes Bild das Feld räumen mußte, half der Stadt Rom aus den nächstfolgenden Niederlagen abermals zum Siege. Die römischen Päbste haben ihr zum zweiten Male eine Weltherrschaft zugebracht. Diese neue Weltherrschaft, wie verschieden auch nach Haltung und Inhalt von der früheren — jene staatlich, diese kirchlich —, sie bietet doch höchst beachtenswerthe Seiten dar, wodurch sie sich als eine erneuerte, nur stark umgearbeitete Auflage jener ersteren ausweist: Dort der Oberfeldherrnstab eines römischen Imperators, hier der Oberpriesterstab eines römischen Pontifex Maximus. Jener hauptsächlich gestützt auf die Gliederung römischer Heeresordnung, dieser gestützt auf die Gliederung römischer Priesterordnung. Jener erwählt mittelst Zuruf des Volks und Senats, bisweilen auch durch eine Partei, späterhin mittelst Ausruf des Heeres; dieser erwählt durch Zuruf der Gemeine und Priesterschaft, bisweilen durch den Willen eines Einzelnen, späterhin durch eine Auswahl der Priesterschaft. Dort ein vom Kaiser creirter Reichssenat; hier ein vom Pabst creirter Kirchensenat, das Cardinalscollegium. Dort ein geheimer kaiserlicher Staatsrath, Consistorium genannt; hier ein Geheimer päbstlicher Kirchenrath, ebenfalls Consistorium genannt. Dort in den Provinzen des Reiches kaiserliche Proconsuln und Legaten; hier in den Provinzen der Kirche päbstliche Vikare und Legaten. Dort Kaiser, die es liebten, zur Erhöhung ihrer Würde auch das priesterliche Gewand des Pontifex Maximus umzuhängen; hier Päbste, die es liebten, zwar nicht den kaiserlichen Mantel sich selbst umzuhängen, aber ihn doch von sich aus, als im Namen Gottes, einem Andern umzuhängen. Der That des Pabstes Leo III., welcher am Weihnachtstage des Jahres 800 über dem Grabe des Petrus dem Frankenkönig Karl die Krone eines römischen Kaisers aufsetzte, mußte wohl die spätere Theorie eines Innocenz III. und Bonifaz VIII. folgen, daß die kaiserliche Gewalt eigentlich der päbstlichen Gewalt innewohne und nur ein aus derselben abgeleitetes Lehensamt sey. Die Päbste haben dies zwar nicht durchführen können; aber das ist davon lange in Geltung gewesen, daß zur vollständigen Kaiserwürde die Krönung des Pabstes erforderlich schien. Also auch hierin eine, nur durch die Umstände umgebildete Wiederbelebung altrömischer Machtvollkommenheit und Sitte. Ferner dort eine Tradition, die sich abschließt mit zwei Hirtenhäuptlingen, Romulus und Remus; hier eine Tradition, die sich abschließt mit zwei apostolischen Hirtenfürsten, Petrus und Paulus. Dort als Schutzpatronin der Stadt die Dea Roma; hier in gleicher Eigenschaft die Dei Genitrix, die Madonna. Dort auf den Umschriften der Münzen das Regierungsjahr des Kaisers; hier auf den Umschriften der Münzen das Regierungsjahr des Pabstes. Dort eine gewisse wohl bemessene Schonung republikanischer Namen und Formen; Aehnliches hier. Die Rathsherren der Stadt Rom, die bei feierlichen Funktionen in der Peterskirche ihren Ehrensitz auf der unteren Stufe des päbstlichen Thrones haben, tragen den hochklingenden Namen der Conservatori del Popolo Romano, der Bewahrer des römischen Volkes, und ihr Rathssaal ist noch immer auf dem Capitol. An allen möglichen Orten und Gebäuden, die der städtischen Verwaltung zugehören, stehen auch jetzt noch die alten berühmten vier Buchstaben angeschrieben: S. P. Q. R., d. i. Senatus Populus que Romanus. Man hat es einem der neueren Päbste nachgesagt, daß er einst beim Anblick dieser Buchstaben gelächelt habe. Aber wie mancher römische Kaiser von Augustus an bis zu Romulus Augustulus mag auch darüber gelächelt haben.

Die alten Kaiser sind überaus baulustig gewesen. Sie haben die alten Hügel und die dazwischen liegenden Niederungen mit großartigen öffentlichen Bauten, mit Tempeln, Amphitheatern, Bädern, Gerichtshallen, Kaufhallen u. s. w. bedeckt. Dadurch wurde ein großer Theil der Bevölkerung von dort verdrängt und genöthigt, sich auf der brei-

teren Ebene nordwärts von jenen Hügeln nach der Tiber hin anzubauen. Jenes ist nun das meist verlassene, dies der bewohnt gebliebene Theil der Stadt. Die Päbste haben es an Baukunst ebenfalls nicht fehlen lassen. Die verfallenen Bauten des Alterthums lieferten ihnen reichlich die Platten und Säulen von Granit, Porphyr und Marmor, mit denen sie die neuen Kirchen schmückten. Und wie wenig wählerisch man dabei verfuhr, bezeugen noch heute manche ältere Kirchen der Stadt, wie z. B. die Marienkirche jenseit der Tiber, wo kaum zwei Säulen mit Sockel und Capitäl zu einander passen. Antike Säulencapitäle mit Köpfen von Götterbildern, antike Sarkophage, antike Candelaber mit Amoretten u. dergl. haben in christlichen Kirchen Raum und Benutzung gefunden. In der Kirche der heiligen Agnes steht sogar eine antike Alabasterstatue mit neuem Kopf auf dem Hauptaltar als Bildsäule dieser Heiligen. Aus den alten Bädern sind die porphyrnen und granitenen Badewannen auch wohl zu Behältern heiliger Gebeine benutzt worden und so zu der Ehre gekommen, in den Kirchen als Altäre zu dienen. Die marmornen Badesessel sind zu Bischofsstühlen erhoben. Sie sind auf diese Weise jedenfalls vor dem Untergang gerettet. — Namentlich aber haben die Päbste der letzten drei Jahrhunderte sich durch zahlreiche Neubauten die Verschönerung der Stadt angelegen seyn lassen. Ihre Hand ist überall sichtbar. Jeder Stein würde davon reden, auch wenn sie ihre Namen nicht an jedem Steine verewigt hätten. Der ganze jetzt bewohnte Stadtheil mit seinen Kirchen und Palästen, Denkmälern und Brunnen trägt den Karakter dieses Zeitraums. Es war das Bauen in Rom auch leichter gemacht als sonst irgendwo. Man brauchte die Steine dazu weder zu brechen noch zu behauen. Die Trümmer des alten Rom gaben eine unerschöpfliche Fülle Baumaterial. Aus der einen halb abgerissenen Seite des Colosseums sind ganze Paläste erbaut worden. Urban VIII. (Barberini) fand auf der Vorhalle des alten aus der Zeit des Augustus herrührenden Pantheon noch ein schweres bronzenes Dachgerüst vor. Er ließ es abnehmen und unter Anderem das Tabernakel auf vier Säulen über dem Hauptaltar der Peterskirche daraus gießen (1632). Die erwachende Vorliebe für die Denkmäler des Alterthums hat ihren Schmerz darüber ziemlich bitter in den Worten ausgesprochen: Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini. — Doch sind hinwiederum auch manche antike Gebäude durch Verwendung zu neuem Gebrauch erhalten worden. So ist das Pantheon selbst, diese unvergleichlich schöne Rotunde, deren Inneres durch eine große Oeffnung in dem flachen Kuppelgewölbe erhellt wird, zu einer Kirche umgestaltet. In den vom Alter geschwärzten Steinen des Giebelfeldes über den acht hohen Säulen der Vorhalle ist noch immer der Name des Erbauers, des Consuls M. Agrippa, zu lesen. Darunter trifft man dann wohl auf dem Eisengitter zwischen den Säulen, welches die Vorhalle von der Straße scheidet, eine hölzerne Tafel mit der einladenden Inschrift: Indulgentia plenaria quotidiana pro vivis et defunctis. — Aus einem zu den diocletianischen Bädern gehörenden Rundgebäude ist nach Vertilgung der noch vorgefundenen unzüchtigen Wandgemälde eine Kirche des heiligen Bernhard gemacht worden. — Auch der kleine, von Säulen rings umgebene Vestatempel am Tiberufer bei der halbzerstörten palatinischen Brücke, und der kleine runde Tempel (des Romulus?) unter dem Palatin dienen nun als christliche Kapellen. Der kleine runde Tempel (der Penaten?) am Forum bildet die Vorhalle einer dahinter gebauten Kirche und gleich daneben ist aus dem Tempel des Antoninus und der Faustina ebenfalls eine Kirche gemacht. Ueber den sechs Säulen, welche ehemals die Vorderseite von der Vorhalle des Tempels trugen und jetzt frei in die Luft ragen, hat man die alte Inschrift: Divo Antonino et Divae Faustinae mit unverkennbarer Schonung ganz ruhig belassen. Das alte Grabdenkmal des Kaisers Hadrian, die moles Hadriani, ein geräumiger, am nördlichen Tiberufer aus großen Quadersteinen erbauter runder Thurm, ist schon seit den Einfällen der „Barbaren“ als Schutzwehr für die Nordseite der Stadt benutzt worden und bildet jetzt, durch einen verdeckten Gang mit dem Vatikan verbunden, die Citadelle von Rom. Dagegen hat in dem ebenso gebauten Mausoleum des Kaisers

Augustus, welches von jenem westwärts mehr innerhalb der Stadt liegt, bisweilen eine Kunstreitergesellschaft oder auch ein Sommertheater sich niedergelassen und gibt den müssigen Römern um billigen Preis seine schaudererregenden Vorstellungen. Ein größerer Gegensatz läßt sich wohl kaum denken.

Auch die alten Wasserleitungen der Kaiserzeit, deren hohe Bögen sich meilenweit durch die Campagna gegen das Albaner Gebirge hinziehen, sind von den Päbsten zum Theil wiederhergestellt worden. Drei mächtige Züge führen von verschiedenen Seiten eine reiche Fülle des kühlsten und lautersten Trinkwassers zur Stadt. Da tritt es in mehreren großen Wasserbecken zu Tage, belebt die öffentlichen Plätze mit Brunnen in allerlei künstlichen Gestalten, besonders reichlich den Platz vor der Peterskirche mit den beiden großen Springbrunnen, und zieht sich in tausend kleinern Strängen durch Häuser und Gärten hin. — Aber alle diese Sorgfalt der Päbste hat nicht vermocht, das Grab der alten kaiserlichen Weltstadt mit neuem Kleide ganz zu überdecken. Die alten, dunkelgebräunten Stadtmauern, die vom Kaiser Aurelian aus dem 3. Jahrhundert herstammen, ziehen sich noch wohlerhalten und mit ihren Vertheidigungsthürmen weithin sichtbar um die ganze Stadt. Nur auf dem Janiculus und um die Peterskirche nebst dem Vatican mit zu umfassen, sind sie von den Päbsten noch erweitert. Zwölf Thore, drei von jeder Seite, durchbrechen sie und eröffnen den Eingang in die Stadt (etliche andere sind zugemauert). Aber nur drei von ihnen, von Nord und Nordwest, führen unmittelbar in bewohnte Straßen. Bei den übrigen zieht sich der Weg noch eine längere oder kürzere Strecke, zum Theil recht einsam, zwischen Gärten und Gartenmauern hin, die hie und da einmal von einer Kirche, einem Kloster oder einem einzelnen Hause unterbrochen werden. Was jetzt bewohnt ist, die Ebene zwischen Quirinal, Capitol, Janiculus und Vatican, die so ziemlich ein Viereck bildet mit etlichen Ausläufern, ist kaum der dritte Theil des Bodens, den die Stadtmauern umschließen. So sitzt das moderne Rom mit all' seiner Herrlichkeit doch wie halb trauernd am Fuße seiner vereinsamten Hügel, und vielleicht hat es die Höhe des Quirinal und des Capitol auch deshalb noch mit stattlichen Bauten geschmückt, damit es nicht immer zu sehen brauchte, was dahinter ist, das Reich der Gräber und der Trümmer, zwischen denen nun Ziegenheerden ihr Futter suchen.

Uebrigens ist die päbstliche Baulust dem päbstlichen Stuhl in Einem Stück auch ziemlich theuer zu stehen gekommen. Denn an den riesenhaften Neubau der Peterskirche, mit welchem die ganze Reihe der neueren Bauten beginnt, knüpft sich die Veranlassung der Reformation in Deutschland und die schließliche Lostrennung der meisten germanischen Volksstämme von der Kirchengemeinschaft mit Rom. Die Machtstellung der neueren Staaten, die sich daraus allmählich gebildet hat, hat die Machtstellung Roms unläugbar in etwas zur Seite geschoben. Ansprüche, wie sie Innocenz III. erhob, werden von dort nicht mehr erhoben werden. Der „heilige apostolische Stuhl" von Rom zählt ebenso wenig wie die hohe ottomanische Pforte von Konstantinopel zu den fünf weltlichen Großmächten Europa's. Aber eine große Weltmacht ist er dessenungeachtet geblieben. Wenn der Pabst im Consistorio eine Ansprache (Allocutio) hält an seine „ehrwürdigen Brüder", die Cardinäle, und schlägt dieselbe an die Pforten der Peterskirche an, so drucken die Zeitungen aller Länder sie alsbald ab, und er darf sicher seyn, daß sie allen römisch-katholischen Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis zu Handen kommt. Wenn er ein apostolisches Rundschreiben (Encyclica) ausgehen läßt, so wird dasselbe in allen römisch-katholischen Pfarrkirchen diesseit und jenseit des Oceans verlesen und gehört, und mehr als 130 Millionen Christen empfangen in dieser Weise Kunde von den Sorgen, Mahnungen, Klagen und Bitten dessen, in welchem sie das ehrwürdige Haupt ihrer Kirche verehren und für welchen ihre Priester in jeder Messe täglich feierliche Gebete zu Gott darbringen. Das ist noch immer eine nicht unerhebliche Macht, und auf dieser Macht beruht für Rom selbst die ganze Art seiner gegenwärtigen Existenz. Jede Veränderung, welche Rom zu dem Range einer italienischen Kreishaupt-

stadt herabdrücken würde, könnte die großartige Geschichte der Stadt freilich nicht austilgen, aber die lebendige Fortsetzung dieser Geschichte der Stadt, ihr Leben als Weltstadt, wäre damit zu Ende.

Zwar sind auch jetzt schon jene mittelalterlichen Pilgerschaaren, welche sich zumal auf Ostern zu den heiligen Schwellen von St. Peter drängten, um sich des Pabstes apostolischen Segen zu holen, auf wenige Reste zusammengeschmolzen, aber doch führen noch allerlei Wege nach Rom. Rom ist ein Sammelplatz der verschiedensten Menschenklassen und Völker, die da alle für kürzere oder längere Zeit ihr Zelt aufschlagen und sich einrichten. Der unverkennbare Engländer, der geschäftig ist, in kurzer Zeit Alles zu sehen, und zu dessen häuslichem Wohlbehagen auch in Rom weder das book of common prayer noch der landesübliche Theetopf fehlen darf, der strebsame deutsche Gelehrte, der sinnende Alterthumsforscher, der Künstler und Kunstfreund, der Freund der Geschichte, der Erholung suchende Staatsmann, der fromme Katholik, sie finden da Alle ihr Feld und ihre Ausbeute. Wer die Einsamkeit liebt, kann sie haben; wer Gesellschaft liebt, kann sie auch haben. Rom bietet unter dem friedlichen Wappen seiner Himmelsschlüssel, in welchem weder ein wilder Mann noch ein wildes Thier den Kommenden erschreckt, eine gastfreundliche Stätte allen Unglücklichen, denen der Aufenthalt in ihrer Heimath erschwert oder verleidet ist. Man kann wohl nirgendwo außerhalb des Vaterlandes leben und doch durch die heiligen Fäden der Geschichte mit dem Vaterlande so in geistiger Verbindung bleiben, wie dies in Rom möglich ist. Vor Allen wir Deutsche. Sind doch da drüben in St. Peter unsere deutschen Könige zu römischen Kaisern gekrönt worden, und der eine von ihnen, Otto II., hat dort auch sein Grab gefunden. Otto III. hat auf dem Aventin Hof gehalten und Heinrich der Löwe hat unter Friedrich Rothbart an der Engelsburg die aufständischen Römer geschlagen u. s. w. Doch nicht nur Anknüpfungspunkte für vaterländische Geschichte bietet Rom seinen Gästen; es ist für jeden Gebildeten eine unerschöpfliche Fundgrube der vielfältigsten geistigen Belehrung und Befriedigung. Die Kirchen, deren man so viele zählt wie Tage im Jahr, stehen mit ihren Heiligthümern und Kunstschätzen den größten Theil des Tages jedem Besucher offen. Die reichen Antikensammlungen und die Bildergallerien laden zu wiederholten Besuchen ein. Das alte Forum und die von da beginnende Region der zahllosen Trümmer, die sich noch über die Mauern der Stadt hinaus weit in die Campagna hinein erstrecken, locken zur Beschauung und Erforschung. Dazwischen einzelne Villen und Klostergärten mit ihren Cypressen und Pinien und immer grünen Eichen und mit ihren schattigen Laubengängen von Lorbeer, Myrthe und Laurustinus, aus denen eine Aussicht sich eröffnet auf irgend ein Stück vom alten oder neuen Rom. Die Villa Mattei auf dem Cölius, ringsum mit freiem Blick über die Trümmer. Die Villa Spada, welche den Schutt und die Trümmer der alten Kaiserpaläste auf dem Palatin mit frischem Grün überkleidet hat, und wo durch die epheuumrankten Fensteröffnungen des verwitterten Gemäuers das Auge hinblickt auf die zu beiden Seiten der Tiber gelagerte und im Hintergrunde von der Kuppel der Peterskirche hoch überragte Stadt. Der Garten des Priorats von Malta auf dem zur Tiber hin schroff abfallenden Aventin, mit der Aussicht auf den Janiculus drüben und den Fluß hinauf bis zum Capitol. Der Garten der maronitischen Mönche am Esquilin, wo das Capitol hinter dem Forum ganz besonders burgartig hervortritt, und zur Linken im Vordergrunde der massenhafte Bau des Colosseums sich aus der Niederung mächtig emporhebt. Durch die hügelige Lage der Stadt ist eine solche Mannichfaltigkeit der Perspektive gegeben, und durch die Geschichte der Stadt zugleich eine solche Mannichfaltigkeit dessen, was Menschenhand gebaut und zerstört hat, wie sie kein anderer Fleck der bewohnten Erde darbietet.

Auch der Naturfreund findet seine Rechnung. Wir Deutschen vermissen wohl in der Campagna um Rom her das Grün unserer Wälder, die Kirchthürme unserer Dörfer; aber ein Blick aus dem einsamen Thal der Egeria zwischen den grünen, von

den Bögen der alten Wasserleitungen durchzogenen Hügeln und Thaleinschnitten hin, bis zu den Berghöhen von Tusculum und Albalonga, hat doch eine unvergleichliche Schönheit. Und wo Jemand über St. Sebastian hinaus die alte Appische Straße verfolgt — links und rechts eine endlose Reihe verfallener Grabdenkmäler — bis dahin, wo ihm der Weg unter den dichter gewachsenen Disteln ausgeht, und er wendet sich da wieder um gegen die hinter den Hügeln verborgene Stadt, da sieht er von Rom fast allein die hohe Kuppel über dem Grabe des Petrus hervorragen und auf derselben das goldene Kreuz strahlend im Scheine der abendlichen Sonne. Eine Vereinigung von Natur, Weltgeschichte und Religion, die wohl kaum irgend ein menschliches Gemüth unangefaßt läßt. — Ja, wer an dem, was die Oberfläche der Erde dort bietet, noch nicht genug hat, der wende sich nach St. Sebastian oder auch auf der andern Seite der Stadt, außerhalb der Porta Pia, nach St. Agnes, wo der Pabst am 21. Januar die Lämmer weiht, aus deren Wolle das Pallium gefertigt wird. Da kann er hinuntersteigen in die Katakomben, höhlenartige in den weichen Tuffstein gegrabene Gänge und Räume, wo die alten Christen in den Tagen der Verfolgung unter der Erde ihre Gottesdienste hielten und in den Nischen der Seitenwände ihre Todten begruben. Da wird er lebendig erinnert an die schweren Anfangszeiten der Kirche in dieser Stadt. Die dürftigen Inschriften und Zeichen an etlichen Stellen sind die ältesten Denkmäler der Religion, von welcher einer ihrer ersten Prediger in dieser Stadt schon rühmen kann: „Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um“ (2 Kor. 4, 9.), und von welcher der Jünger, der an der Brust des Herrn lag, preiset: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1 Joh. 5, 4.). — Er hat auch Rom überwunden.

Das ist die Stadt, in welcher der Pabst wohnt und welche somit der Mittelpunkt der katholischen Christenheit ist. Wir wollen sie nun nach dieser Seite hin noch näher uns ansehen.

Treten wir ein in das nördliche Stadtthor, die Porta del Popolo. Es eröffnet sich ein freier schöner Platz, in der Mitte mit einem hohen Obelisken geschmückt. Gleich links, unmittelbar an der Stadtmauer, befindet sich die Kirche Maria del Popolo mit einem Kloster des Augustinerordens. Da sucht der Kunstfreund etwa die Capella Chigi auf, deren Decke die Sternbilder der Planeten nach Raphael'scher Zeichnung, in Mosaik gearbeitet, darstellt. Aber uns Evangelische geht diese Stätte noch näher an. In einer Zelle dieses Klosters soll Luther gewohnt haben, als er im Jahre 1510 in Rom war und damals als ein junger eifriger Mönch durch alle Grüfte und Grotten lief, um daselbst an den Altären Messe zu lesen und die durch päbstliche Briefe daran geknüpften besonderen Gnaden zu gewinnen, und bedauerte sogar, daß ihm Vater und Mutter noch nicht todt sehen, um ihnen flugs durch seine Messen an diesen Stätten aus dem Fegefeuer zu helfen! —

Von dem Platze laufen drei gerade Straßen strahlenartig südwärts in das Innere der Stadt. Die beiden schmalen Fronten zwischen ihnen gegen den Platz her sind von zwei kleinen modernen Kirchen besetzt. Die Straße links, Via del Babuino, welche unter Monte Pincio hinläuft, mündet in den spanischen Platz und zeigt im Hintergrunde einiges Grün vom päbstlichen Garten auf dem Quirinal, und dahinter ein Stück des langen Gebäudes, in welchem das Conclave gehalten wird. Die Straße rechts, Ripetta, läuft die Tiber entlang bis dahin, wo diese sich westwärts gegen die Engelsburg wendet, und verliert sich in der Nähe des Pantheons in der Mitte der Stadt. Die Straße in der Mitte ist der Corso, der in gerader Linie die Stadt durchschneidet bis an's Capitol, von welchem im Hintergrunde ein Gebäude auf der Höhe sichtbar ist. In diesem ganzen Stadttheil bis zum Capitol hin findet der Besucher außer der Antoninssäule auf Piazza Colonna und außer dem in einem Gewirre enger Straßen versteckten Pantheon kaum eine auffällige Spur des vorchristlichen Alterthums. Aber auch das christliche Alterthum ist hier sehr schwach vertreten. Was

man von Kirchen sieht, ist in dem Style erbaut, für welchen die Peterskirche ein Vorbild war, oder in diesen Styl umgebaut. Fast nur die in der Nähe des Pantheons über den Trümmern eines Minervatempels erbaute Hauptkirche der Dominikaner, Maria sopra Minerva, macht davon eine Ausnahme. Sie stammt aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. Nach außen ebenfalls ganz modernisirt, zeigt sie doch im Innern ihren ursprünglichen gothischen Styl. Im Chor sind die Grabdenkmäler der beiden Päbste aus dem Hause Medici, Leo X. und Clemens VII. In einer Kapelle rechts vom Chor ist das Grab der Katharina von Siena und hinter der Sakristey sogar das hierher gebrachte Zimmer, welches sie in Rom bewohnte. Links, am Eingange des Chors, steht die berühmte Marmorstatue Christi von Michel Angelo, deren einer vorgestreckter Fuß, um nicht durch das Küssen der Verehrer abgerieben zu werden, vorsichtig mit Messingblech beschlagen ist. Dahinter ist die einfache Grabstätte des frommen Malers Johann von Fiesole und in den Seitenkapellen der Kirche eine Fülle von Denkmälern und Bildern älterer und neuerer Zeit. Im Kloster daneben wohnt der Dominikanergeneral, und die Congregation der Inquisition hält daselbst ihre Sitzungen. Hat diese Kirche noch am meisten ihre ursprüngliche Art behalten, so haben dagegen zwei der ältesten Kirchen dieses Stadttheils, beide den Franziskaner-Minoriten gehörig, eine gänzliche Umgestaltung zu erleiden gehabt. Rechts vom Corso die Kirche St. Lorenz mit dem Beinamen „in Lucina", schon im fünften Jahrhundert eine Pfarrkirche der Stadt, von deren Alter nur noch der alte Glockenthurm und die auf Granitsäulen ruhende Vorhalle mit den beiden Marmorlöwen am Eingange Zeugniß geben, sonst Alles im Geschmack des 17. Jahrhunderts; auf dem Hauptaltar eine Kreuzigung von Guido Reni. — Ferner links vom Corso unter dem Quirinal die aus dem sechsten Jahrhundert stammende Zwölf-Apostelkirche, im Jahre 1702 gänzlich umgebaut, mit großen Deckengemälden, schönen Seitenkapellen und mit dem Grabmal Clemens XIV. von Canova. — Auch die Augustinerkirche zum heil. Augustin, im J. 1488 erbaut, unter den römischen Kirchen die älteste, die mit einer Kuppel versehen ist, trägt im Ganzen diesen modernen Karakter. Mit Grabmälern, Skulpturen und Bildern reich ausgestattet, wie sie ist, sucht der Fremde in ihr wohl zumeist nach einem Freskobilde des Propheten Jesaias von Raphael; dagegen wendet sich die Gottesfurcht der Römer viel lieber gleich rechts von der Thüre zu der Madonna di St. Agostino, einer reichgekrönten Marmorstatue der Mutter Maria mit dem Jesuskinde. Geben ihm doch die mit Votivtafeln und Herzen von Silberblech ringsher bedeckten Wände Zeugniß von den Gnaden, die durch dieses Bild gespendet werden. Da knieen sie nieder zu inbrünstigem Gebet, da berühren sie mit ihrer Stirne den Fuß oder breiten die Arme aus gegen das Bild; da tauchen sie auch wohl den Finger in das Oel der Lampe, die vor dem Bilde brennt, und bestreichen damit das kranke Glied des Körpers, für welches sie Heilung suchen. Dann wird eine mäßige Wachskerze oder ein Geldstück geopfert, auch etwa noch eine Messe gehört, und so gehen sie heim. — Die rechten Muster römischer Kirchen im neueren Styl sind jedoch die beiden Hauptkirchen der Jesuiten, die Ignatiuskirche bei Maria sopra Minerva, und die Jesuskirche, von dort gegen das Capitol hin gelegen, und beide im Innern mit Schmuck und Bildwerk ganz überdeckt. Mit der Ignatiuskirche ist die vornehmste Schule der Stadt, das Collegium Romanum, verbunden, ein mächtiges Gebäude mit stattlichen Sälen und Gängen, in welchem sich eine auserlesene Antikensammlung, und auf welchem sich eine Sternwarte befindet. Da empfängt der größte Theil der römischen Jugend seinen Unterricht und seine Bildung. Mit der Jesuskirche ist zur Rechten das Kloster der Jesuiten verbunden. Da hat der General seinen Sitz. Da befindet sich auch die einst vom heil. Ignatius bewohnte Stube, die nun zu einer Kapelle mit täglichem Meßdienst umgestaltet ist. Hier ist aber auch das Collegium Germanicum, ein Seminar für deutsche und ungarische Priester, zumeist aus Gegenden, wo neben dem römischen auch evangelisches Kirchenwesen sich vorfindet. Die Zöglinge dieses Collegs haben das unschöne Vorrecht,

in der Farbe der Cardinäle einherzugehen. Man sieht sie wohl im längeren Zuge je zwei und zwei in langen krebsrothen Röcken und mit dreieckigen schwarzen Hüten durch die Straßen schreiten. Haut und Haar bezeugen den Begegnenden die nordische Abstammung. Das Volk nennt sie schlechtweg Preti rossi, d. h. rothe Priester. In der Kirche daneben bemerken wir hier nur im Querschiff links den eben so prächtigen wie geschmacklosen Altar, unter welchem die Gebeine des Ignatius von Loyola ruhen und über welchem ein mit Lapis Lazuli kostbar ausgelegtes Tabernakel sich erhebt. In der Mitte über dem Altar steht eine versilberte Statue des Ignatius unter Engeln. Links davon stellt eine Marmorgruppe den Sieg der Kirche über das Heidenthum dar, und rechts in einer ähnlichen Gruppe tritt die siegende Kirche auf zwei zusammengekrümmte Unmenschen, unter denen die Namen Luther und Calvin stehen. Weder schön noch wahr für einen christlichen Altarschmuck.

Im Ganzen macht das Capitol hier einen Abschnitt. Die Kirchen jenseits sind größtentheils älter als die Kirchen diesseits, und haben in jenen entlegeneren Stadttheilen auch nicht so viel durch neuere Restaurationen gelitten. Schon die Kirche auf dem Capitol selbst macht damit den Anfang. Es ist eine von den vielen Marienkirchen Roms, mit dem Beinamen „in Araceli". Sie gehört den Franziskanern, deren General in dem dahinter liegenden Kloster wohnt. Zugleich ist sie die Kirche des römischen Senats, der in früheren Zeiten dort sogar Bürgerversammlungen hielt, jetzt wenigstens bei feierlichen Gelegenheiten in Galla der Messe beiwohnt. Von dem Platze unter dem Capitol, links neben der Capitolstiege, führen 124 breite Stufen zur Vorderseite der Kirche hinan. Das Mittelschiff wird durch 22 antike Granitsäulen gestützt. Von dem alten Presbyterium stehen wenigstens die beiden Ambonen noch an den Pfeilern zunächst dem Hauptaltar. Siegeszeichen von dem Siege über die Türken bei Lepanto schmücken die nach diesem Siege zu Ehren der Jungfrau Maria von Senat und Bürgerschaft neu gefertigte Decke. Freskogemälde von Pinturicchio schmücken eine der Seitenkapellen. Im Querschiff links liegen unter dem Altar einer besonders ausgezeichneten Kapelle in einer antiken Porphyrwanne die Gebeine der heil. Helena. Vor Allem aber birgt der Hauptaltar der Kirche ein hochverehrtes Marienbild, das sogar vom Evangelisten Lukas herrühren soll. Dagegen sticht es dann sehr ab, wenn man im Querschiff rechts, dem Grabmal eines Pabstes (Honorius IV.) gegenüber, auf ein Grabmal seines Vaters und Bruders stößt, das auf einem antiken Sarkophage mit einem Bacchuszuge einen gothischen Aufsatz trägt mit einer Statue der Madonna. — Von da führt ein Seitenausgang aus der Kirche auf einen freien Vorplatz, der eine überraschende Aussicht bietet über das Forum hin in das weite Bereich der Trümmer. An dieser Stelle soll Gibbon, während die Mönche hinter ihm im Chor der Kirche psalmodirten, den ersten Gedanken gefaßt haben zu seinem berühmten Werke: History of the decline and fall of the Roman Empire, worin er dem Christenthum die Hauptschuld daran aufbürdet. Das vorchristliche Alterthum verehrend aus der Ferne und dabei vom Christenthum in der Nähe enttäuscht und abgestoßen, gab er sich einer Verstimmung hin, wie sie auch Niebuhr in Rom, nur frommeren Gemüthes, empfand, wenn er die vier solennen Buchstaben S. P. Q. R. übersetzte: Sentina Populi Quondam Romani.

Steigen wir nun zum Forum hinab; wir lassen den Triumphbogen des Septimius Severus und die noch stehenden Tempelsäulen zur Rechten. Da ist links noch am Abhange selbst das uralte verrufene, in den Fels gehauene Gefängniß, der Carcer Mamertinus, zu einem christlichen Heiligthum umgestaltet, welches, mit Lampen erhellt, von vielen Betern besucht wird. Denn da soll, nach einer reich ausgeschmückten Sage, Petrus gefangen gesessen haben vor seiner Kreuzigung. Daher heißt es auch: St. Pietro in Carcere. Schräg gegenüber steht die mit der römischen Kunstakademie verbundene ganz moderne Lukaskirche über einer sehr alten Kirche der heil. Martina, zu der man hinabsteigen kann. Sie enthält mehrere Alterthümer. Kaum zwanzig Schritte davon ist die Hadrianskirche aus dem siebenten Jahrhundert. Ein

wenig weiter, die Via sacra entlang, ist die schon erwähnte, in den Antoninstempel hineingebaute Kirche des heil. Lorenz, und bald nachher folgt die Kirche des heil. Cosmas und Damianus, wozu der kleine runde Tempel die Vorhalle bildet. Dieser hat an seinem mit Alterthumsresten geschmückten Eingange auch noch antike Metallthüren, die Pabst Hadrian I. zur Zeit Karl's des Großen dahin gegeben hat. Das Schönste in der Kirche ist aber das alte Mosaikbild auf Goldgrund am Gewölbe der Tribüne, aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts: oben eine ernste hohe Christusgestalt mit mehreren Heiligen, darunter das Gotteslamm, zu welchem von beiden Seiten zwölf Lämmer (die Apostel) kommen, ein Symbol, das sich auf den meisten älteren Mosaiken dieser Art wiederfindet. Uebrigens ist die jetzige Kirche nur der obere Theil der früheren. Der alte Fußboden liegt an 14 Fuß tiefer als der jetzige. Es hatte sich namentlich seit 1084, wo Robert Guiscard bei der Befreiung des Pabstes Gregor VII. aus der Engelsburg die ganze Stadt vom Lateran bis an's Capitol anzündete und verwüstete, eine solche Masse Schutt da aufgehäuft, daß der Grund der älteren Gebäude, so viele damals stehen blieben, tief in die Erde zu liegen gekommen ist. Gleich hinter dieser Kirche sind links die Trümmer der großen Basilica Constantin's, und geradeaus auf den Trümmern des antiken Doppeltempels der Roma und Venus, die sehr alte Kirche der Francesca Romana, deren Tribüne ebenfalls mit einem Mosaikbilde geschmückt ist. Hier zeigt sich ringsher Alles mit Ueberbleibseln des Alterthums bedeckt. Aufgegrabenes altes Straßenpflaster, umherliegende Säulenstümpfe, Spuren alter Fußböden u. dergl. — Rechts erinnert der Triumphbogen des Titus mit seinen noch erhaltenen Skulpturen an die Zerstörung von Jerusalem und die Verschleppung seiner Heiligthümer nach Rom. Weiterhin die Straße am Palatin hinab erinnert der Riesenbau des von Vespasian und Titus erbauten Colosseums an die Judensklaven, die hier Frohndienste thun mußten, und an die Drangsale christlicher Märtyrer, die hier zur Belustigung des Volks wilden Thieren vorgeworfen wurden (Ignatius von Antiochien, † 109). Nach allerlei wunderlichen Schicksalen, die das Gebäude gehabt hat, — im früheren Mittelalter diente es der Familie Frangipani als Festung, später ist es als Steinbruch benutzt, noch später als Salpeterfabrik, — ist es von Benedikt XIV. dem Leiden Christi geweiht, in der Mitte mit einem Kreuz und ringsher im Innern mit Altären versehen, an denen allwöchentlich die Brüderschaft „des Kreuzeswegs" ihre Andachten hält. Zur Rechten ganz nahe erinnert der Triumphbogen des Constantin an jene Zeit, wo dieser Kaiser, nach Besiegung des Maxentius an der Tiberbrücke oberhalb der Stadt, im J. 312 jenes Toleranzedikt erließ, wodurch den Christen die freie öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes im römischen Reiche gestattet ward.

Links vom Colosseum, auf dem Esquilin, in sehr einsamer Gegend sind auch wieder mehrere sehr denkwürdige Kirchen zu bemerken. Zunächst eine schon von der Kaiserin Eudoxia unter Pabst Leo I. erbaute Peterskirche mit dem Beinamen „ad Vincula" — weil hier die Ketten aufbewahrt werden, mit denen der Apostel gefesselt seyn soll. In dieser Kirche ist im Frühjahr 1073 Gregor VII. vom Klerus und Volk zum Pabst erwählt worden. — Zwanzig antike weiße Marmorsäulen tragen das breite geräumige Mittelschiff, und zwei hohe antike Säulen von rothem Granit stützen den Bogen desselben gegen den Chor hin. Wände und Seitenaltäre zeigen in Denkmälern und Bildern viele alte Erinnerungen. Das Merkwürdigste ist aber das Denkmal des Pabstes Julius II. im Querschiff links, dessen Hauptfigur die berühmte sitzende Statue des Moses von Michel Angelo bildet. — Noch weiterhin liegt die um das J. 500 erbaute Kirche des heil. Martin von Tours, mit dem Karmeliterkloster verbunden. Ihre moderne glänzende Restauration hat doch die Spuren des Alterthums nicht vertilgen können. Auch hier wieder antike Marmorsäulen, altchristliche Malereien, unterirdische Grüfte u. dergl. — Nicht weit von dort, gegen Maria Maggiore hin, liegt die ebenfalls sehr alte Kirche der heil. Praxedis, im Innern mit alten

grauen Granitsäulen gestützt und geschmückt mit reichlichen Mosaiken aus dem neunten Jahrhundert. Sie gehört den Benediktinern.

Wenden wir uns von dort gegen den Coelius zurück, so treffen wir vor dem Abhange dieses Hügels an der Straße, die vom Colosseum zum Lateran führt, die Kirche des heil. Clemens, deren schon Hieronymus erwähnt. Sie ist noch ziemlich ebenso erhalten, wie sie Pabst Paschalis II. um's Jahr 1100 nach der Verwüstung der Stadt durch Robert Guiscard erneuert hat. Da steht noch das Vestibulum und der Vorhof. Der erhöhte Chor tritt mit seinen marmornen, durch Mosaik verzierten Schranken weit herein in das von antiken Säulen getragene Mittelschiff. Da stehen noch die beiden alten Ambonen für Epistel und Evangelium, neben dem letzteren der Leuchter für die Osterkerze und an beiden die Steinbänke für die Sänger. Mehrere Stufen führen zum Presbyterium empor. Der Bogen und das Gewölbe der Tribüne sind reich bedeckt mit alten Mosaiken, deren Mittelpunkt ein durch das ganze Gewölbe verzweigter und oben zu einem Kreuze sich gestaltender Weinstock ist, umgeben von sinnbildlichen Zeichen und Figuren.

Den Coelius hinan führt der Weg zu einem burgartigen Nonnenkloster mit der Kirche der heil. vier Gekrönten (Märtyrer), welche, unter Gregor I. erbaut, auch noch die Spuren der Zerstörung unter Robert Guiscard aufzuweisen hat. Von hier gelangt man durch menschenleere Gegenden zu der geräumigen Rundkirche des heil. Stephanus aus dem Anfange des fünften Jahrhunderts. In der Vorhalle steht noch der alte Bischofsstuhl der Kirche, ein antiker marmorner Badesessel, auf welchem sitzend Gregor der Große zu der Gemeine gepredigt hat. Einen eigenthümlichen Eindruck macht im Innern der Kreis von 20 hohen Granitsäulen, welche die Kuppel tragen. Die Tribüne zeigt ein altes Mosaikbild und die Wände der Kirche sind mit Bildern bedeckt, welche die Qualen der Märtyrer darstellen. Am Stephanstage ist die Kirche ein Wallfahrtsort für die Römer. Sie ist dann reichlich mit Buchsbaumschnitten bestreut und man sieht dann wohl die Zöglinge des Collegii Germanici, da die Kirche den Jesuiten gehört, in ihr den Dienst thun. Neben ihr steht schon wieder eine Marienkirche, genannt della Navicella, mit antiken Granitsäulen und mit Mosaiken an der Tribüne aus dem neunten Jahrhundert. Weiter gegen den Palatin hin liegen die beiden Kirchen St. Johann und Paul, und St. Gregor. Die erstere, aus dem fünften Jahrhundert, steht an der Stelle, wo nach der Tradition Paulus „in seinem eigenen Gedinge“ wohnte (Apgesch. 28, 30.). Sie ist aber durch ihre Restauration im vorigen Jahrhundert im Innern sehr modernisirt worden. Die alten Granitsäulen sind in Pfeiler eingebaut. Das zu der Kirche gehörige, auf antiken Trümmern erbaute Kloster bewohnen die Passionisten, deren Garten wegen der herrlichen Aussicht viel besucht wird. Die Gregorskirche, an der Stelle gelegen, wo der heil. Gregor ein Kloster erbaute, ist modern. Die Kirche hat außer der Zelle Gregor's in Kapellen, Bildern und Denkmälern viele Erinnerungen an das Leben dieses Pabstes und an die von ihm vollbrachten Werke. Sie gehört den Camaldulensern.

Gehen wir von hier am ehemaligen Circus Maximus vorüber auf den Aventin, da liegt die einsame Kirche der heil. Balbina aus der Zeit Gregor's des Großen, und weiterhin die Kirche des heil. Sabas, die ebenfalls in jene Zeit hinaufreicht und mit Ueberbleibseln antiker Herrlichkeit reichlich ausgestattet ist. Das Kloster neben ihr, vormals von griechischen Mönchen bewohnt, steht nun verödet. Die Zöglinge des Collegii Germanici, welchem es jetzt gehört, benutzen es häufig zu ihren Ausflügen. Die Kirche der heil. Prisca, aus dem fünften Jahrhundert, obschon sie zur Zeit der französischen Revolution verkauft und gründlich ausgeplündert ist, hat doch noch das aus dem Capitell einer antiken Säule gefertigte Gefäß aufzuweisen, welches dem Petrus als Taufbecken gedient haben soll.

Wenden wir uns von hier an den Rand des Berges gegen die Tiber hin, da stehen drei Kirchen auf einmal in der menschenleeren Einöde neben einander: die zum

Priorat von Malta gehörige Marienkirche, ferner die sehr modernisirte Kirche des heil. Alexius, in deren Kloster der heil. Adalbert, der Apostel der Preußen, während seines Aufenthaltes in Rom wohnte, und die herrliche, geräumige Kirche der heil. Sabina, deren Alter in's fünfte Jahrhundert hinaufreicht. Vier und zwanzig antike Säulen von parischem Marmor theilen das Gebäude in drei Schiffe. Die Decke läßt das Gebälk des Dachstuhls sehen. Man zeigt in der Kirche eine Steinplatte, auf welcher ausgestreckt der heil. Dominicus zu beten pflegte. Das Kloster mit seinem geräumigen Hofe neben dieser Kirche ist von diesem Heiligen aus dem ihm vom Pabste Honorius III. geschenkten Palaste der Familie Savelli erbaut worden, welche hier in den Fehden der Barone ihre feste Burg hatten. — Am Fuße des Aventin liegt die in den Trümmern eines alten Tempels erbaute Kirche der Maria, mit dem Beinamen „in Cosmedin". Sie stammt aus dem Ende des achten Jahrhunderts. In ihren Wänden sind noch mehrere von den Säulen sichtbar, die den Tempel umgaben. Von dem alten Chor sind noch die beiden Ambonen vorhanden. Unter dem Presbyterium ist eine noch ältere Unterkirche. Den Hauptaltar bildet eine antike Wanne von Granit und vier Granitsäulen tragen das Tabernakel über ihm. In einem Schranke über dem alten bischöflichen Stuhle in der Tribüne befindet sich ein besonderes hochverehrtes Marienbild, welches in der Zeit des Bildersturms durch flüchtende Griechen von Constantinopel hierher gebracht worden seyn soll.

Von hier beginnt wieder der bewohnte Theil der Stadt. Gehen wir an der Tiber hinauf, so führt uns die erste noch erhaltene Brücke auf die Tiberinsel. Da steht auf den Trümmern des alten Aeskulaptempels die Kirche, welche der jugendliche Kaiser Otto III. im Jahre 1000 zu Ehren seines Freundes, des heil. Adalbert nach dessen Märtyrertode erbaute. Aber schon im 13. Jahrhundert erscheint sie als Kirche des heil. Bartholomäus. — Auch hier bildet eine antike Porphyrwanne vorne mit einem Löwenkopf den Hauptaltar. Wenden wir uns nun nach Trastevere hinüber, da steht die Kirche der heil. Cäcilia, deren Stiftung die Sage in's dritte Jahrhundert zurücksetzt. Ihr jetziger Bau ist aus dem Anfange des neunten Jahrhunderts, hat aber im Jahre 1725 eine Restauration durchgemacht. Die reiche Fülle von Bildwerken im Innern dient fast ausschließlich der Verherrlichung dieser Heiligen nach der über sie ausgebildeten Sage. Im Kloster daneben wohnen Benediktinerinnen. — Auch die nicht weit davon liegende alte Kirche des heil. Chrysogonus verdient der Beachtung. Zweiundzwanzig antike Granitsäulen tragen das Mittelschiff, und die beiden höchsten Porphyrsäulen in Rom tragen am Ende desselben den Bogen vor dem Querschiff. Das Kloster daneben haben die Karmeliter inne. — Aber die denkwürdigste Kirche in diesem Stadttheil ist die Kirche der Maria mit dem Beinamen „Trastevere", deren Stiftung die Sage sogar schon in den Anfang des 3. Jahrhunderts setzt. Ihr jetziger Bau stammt her von Pabst Innocenz II. nach 1139. Sie ist reich mit Fragmenten der vorchristlichen Zeit ausgestattet. Selbst Köpfe römischer Gottheiten in mehreren Capitellen der 22 alten Granitsäulen sind nicht verschmäht worden. Zwei antike, aus der Erde ausgegrabene kostbare Mosaiken sind links vom Eingange an einem Pfeiler befestigt. Vor den Stufen des Querschiffs bezeichnet eine Inschrift die Stelle, wo zu den Zeiten des Kaisers Augustus nach der Sage der wunderbare Oelquell entsprungen seyn soll, der als eine Weissagung auf Christum gedeutet wird. Im Gewölbe der Tribüne ein Mosaikbild, wo Christus mit der Maria auf Einem Throne sitzt, von Heiligen umgeben; darunter die Lämmer. In den Kapellen daneben hochverehrte Marienbilder, vor deren einem sogar schon die h. Cäcilia ihre Andacht verrichtet haben soll. Dazu viele andere Bildwerke älterer und neuerer Zeit. — Wir steigen nun den Janiculus hinan. Da, wo in uralter Zeit König Porsenna seine Burg erbaut haben soll, als er Rom bedrängte, steht nun die im Jahre 1500 von Ferdinand dem Katholischen und Isabella von Spanien erbaute Peterskirche mit dem Beinamen: in Montorio (monte aureo). Denn rechts neben dieser Kirche, im Klosterhof der Franziskaner, ist

die mit einem zierlichen, von Bramante erbauten runden Tempel überdeckte Stelle, wo Petrus den Kreuzestod erlitten haben soll, im vollen Angesicht der darunter gelagerten Stadt Rom. Die Seitenkapellen der Kirche zeigen manche sehenswerthe Bilder. Den Hauptaltar schmückte vormals das berühmte Raphael'sche Bild von der Verklärung Christi. Die Franzosen hatten es mit vielen anderen Schätzen nach Paris verschleppt. Nachdem es von dort zurückgeholt ist, steht es jedoch nicht wieder an seiner alten Stelle, sondern in der Bildergallerie des Vatikan.

Bei diesem ersten Rundgang durch die neuen und alten Heiligthümer der Stadt haben wir absichtlich die sieben Patriarchal- und Hauptkirchen unberührt gelassen, um sie hier zusammen betrachten zu können. Namentlich die vier größten unter ihnen: die beiden Kirchen über den Gräbern des Petrus und Paulus, ferner die Pfarrkirche des römischen Bischofs, die Kirche St. Johann am Lateran, und endlich die prächtige Kirche Maria Maggiore, geben den vollständigsten Eindruck von jenem vorherrschenden Karakter der römischen Kirche, die es liebt, in der Fülle ihrer Machtvollkommenheiten als eine reichgeschmückte Braut des Herrn zu erscheinen und im strahlenden Festkleide siegesgewiß die Welt zu erobern und zu überwinden.

Wir wandern von Trastevere aus am Flusse aufwärts die Via Lungara entlang, oder von der Großseite der Stadt über die Engelsbrücke an der Engelsburg vorüber zur Peterskirche, denn diese bildet doch das eigentliche Centrum des christlichen Roms. Mächtige Säulengänge umschließen in zwei weiten Halbkreisen den geräumigen Vorplatz im Angesicht der Kirche. In der Mitte desselben steht der eine der beiden hohen Obelisken vom Sonnentempel zu Heliopolis in Aegypten, welchen der Kaiser Caligula im vatikanischen Cirkus aufstellte und Pabst Sixtus V., oben mit einem Kreuz versehen, mühsam hierher versetzte. Zu beiden Seiten die reichen Springbrunnen, deren aufsteigender feiner Schaum im Sonnenstrahle in Regenbogenfarben schillert. Zur Rechten, neben der Kirche, ragt der Palast des Vatikan herüber, dieser riesenhafte Bau mit seinen 11000 Zimmern, Sälen und Kapellen, seinen Höfen und Gärten, seiner kostbaren Bibliothek, seiner ausgesuchten Bildergallerie, seiner reichen Sammlung von Alterthümern, seinen Raphael'schen Loggien und Stanzen und seiner durch Michel Angelo mit den großartigsten Bildern der Propheten und des Weltgerichts ausgestatteten Capella Sixtina, zu welcher freilich der Weg durch einen Saal führt, dessen eines Wandgemälde die Schrecken der Bartholomäusnacht verherrlicht. Zwischen diesem Allen wohnt der Pabst ziemlich verborgen in irgend einer Ecke mit einigen Geistlichen und Dienern. Vom Platze geht es in mäßiger Steigung zur Vorhalle der Kirche hinan. In der Mitte, hoch oben über den Eingängen, öffnet sich ein großer Balkon. Da wird der neuerwählte Pabst vor allem Volke gekrönt. Da ertheilt er am grünen Donnerstag und am ersten Ostertage mit ausgebreiteten Armen unter dem Geläute aller Glocken und unter dem Kanonendonner der Engelsburg den Segen „der Stadt und der Welt" (urbi et orbi) — Durch die hohe Vorhalle treten wir in die mächtige Kirche ein. Wir stehen in dem mit einem schwer vergoldeten Tonnengewölbe gedeckten Mittelschiff. Da, weit im Hintergrunde, erhebt sich das Tabernakel über dem Hauptaltar, unter welchem die Gebeine des Apostels ruhen, und vor ihm sehen wir im gedämpften Tageslichte die 89 Lampen*) brennen an der Marmorbrüstung, welche die Confession umgibt. Die Wände der Kirche bis obenhin in reichstem Marmorglanze strahlend. Hinter den Seitenschiffen noch prachtvolle geräumige Kapellen. Die Seitenaltäre an Wänden und Pfeilern mit großen Bildern in Mosaik. Dazwischen die lange Reihe von Grabmälern der Päbste in weißem Marmor. In dem Seitenschiff rechts an einem Pfeiler auch das Grabmal der Königin Christine von Schweden, dessen Skulpturen darstellen, wie sie knieend den evangelischen Glauben ihres Volkes abschwört. Ganz nahe bei diesem das Grabmal der letzten Sprößlinge des königlichen Hauses Stuart. — Je

*) So viele gibt Platner an. Ich hörte immer von 112; gezählt habe ich sie nicht.

weiter wir im Mittelschiff hinaufgehen, desto mehr eröffnet sich der Blick in die hohe Kuppel über dem Grabe. Aber am letzten Pfeiler rechts fesselt noch eine sehr alte (aus der Zeit Leo des Großen?) bronzene Statue des Petrus, auf einem Marmorsessel sitzend, unsere Aufmerksamkeit. Sie genießt einer besonderen Verehrung. Am Petersfeste erscheint sie sogar mit dem päbstlichen Ornat bekleidet. Von dem andächtigen Küssen des Volks durch die langen Jahrhunderte ist der vorgestreckte Fuß halb weggeküßt. Da erhebt sich nun die Kuppel auf vier mächtigen Pfeilern, deren jeder in einem oberen Gemach in seinem Inneren eine der vier Hauptreliquien birgt: das Schweißtuch der heil. Veronika, ein Stück vom heil. Kreuz, die heil. Lanze und das Haupt des heil. Andreas. Eine Treppe führt dazu innerhalb der Pfeiler hinauf, aber nur ein Domherr dieser Kirche darf sie besteigen. Doch werden sie vom Mittwochnachmittag an in der stillen Woche mehrere Tage hindurch, auch am Ostertage und anderen Festtagen hoch oben auf den Balkonen dieser Pfeiler dem unten in der Kirche geschaarten Volke gezeigt. Oben in den Bogenwinkeln der Pfeiler erscheinen die kolossalen Mosaikbilder der vier Evangelisten, und darüber läuft ringsum mit großen Buchstaben jene Inschrift aus dem Evangelium, auf welche der Pabst seine Macht begründet: Et tu es Petrus u. s. w. — Wir kommen an die Brüstung der Confession und blicken in einen reich mit Marmor und kostbaren Steinen ausgelegten vertieften Raum hinab. Da sehen wir die marmorne Bildsäule des Pabstes Pius VI. (von Canova), knieend gegen die Wand hin, über welcher sich der Hauptaltar erhebt. In einer Nische dieser Wand unter einer Metallplatte ruhen die Gebeine des Petrus. Hier ist der Mittelpunkt nicht nur der Peterskirche, sondern des katholischen Erdkreises. Hier sind vormals die deutschen Könige zu römischen Kaisern gekrönt worden; hier werden die Pallien geweiht für die Erzbischöfe und Patriarchen. Die ganze Universalität des Orts drückt sich aus in den Ueberschriften der zahlreichen Beichtstühle, welche im Kreise herum an den Wänden des südlichen Querschiffs stehen: Pro lingua italica; pro lingua hispanica; pro lingua gallica; pro lingua germanica superiore; pro lingua germanica inferiore (holländisch?) u. s. w. — Hinter dem Hauptaltar, an der linken Seite der Haupttribüne wird bei großen Funktionen der Thron aufgeschlagen, auf welchem der Pabst sitzt. Dagegen ist der alte Bischofsstuhl, auf welchem Petrus selbst gesessen haben soll, in einen Bronzestuhl eingeschlossen, welchen auf dem Altar ganz am Ende der Tribüne die vier Kirchenväter Ambrosius, Augustinus, Athanasius und Chrysostomus ebenfalls in höchst geschmackvollen Bronzefiguren dargestellt tragen.

Das ist der Ueberblick über das Innere dieser großartigen Kirche, wie sie nach mehr als hundertjährigem Bau (1506—1612) unter Paul V. vollendet ward. Was aus der älteren, von Kaiser Constantin erbauten Kirche an merkwürdigen Denkmälern, Mosaiken, Inschriften u. s. w. noch übrig ist, steht meistens in der unter der jetzigen Kirche befindlichen Unterkirche (grotte vaticane), wohin der Eingang am Peter-Paulsfeste durch einen der Hauptpfeiler eröffnet ist.

Besuchen wir hierauf die Paulskirche über dem Grabe dieses Apostels. Sie liegt an der Straße nach Ostia, eine halbe Stunde vor der Stadt. Der Weg führt unter dem Aventin hin. Wo wir uns dem alterthümlichen Stadtthor nähern, erscheint rechts, in die Stadtmauer eingeschlossen, das einzige ganz erhaltene antike Grabmal, die Pyramide des Cestius, und dahinter ragen die dunkeln Cypressen hervor vom protestantischen Kirchhof, welcher sich höchst malerisch an die alte Stadtmauer anlehnt. Die Stelle, wo nach der Tradition der Apostel Paulus begraben ist, war von den ersten christlichen Kaisern mit einer prachtvollen Basilika überbaut. Vier Säulenreihen von je 20 Säulen aus kostbarem Marmor theilten das Gebäude in fünf Schiffe. Aber diese alte Kirche mit ihren durch die ganze Zeit christlicher Geschichte hinaufreichenden Erinnerungen steht nicht mehr. Am 17. Juli 1823 ist sie abgebrannt. Durch die Nachlässigkeit eines Klempners hatte sich der Dachstuhl entzündet. Das niederstürzende brennende Gebälke verdarb die Säulen und die Wände mit ihren Mosaiken und Bilder-

werken fast bis auf den Grund. Der Wiederaufbau ging sehr langsam. Jetzt steht die Kirche wieder auf ihrem alten Grund und zum Theil noch in ihren alten Mauern, aber ganz und gar neu. Statt der alten Marmorsäulen tragen nun graue Granitsäulen vom Simplon das Mittelschiff. Am wenigsten hatte der Theil der Kirche um die Tribüne her gelitten. Ueber dem Hauptaltar, der das Grab des Apostels deckt, erhebt sich wieder das mittelalterliche Tabernakel, und die Mosaiken der Tribüne (aus dem dreizehnten Jahrhundert) sind ebenfalls wieder hergestellt. Uebrigens kaum eine Spur von Alterthum. Die neue Kirche prangt im glänzendsten Marmorschmuck. Selbst der Vicekönig von Aegypten hatte dem Pabste ganze Schiffsladungen von ägyptischem Alabaster zum Bau geschenkt. Aber zwischen dem Grabe da unten und dem Bau darüber fehlt nun gänzlich die vermittelnde Hand der Geschichte. Dagegen zeigt das anstoßende Benediktinerkloster einen schönen, wohlerhaltenen Kreuzgang mit zierlichen Marmorsäulen, die mit bunter Mosaik ausgelegt sind. Da sind mancherlei Alterthümer aufgestellt und viele alte Inschriften in die Wände eingemauert, und in dem Hofe, welchen der Kreuzgang umschließt, ist allezeit eine Fülle immer blühender Rosen.

Liegt diese Grabeskirche des Apostels schon sehr einsam da im Tibergrunde, so ist die Stätte seines Todes, eine halbe Stunde von dort, noch viel einsamer. Man verläßt bald hinter St. Paul die Straße nach Ostia, steigt links den Hügel hinan, und wo derselbe sich wieder in ein Seitenthal hinabsenkt, liegen drei Kirchen dicht bei einander: es ist die alte Abtei zu den drei Brunnen. Da ist die Stätte, wo der Apostel Paulus enthauptet seyn soll. — Es ist eine wenig besuchte Einöde. Selbst die Cisterciensermönche, welche das Kloster bei der Kirche des heil. Vincenz und Anastasius, der alterthümlichsten und größten unter den dreien, inne haben, lassen es leer stehen und begnügen sich, von St. Sebastian einen oder zwei Mann hierher zum Dienst zu stellen. Die Kirche selbst ist feucht und öde und an den Säulen die Gemälde der 12 Apostel nach den berühmten Raphael'schen Zeichnungen sind sehr unansehnlich geworden. Bei der zweiten, einer Marienkirche, ist ein kleines Gemach, worin der Apostel Paulus vor seiner Enthauptung bewahrt gewesen seyn soll. Auch ist da der Gottesacker des heil. Zeno und Anastasius, wo nach der Sage 10000 Märtyrer begraben liegen. Die dritte Kirche, St. Paul zu den drei Brunnen, umschließt die eigentliche Stätte der Enthauptung. Da steht sogar noch eine Marmorsäule, an welcher der Apostel bei seiner Enthauptung festgebunden gewesen seyn soll, und drei Altäre sind über den drei Brunnen, die entsprungen seyn sollen an den drei Stellen des Erdbodens, die das abgeschlagene dahinrollende Haupt des Apostels berührte. Also eine von heiliger Sage reich geschmückte Stätte, aber doch wenige Menschen, die dahin ihre Andacht richten.

Bleiben wir nun noch außerhalb der Stadt und wenden uns von hier links durchs offene Feld nach der Appischen Straße zu. Da liegt in einer Niederung an der Straße zwischen zahlreichen Trümmern des Alterthums die schon erwähnte sehr alte Kirche des heil. Sebastian mit dem dazu gehörigen Cistercienserkloster, eine der sieben Hauptkirchen Roms. Aber sie ist sehr modernisirt. Unter einem Altar links ist das Grab des Heiligen, und eine Thür nahebei führt in Katakomben hinab.

Bei der Rückkehr zur Stadt wenden wir uns rechts von der Appischen Straße ab, gehen an den Trümmern des Circus des Maxentius und an einem antiken Tempel (des Bacchus?) vorüber, der auch wieder zu einer Kirche umgewandelt ist, dann durch das Thal der Egeria hin. Da sehen wir schon über den Stadtmauern die Kirche St. Johann zum Lateran emporragen mit ihren kolossalen Apostelfiguren auf dem Rande des Giebeldachs. Der Eintritt in das Johannisthor zeigt einen freien Platz. Zur Linken erhebt sich die Giebelfronte der Kirche und daneben rechts das Pfarrhaus, nämlich der lateranensische Palast. Denn diese Kirche ist die eigentliche Pfarrkirche des Bischofs von Rom. Aber das Pfarrhaus wird schon lange nicht mehr von den Päbsten bewohnt. Sie ziehen vielmehr, statt hier hinten in der Abgeschiedenheit zu wohnen, den Vatikan

oder den Palast auf dem Quirinal vor. Den Lateran haben sie zur Aufstellung von Gypsabgüssen überlassen. Jeder neu erwählte Pabst kommt jedoch bald nach seiner Krönung in einem großartigen Aufzuge von St. Peter hierher, um feierlich von dieser Kirche Besitz zu ergreifen, und am Himmelfahrtstage ertheilt er auch vom Balkon der Giebelfronte mit weiter Aussicht bis an's Albaner- und Sabiner-Gebirge, der bunten Volksmenge den apostolischen Segen. Am Palmensonntagnachmittage hört an seiner Statt der Cardinal-Großpönitentiar Beichte in dieser Kirche, und der Cardinalvikar ertheilt am Ostersonnabend daselbst die Priesterweihe. Den ganzen Anspruch, den der Pfarrer dieser Kirche erhebt, drückt die große Inschrift unter ihrem Giebel aus: Sacrosancta Lateranensis Ecclesia, omnium Urbis et Orbis Ecclesiarum Mater et Caput. Nun, die Mutter der Kirchen von Jerusalem, Antiochien u. s. w. ist diese doch wohl nicht. — Von dem ursprünglichen Bau Constantin's, dessen Bildsäule links in der Vorhalle steht, ist wohl nichts mehr übrig. Die vormals durch vier Säulenreihen in fünf Schiffe getheilte Basilika ist unter Innocenz X. in der Mitte des 17. Jahrhunderts durchaus modernisirt worden. Die Decke ist flach, mit vergoldetem Schnitzwerk. Die großen Figuren der zwölf Apostel im Mittelschiff in den Marmornischen der breiten Pfeiler sind nicht besonders schön. In den Seitenschiffen sind noch mancherlei Denkmäler aus älterer Zeit bemerkbar. Unter den Seitenkapellen ist links die Kapelle der Familie Corsini, von Clemens XII. erbaut, ganz besonders prächtig. Da ruhen auch die Gebeine dieses Pabstes in einer schönen antiken Porphyrwanne. Dagegen erscheint im Mittelschiff gegen den Hauptaltar hin das Grabmal des in Constanz erwählten Martin V. sehr einfach. Es ist bedeckt von einer bronzenen Platte, deren Inschrift um sein Bild her ihn preist als den Beglücker seines Zeitalters. In dem von einem mittelalterlichen gothischen Tabernakel bedeckten Hauptaltar ist der hölzerne Altar eingeschlossen, an welchem nach römischer Sage alle Päbste, von Petrus bis Sylvester († 335), das Meßopfer dargebracht haben. Schöne Mosaiken auf Goldgrund aus dem 13. Jahrhundert schmücken die Tribüne; in der Mitte ein hohes Kreuz, zu beiden Seiten Apostel und Heilige, darüber das Brustbild des Erlösers, von Engeln umgeben, darunter die von einem Engel behütete Stadt Jerusalem, aus der eine Palme emporragt. Aus dem Flusse im Vordergrunde, in welchen von einer Taube über dem Kreuz her die vier Paradiesesströme sich ergießen, trinken Lämmer und Hirsche (Gläubige aus den Juden und Heiden) zu beiden Seiten des Kreuzes. Ein an der Rückseite um die Tribüne her laufender Umgang zeigt eine Menge alter Denkmäler und Inschriften. Am linken Ende des Querschiffs tragen vier hohe antike Säulen von vergoldeter Bronze das Dach über dem Altar, auf welchem in einem mit kostbaren Steinen geschmückten Ciborium das Sakrament aufbewahrt wird. — Ein schöner alter Kreuzgang, ganz ähnlich wie der bei St. Paul, versetzt den Besucher, der aus der Kirche hineintritt, in eine durchaus andere Zeit. Bemerken müssen wir noch, daß die Hauptreliquien, welche hier in der Kirche aufbewahrt werden, die Köpfe der Apostel Petrus und Paulus sind. Sie werden am Ostersonnabend und Osternachmittage, ferner am Peter- und Paulstage u. s. w. feierlich dem Volke gezeigt. — Ferner wird in einer verschlossenen kleinen Kapelle sogar die hölzerne Tischplatte aufbewahrt, an welcher der Herr mit seinen Jüngern das heilige Abendmahl gehalten haben soll und die von der Kaiserin Helena aus Jerusalem hierher gebracht sey. Muß denn Rom Alles haben? — Aus dem Querschiff rechts führen mehrere Thüren wieder in's Freie. Vielleicht sind wir erstaunt, da die Bildsäule Heinrich's IV. von Frankreich zu treffen. Das Domcapitel dieser Kirche setzte sie ihm aus Dank dafür, daß er ihm die Abtei Clerac geschenkt hatte. — Der freie Platz vor der Kirche ist auf dieser Seite mit dem anderen der beiden Obelisken geschmückt, die vormals vor dem Sonnentempel zu Heliopolis in Aegypten standen. Kaiser Constantin brachte ihn nach Rom und stellte ihn im Circus Maximus auf. Da lag er lange Jahrhunderte umgestürzt und vergessen unter tiefem Schutt. Pabst Sixtus V. ließ ihn hier wieder aufrichten (1588). Links am Platze steht die uralte, auch schon dem

Constantin zugeschriebene, achteckige Taufkirche St. Johann mit dem Beinamen „in Fonte". In der Mitte ist eine von Porphyrsäulen umgebene und von einer Marmorbrüstung eingeschlossene Vertiefung, worin als Taufstein eine antike Badewanne aus grünem Basalt steht. — Es gehört mit zu den solennen Funktionen der stillen Woche, daß am Ostersonnabend vom Cardinalvikar, als dem Stellvertreter des Bischofs von Rom, hier ein Jude oder ein Türke getauft wird. — Besonders merkwürdig sind noch zwei Kapellen, welche Pabst Hilarius (452—468), der Nachfolger Leo des Großen, an dies Baptisterium angebaut hat, eine rechts zu Ehren Johannis des Täufers, wie die noch erhaltenen ursprünglichen Bronzethüren bezeugen, die andere links zu Ehren Johannis des Evangelisten, als Dank für die Rettung seines Lebens aus den Händen der wüthenden Mönche auf der Räubersynode zu Ephesus, wohin er als Leo's Gesandter gegangen war. Dahinter ist noch eine dritte Kapelle, vom Pabst Johann IV. (640—642) dem heil. Venantius erbaut, mit alten Mosaiken an der Tribüne.

Das besuchteste Heiligthum jedoch, das auch noch mit zum Lateran gehört, ist ein Ueberbleibsel von dem alten lateranensischen Palast, eine reich verzierte Lorenzkapelle aus dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Sie bildet mit ihren Anbauten ein abgesondertes Gebäude, dem jetzigen Palast gegenüber. In ihr befindet sich, in eine unter Innocenz III. kostbar gearbeitete silberne Tafel eingefaßt, ein hochverehrtes Gnadenbild unseres Erlösers, welches nach der Sage vom heil. Lukas gemalt und von Engeln vollendet ist. Fünf überbaute Treppen führen vom Platze zu diesem Heiligthum („Sancta Sanctorum") in die Höhe. Die mittelste heißt die Scala Santa, die heilige Treppe. Sie soll vom Hause des Pilatus in Jerusalem herrühren. Nur auf den Knieen und betend darf man sie ersteigen. Dieser Gang wird als wie zu Christo selbst erachtet. Gelübde und Anliegen führen allezeit Beter diesem Orte zu.

Ueber den Lateran noch eine ziemliche Strecke hinaus, in der äußersten Ecke der alten Stadtmauern liegt die Kirche zum heil. Kreuz von Jerusalem mit dem dazu gehörigen großen Cistercienserkloster. Sie war ursprünglich von Constantin erbaut zu Ehren des heil. Kreuzes, welches seine Mutter Helena in Jerusalem wieder aufgefunden hatte. Darauf beziehen sich die meisten Bilder in dieser Kirche und mehrere Reliquien. Seit Benedikt XIV. ist sie sehr modernisirt. Am ursprünglichsten erhalten ist eine kleine Kapelle der Helena hinter der Tribüne. Unter dem Hauptaltar wieder eine Basaltwanne mit Heiligengebeinen.

Von hier führt eine gerade Straße wiederum mehr in's Innere der Stadt zurück. Im Hintergrunde derselben erhebt sich die prachtvolle große Kirche der Maria mit dem Beinamen „Maggiore", eine der fünf Patriarchalkirchen Roms. Vor ihr steht auf einer hohen Säule, welche aus der Basilika Constantin's genommen ward, die Bildsäule der Mutter Maria, und auf dem Platze hinter ihr ist von Sixtus V. der Obelisk aufgestellt, der vormals vor dem Mausoleum des Augustus stand. Von dem Balkon der oberen Vorhalle, deren Decke mit Mosaiken aus dem 13. Jahrhundert reichgeschmückt ist, ertheilt der Pabst am Feste Mariä Himmelfahrt den 15. August den Segen. — Eine wunderbare Sage verbindet sich mit der ersten Erbauung dieser Kirche. Ein kinderloser christlicher Patricier bat die Maria, ihm zu offenbaren, wem er sein Vermögen vererben sollte. Da befahl sie ihm im Traume, ihr eine Kirche zu bauen an der Stelle, wo er am nächsten Morgen Schnee finden würde. Es war der 5. August, aber diese Höhe des Esquilin fand sich am Morgen mit Schnee bedeckt. Da ward nun vom Pabste Liberius diese Kirche gebaut (352—266), wohl die älteste Marienkirche in der christlichen Welt. Noch alljährlich feiert man an jenem Tage daselbst jenes Wunder, indem man beim Hochamt und bei der Vesper, welcher letzteren auch die Cardinäle beiwohnen, einen Regen von weißen Blumenblättern von der Decke herabfallen läßt. — Wir treten ein in das prachtvolle Innere. Zwei und vierzig Säulen tragen die flache goldverzierte Decke des weiten Mittelschiffes. Hinter den Seitenschiffen eröffnet sich der Blick in prächtige, mit Denkmälern und Bildern reich ausgestattete Kapellen, zum Theil

Grabkapellen vornehmer römischer Familien (Patrizi, Massimi, Sforza, Borghese). Gegen den Hauptaltar hin über dem Bogen des Hauptschiffs uralte Mosaiken aus der Zeit Sixtus III. (432—440), mit Darstellungen aus der evangelischen Geschichte. Die Tribüne, durch Nikolaus IV. (1288—1292) ebenfalls mit Mosaiken reich geschmückt; in der Mitte Christus, der die heil. Jungfrau krönt, von einer Glorie umgeben; zu beiden Seiten Apostel und Heilige, und ringsher eine reiche christliche Symbolik in Bildern. Ueber dem Hauptaltar ein Tabernakel auf Porphyrsäulen und unter ihm wieder eine Porphyrwanne. Unter den Reliquien der Kirche in einer der Seitenkapellen sogar Stücke von der Wiege Christi, welche an bestimmten Tagen dem Volke feierlich gezeigt werden. Aber trotz dem Allem und trotz den Grabmälern von sechs Päbsten (z. B. Pius V., Sixtus V., Clemens VIII., Paul V.) macht das Innere uns Deutschen mehr den Eindruck eines prachtvollen Saales als einer Kirche.

Bevor wir nun hier noch einmal aus dem Thore wandern, um auch die letzte der fünf Patriarchalkirchen noch zu besuchen, machen wir einen Umweg nordwärts in die großartigen Trümmer der Diocletianischen Bäder. Sollen doch in der letzten großen Christenverfolgung viele Tausend Bekenner des Glaubens verurtheilt seyn, als Sträflinge am Bau dieser Bäder zu arbeiten. Da hat nun Michel Angelo mitten in dem verwitternden Gemäuer aus den alten Räumen des großen Saales und der anstoßenden Gemächer eine herrliche Kirche gebaut in Gestalt eines griechischen Kreuzes. Das ist die Kirche der Maria mit dem Beinamen „degli Angeli“. Es macht einen wunderbaren Eindruck, wenn man von draußen aus dem vollen Anblick der Zerstörung plötzlich durch die Thür in schöne wohlgepflegte Räume tritt, einladend zur Andacht und zur Sammlung. Auch die schweigsamen Karthäuser, welche die Kirche und das Kloster daneben inne haben, passen zu dem Ganzen. Acht gewaltige Säulen von rothem Granit unterstützen an den Wänden noch an ihrer alten Stelle die mächtigen Kreuzgewölbe. Aber obgleich zehn Stufen zu dem jetzigen Fußboden der Kirche hinabführen, so stehen jene Säulen mit ihren Füßen doch noch in der Erde; so hoch liegt hier der Schutt. Hinter der Kirche umschließt ein weiter Kreuzgang einen großartigen Hof, in dessen Mitte die schönste Gruppe uralter Cypressen steht. Das Ganze ein Bild des tiefsten Friedens. —

Ostwärts, etwa eine Viertelstunde vor dem Thor an der tiburtinischen Straße, liegt dann die zum Range einer Patriarchalkirche erhobene Lorenzkirche, die ursprünglich vom Kaiser Constantin über dem Grabe dieses Märtyrers erbaut ward. Ihr jetziger Bau erscheint im Innern sehr eigenthümlich. Es sind eigentlich zwei Kirchen, die von entgegengesetzten Seiten her über dem Grabe des Märtyrers zusammentreffen. Man tritt durch eine alterthümliche Vorhalle in die vordere Kirche, deren Fußboden mit besonders schöner Steinarbeit ausgelegt ist und deren Decke 22 antike Säulen in zwei Reihen tragen. Rechts steht an der Seite ein antiker Sarkophag, dessen Bildwerke mit Götterfiguren u. s. w. nicht gehindert haben, daß er einem Cardinal im 13. Jahrhundert zum Grabmal diente. Vom ehemaligen Chor sind nur noch die beiden Ambonen und der Osterleuchter vorhanden; sie sind besonders schön. Am Ende dieser Kirche steigt man zur Confession hinab, wo an der Rückwand einer von Säulen gestützten Kapelle unter einem Altar die Gebeine der heil. Stephanus und Laurentius in einem Marmorkasten ruhen. Darüber beginnt dann eine obere Kirche mit zwei Säulenreihen über einander, von denen die unteren Säulen über die Hälfte im jetzigen Fußboden stehen. Diese Kirche nämlich, ohne Zweifel älter als jene untere, ist durch deren Anbau zum Presbyterium derselben umgestaltet und deshalb also erhöht worden. Marmorne Chorbänke ziehen sich an den Säulenreihen rings herum, und die an der hintern Seite mit dem erhöhten Bischofsstuhl sind mit zierlicher Steinarbeit ausgelegt. Der Hauptaltar steht über der Confession und ist von einem Tabernakel auf Porphyrsäulen überdeckt. Im Kreuzgange des anstoßenden Klosters neben eingemauerten christlichen Inschriften aus den Katakomben, auch Ueberreste vorchristlicher Denkmäler, die in der Nähe

ausgegraben sind. Eine ansprechende Art lebendiger Vergegenwärtigung der örtlichen Geschichte.

Neben der Kirche rechts ist seit dem Cholerajahr 1837 der allgemeine Kirchhof angelegt, wo aus allen Pfarrkirchen der Stadt Alle begraben werden, die nicht irgenwo eine besondere Grabstätte haben. Die Todten einer ganzen Woche nimmt eine ausgemauerte Grube auf, deren Oeffnung dann mit einer Steinplatte geschlossen wird. Hiermit wollen auch wir unseren abermaligen Rundgang durch die Heiligthümer der Stadt beschließen.

Aus dieser gedrängten Darstellung, die nur das Allerbemerkenswertheste hervorheben konnte, wird gewiß Jeder den Eindruck gewinnen, es bleibe hier auch nach Abzug der blätterreichen Sage eine Fülle der Geschichte übrig, welche nach Cervantes' Worten Rom kennzeichnet als „Gesammtreliquie aller Erdgefilde". — Auf solchem Boden und unter solchen Anschauungen gestaltet sich nun das kirchliche Leben der Stadt, auf welches wir jetzt unseren Blick richten wollen.

Manche Besucher Roms finden sich namentlich zuerst in ihren Erwartungen getäuscht. Sie haben sich irgendwelche ungemessene Vorstellungen gemacht von dem, was sie da finden würden, und was sie nun, zumal in dem von ihnen zunächst bewohnten Stadtviertel finden, das entspricht ihren hochgespannten Erwartungen nicht. Aber den Eindruck gewinnen doch bald Alle, daß die herrschende Macht in dieser Stadt nicht der Fabriksaal oder der Kaufladen ist, sondern die Kirche. Das zu erkennen, brauchen sie noch nicht einmal eine von den vielen geöffneten Kirchen zu betreten; es tritt ihnen auf allen Straßen entgegen. Schon in den Thoren die kleinen marmornen Kreuze, die da eingemauert sind (sie sind von den im Jubeljahr geöffneten Kirchthüren abgenommen) und die dem, welcher sie küßt, 40 Tage Ablaß zusprechen, machen damit den Anfang. Dann die Madonnenbilder an vielen Häusern, Abends durch eine Lampe erhellt und bisweilen mit einem frischen Blumenstrauß bedacht. — Wie in den Festungen die vielen Soldaten, so hier die zahlreichen Priester und Mönche, die in ihren Ordenstrachten sich durch die Straßen bewegen. Zöglinge der verschiedenen Collegien und Seminarien, die meistens in längerem Zuge erscheinen. Dann etwa ein Bischof, am grünen Bande des dreieckigen Hutes kenntlich und von einem Diener gefolgt. Dazwischen, von mächtigen schwarzen Pferden gezogen, ein schwerer goldberandeter Cardinalswagen mit zwei oder drei Dienern hintenauf. — Oder es begegnet Einem eine sehr langsam fahrende bedeckte Kutsche, die Pferde noch von einem zu Fuße nebenhergehenden Manne sorgsam begleitet. Die Begegnenden knieen zur Erde nieder oder entblößen wenigstens das Haupt, beugen die Kniee und bekreuzen sich. Was ist es? Es ist das „santo Bambino" von Araceli, ein als heilkräftig erachtetes hölzernes Bild des Christkindes, von welchem man Wunderdinge erzählt. Das bringt ein Franziskaner in der Kutsche feierlich zu einem schwer Kranken, für den es verlangt ist. Seine Berührung, meint das Volk, wirkt entweder zur Heilung oder zu rascherem Tode, und der Erfolg pflegt dem auch zu entsprechen. — Ein andermal kommt man in eine mit gelbem Sand bestreute Straße. Da wird der Pabst durchkommen, der zu einer Funktion in irgend eine Kirche fährt. Schon sprengt ein Dragoner heran; es folgt ein Theil der Nobelgarde zu Pferde, dann der sechsspännige Wagen mit dem Pabst, fünf Diener hintenauf, und wieder ein Theil Nobelgarde. Die Begegnenden knieen nieder; hie und da erschallt der Ruf: „Heiliger Vater, gebt mir den Segen" und dieser neigt sich bald links, bald rechts zur Seite und segnet die Knieenden mit dem Kreuzeszeichen. — Ein recht gemüthliches und volksthümliches Bild vom Cultus auf der Straße geben die Hirten aus den Abruzzen, die Nachkommen der alten Samniter, die Pifferari, wenn sie in der Adventszeit früh Morgens und gegen Abend mit Hirtenpfeife und Dudelsack die Madonnenbilder begrüßen. Sie stehen dann, den Hut unterm Arm, sehr ehrerbietig unter diesen und blasen ihre höchst einfache, anspruchslose Weise, welche einer von ihnen bisweilen

mit halblautem Gesange begleitet. Kunst ist nicht darin, aber etwas Tiefgemüthliches; wenn auch diese Melodie nicht, wie sie meinen, bis auf die Hirten zu Bethlehem zurückreichen sollte.

Hinter Maria Maggiore, vor der Kirche des heil. Antonius, bei einer Granitsäule, die zum Andenken an den Uebertritt Heinrich's IV. von Frankreich dort aufgerichtet ist, sieht man am 17. Januar, als am Antoniustage und an den folgenden Tagen allerlei Thiere, besonders Pferde und Esel, mit bunten Bändern geschmückt, sich aufstellen. Bald tritt ein Priester aus der Kirche, betet eine Collekte und segnet sie gegen ein mäßiges Opfer durch Besprengung mit Weihwasser. Auch der Pabst und der römische Adel schicken ihre Pferde dorthin. Unterließe man das, so würden die Kutscher bei etwaigen Unfällen die Schuld auf diese Unterlassung schieben. Und namentlich unter den Eseln, welche die Früchte zur Stadt tragen, findet man kaum einen, der nicht auch eine große Messingmedaille mit dem Bilde des heil. Antonius vor der Stirn hängen hätte. — Oder es setzt sich Jemand am Freitag Nachmittag auf einen der großen Säulenstümpfe vom ehemaligen Tempel der Roma und Venus, dem Colosseum und dem Constantinsbogen gegenüber. Da hört er hinter sich vom Palatin her Gesang erschallen. Es kommt näher. Bald erscheint ein vorangetragenes Kreuz beim Titusbogen; dahinter ein Capuziner vom Kloster St. Bonaventura auf dem Palatin; hinter ihm Männer, das Haupt und Gesicht mit einer Art Kapuze verdeckt, worin nur zwei Oeffnungen für die Augen gelassen sind. Sie gehören zu der Brüderschaft des „Kreuzesweges". So bewegt sich der Zug, von Frauen gefolgt, singend die Straße hinab und verliert sich im Colosseum. Man geht ihnen nach. An den Altären ringsherum machen sie unter abwechselnden Gebeten die Stationen des Leidens Christi durch. Vorübergehende entblößen das Haupt, bleiben auch wohl stehen und schließen sich an oder küssen das hölzerne, in der Mitte aufgepflanzte Kreuz — es sind wieder 40 Tage Ablaß daran geknüpft — und gehen weiter. Zuletzt hält der Capuziner wohl noch auf dem dazu bestimmten Holzgerüst an der Seite eine zumal unter dieser Umgebung sehr eindringliche Predigt über das Leiden Christi. Dann ziehen sie wieder, das Lob des Kreuzes singend, den Palatin hinauf. Ueber dem Allen neigt sich die Sonne zum Abend und das hohe Gemäuer des Colosseums erscheint im feurigsten Roth.

Auf dem Platze vor dem Pantheon ist Sonntags gegen Abend stets eine Menge Volks versammelt. Sie stehen müssig da umher. Plötzlich erscheint ein Jesuitenpater, wiederum von einigen Gliedern einer Brüderschaft gefolgt. Die Kanzel ist bald gefunden: irgend ein Tisch von denen, die alltags da zum Verkaufen dienen. Er beginnt zu predigen. Sein Kreis ist anfänglich klein. Allmählich dreht sich der Eine und der Andere um und hört zu. Weder er noch seine Zuhörer lassen sich durch das laute Straßengeräusch stören. Schließlich fordert er sie auf, mit ihm in das benachbarte Oratorium St. Caravita zu kommen und dort ihre Andacht fortzusetzen. Dann ziehen sie singend dahin ab und ein Theil der Hörer folgt auch nach. — Auch noch am Abend kann einer auf solche Straßenpredigt stoßen. Ein Zug, von einem Geistlichen geführt, zieht singend durch die Straßen. Da hält er vor einer offenen Schlosserwerkstatt an. Der Geistliche beginnt zu predigen. Die Gesellen hören Einer nach dem Anderen auf zu feilen. Der Blasebalgzieher hält inne. Die Leute auf der Straße stehen still. Nach fünf bis zehn Minuten geht es weiter, um an einer anderen passenden Stelle dasselbe zu wiederholen. — Dann begegnet man wohl kleineren Zügen von Leuten, die halblaut Gebete sprechen, die Männer mit entblößtem, die Weiber mit bedecktem Haupte. Sie halten einen Bittgang oder erfüllen ein Gelübde. Andere beten unter den Madonnenbildern oder ziehen durch die Straßen, Loblieder singend auf die Madonna, in welchen seit der Cholera 1837 der Satz häufig wiederkehrt: Evviva Maria, chi Roma salvo: Es lebe Maria, die Rom hat errettet. — Oder es wird einem Todtkranken das Sakrament gebracht. Wo der Priester mit der geweihten Hostie aus der Kirche tritt, hält Einer einen Schirm über ihn, Andere gehen mit Stock-

laternen nebenher, ein Anderer geht voran und gibt mit dem wohlbekannten Glöcklein das Zeichen. Den Corso hinab kann man im abendlichen Dunkel an diesen Lichtern den Zug weithin verfolgen. Die Begegnenden knieen nieder und schließen sich zum Theil dem Zuge an. Die entgegenkommenden Wagen biegen in benachbarte Straßen oder, wo das nicht möglich ist, zur Seite und machen Halt. Geschähe es, daß ein Cardinal in seinem Wagen unausweichlich auf solchen Zug stieße, so müßte er aussteigen und mitfolgen; aber der Kutscher, so meint man, dürfte wohl seiner Entlassung gewiß sein. — Gegen Abend oder am Abend pflegen auch die Begräbnisse stattzufinden. Das Kreuz voran. Dann meistens ein Zug von Capuzinern und Franziskanern, Litaneien singend und brennende Wachskerzen tragend. Daneben laufen Straßenjungen, bemüht, in einem Papier oder auch wohl in ihrer Mütze das heruntertropfende Wachs aufzufangen, und manche Patres scheinen die Kerzen mit Fleiß recht schief zu halten, daß desto mehr abläuft. Wahrscheinlich fallen die gebrauchten Enden nicht ihrer Kirche zu, sondern der Pfarrkirche. Bei größeren Begräbnissen nimmt man wohl noch Mannschaften von anderen Orden zu Hülfe. Schließlich kommt der Pfarrgeistliche und dahinter der Sarg. Die Leiche wird aus dem Sterbehause in die Kirche getragen und auch nur bis dahin feierlich geleitet. Von dort holt sie des Nachts der Todtenwagen und bringt sie auf den Kirchhof bei St. Lorenz ohne Beiseyn der Angehörigen. Unserem deutschen Gemüthe würde das nicht zusagen.

Die Kirche hält sich auch sonst mit ihren Feiern nicht in die Kirchengebäude eingeschlossen. Als oberste Leiterin des gesammten Lebens tritt sie in Processionen, Illuminationen, Feuerwerken u. dergl. festlich in die Welt hinaus. Um ihre Feste dreht sich eigentlich das ganze öffentliche Volksleben. Sie verlieren dadurch allerdings von jenem ernsten und erbaulichen Karakter, wie wir Deutschen ihn lieben, aber sie gestalten sich zu großen von der Kirche geleiteten Volksfesten, wie die Südländer sie gern haben. Das Diario di Roma, der kirchliche Kalender Roms, der ein ziemlich ausführliches Verzeichniß gibt von allen kirchlichen Feiern auf jeden Tag des Jahrs, bringt bei den hohen Festen jedesmal die Bemerkung: spara castello all' alba. — Die Engelsburg feuert beim Tagesanbruch. — Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Peter-Paulstag, Mariä Himmelfahrt u. s. w. werden mit Kanonendonner eingeleitet. Kanonendonner erschallt, wenn am Ostersonnabend gegen Mittag in der päbstlichen Kapelle das Gloria in excelsis Deo angestimmt wird. Alle Glocken der Stadt, die in den letzten Tagen ganz geschwiegen, fallen ein und fangen an zu läuten. Die Uhren, die ebenfalls still standen, gehen wieder. Die verhüllten Bilder in den Kirchen werden enthüllt. Man schießt hin und her aus den Häusern. Gottesfürchtige knieen nieder und segnen sich mit dem Kreuzeszeichen. — Auch der große Segen des Pabstes vom Balkon der Peterskirche am ersten Ostertage und die große Frohnleichnamsprocession des Pabstes um den Petersplatz wird wiederum mit drei Kanonenschüssen der Stadt verkündet. Am zweiten Osterabend und am Peter-Paulsfest, den 29. Juni, wird auf der Engelsburg ein großartiges Feuerwerk (Girandola) abgebrannt. Die Kuppel, die Giebelseite und die Säulengänge der Peterskirche sind an den Abenden beider Feste prächtig erleuchtet, zuerst mit Lampen, und eine Stunde nach Anbruch der Nacht auch mit Fackeln, deren plötzliches Anzünden einen ungemein überraschenden Eindruck macht. Weithin ist die erleuchtete Kuppel mit ihrem Kreuze sichtbar, bis an's Gebirge und bis in's Meer hinaus. Am 13. Juni brennen sie wieder unter dem Capitol zu Ehren des heil. Antonius von Padua ein großes Feuerwerk ab. — Auf Mariä Himmelfahrt, den 15. August, erscheinen die vornehmsten Marienbilder in den Straßen mit großen Drapperien und vielen Lichtern geschmückt, und für den Abend sind Bühnen daneben gebaut und mit schönen alten Teppichen behangen, wo Musikbanden spielen. Vor den vornehmsten Palästen brennen Pechpfannen und in den Fenstern sind bunte Papierlaternen aufgestellt. Besonders ist die Gegend zwischen dem Trajansforum, dem venezianischen Palast und dem Capitol festlich erleuchtet. In engster Straße hier sogar ein Feuerwerk. — Am

29. August feiern die Franziskaner von St. Pietro in Montorio schon wieder ein Madonnenfest; sie betteln in der ganzen Stadt umher, um am Vorabend und am Abend des Festes ihre Kirche gegen die Stadt her mit Lampen zu schmücken, und auch ein artiges Feuerwerk fällt immer noch dabei ab. Ueberhaupt kündigt sich fast jedes größere Fest, besonders die Marienfeste, schon am Vorabend an durch brennende Pechpfannen vor den Palästen, bunte Papierlaternen in etlichen Fenstern und durch Verbrennen von Tonnen auf den Plätzen, was am folgenden Abend wiederholt wird. Um letztere sammelt sich immer ein Kreis von großen und kleinen Kindern. Die Einen sehen ins Feuer, die Anderen versuchen durch's Feuer zu springen u. s. w. Aber die Bedeutung der einzelnen Feste zu behalten, das wird diesen Römern selbst zu viel. Es ist ihnen bequemer, die Madonnenfeste nach dem Monat zu bezeichnen, in welchen sie fallen: Madonna di mezz' Agosto, Madonna di Settembre (8. September Mariä Geburt). Die Entschuldigung für ihre Unkunde wissen sie dann in den artig klingenden Vers zu kleiden: Quando si sente il nome di Maria: non si dimanda, che festa sia; d. h. auf deutsch: Hört man nur Maria sagen — Wer wird da noch weiter fragen. —

Vorzüglich sind es aber die Processionen, wo die Kirche mit ihrer ganzen Herrlichkeit auf die Straße heraustritt. Rothe oder buntgewirkte Teppiche hängen aus allen Fenstern der Straßen, wo der Zug vorüberkommt. Ein Trupp päbstlicher Karabinier mit hohen Bärenmützen voran, um Platz zu machen. Dann ein Crucifix mit Bändern geschmückt und von einem kleinen Dach überschattet. — Zünfte, Brüderschaften, Mönchsorden, Geistlichkeit in vollem Ornat, mit Fahnen, Kreuzen, brennenden Kerzen und von Musikanten unterbrochen. Die Fahnen mit Heiligenbildern. Die Kreuze, obgleich von Pappe gemacht und hohl, doch so hoch und dick, daß die Träger Mühe haben, sie aufrecht zu halten. Dennoch versuchen sie etwa in allerlei Bewegungen mit denselben nach dem Takte der Musik ihre Kraft und Kunst den Leuten zu zeigen. Endlich das Venerabile unter einem reichen Baldachin getragen und zum Schluß wieder ein Trupp Karabinier. Diese Bestandtheile kehren so ziemlich bei allen Processionen wieder. An irgend einer Ecke oder auf einem Platze unterwegs ist dann ein Altar errichtet. Da wird Halt gemacht und nach einem kurzen Gebet die knieende Menge mit dem Venerabile gesegnet. — In der Bittwoche, die drei Tage vor Himmelfahrt, hält der gesammte römische Klerus täglich eine Procession, am ersten Tage von der Hadrianskirche am Forum nach Maria Maggiore, am zweiten Tage von der Francesca Romana am Titusbogen nach der Laterankirche und am dritten Tage von der Kirche der heil. Lorenz und Damasus über die Engelsbrücke nach der Peterskirche. — Berühmt ist die große Procession des Pabstes am Morgen des Frohnleichnamsfestes um den Petersplatz herum, dessen mit Teppichen behangene Säulenreihen zu diesem Zwecke vorn durch blumenumkränzte Arkaden ganz verbunden sind. Der Pabst erscheint dabei mit dem Venerabile, auf einem hohen Gerüste getragen, und es sind die Gewänder so um ihn herum gelegt, daß es scheinen muß, als trage er es knieend. Diese ganze Art ist uns Anderen allerdings sehr fremd. — Die Processionen dauern nun acht Tage lang nach einer ein= für allemal bestimmten Ordnung ununterbrochen fort. Die verschiedenen Mönchsorden wetteifern dabei, einander an Glanzentfaltung zu übertreffen. Nur die Jesuiten scheinen sich mehr zurückzuhalten; sie veranstalten keine Procession. Zweimal zieht auch der römische Senat feierlich mit auf: bei den Dominikanern von Maria sopra Minerva, und bei der Procession, die von der Markuskirche ausgeht. Den Beschluß der acht Tage macht wieder eine Procession bei der Peterskirche, nachdem die Vesper gesungen ist. Wenn sie da in die schon dunkelnde Kirche zurückkehrt, zeigt sich der Hochaltar glänzend erleuchtet mit großen Kerzen, die nach allen Seiten ihren Schein über die wogende Menge durch die weiten hohen Räume ausstrahlen lassen. Da wird dann das Allerheiligste nochmals emporgehoben und von der knieenden Volksmenge adorirt, welche hierauf allmählich, nachdem der Eine und der Andere noch der Petrusstatue den Fuß geküßt, sich aus der Kirche über den weiten Vorplatz in die Straßen der

Stadt zurückzieht. — Wird ein evangelischer Christ schon an diesen Processionen Vieles zu mißbilligen finden, zumal wenn er sie lediglich als christliche Gottesdienste und nicht als kirchlich geleitete römische Volksfeste beurtheilt, so ist das ohne Zweifel noch viel mehr der Fall bei der Procession, welche die Franziskaner von Maria in Araceli auf Mariä Empfängniß, den 8. December, veranstalten. Auch da fehlt es an Militärmusik, Trommeln und Trompeten nicht. Aber schließlich erscheint, auf einem hohen schweren Gerüst getragen, ein großes hölzernes Marienbild mit Krone und Perlenschmuck, im himmelblauen, sternenbesäeten Kleide, von brennenden Kerzen rings umgeben. Wenn es so über den Köpfen der Menge den capitolinischen Berg herankommt, geschaukelt von den Tritten der keuchenden Träger, diese große und aufgeputzte Holzpuppe mit ihrem angemalten Gesicht und ihren todten Augen, da überfällt einem nicht ein Gefühl der Andacht, sondern des unheimlichen Grauens; und man muß sich erinnern, wie groß die Macht der Gewöhnung ist und wie dergleichen schon lange vor der christlichen Zeit hier zu Lande heimisch gewesen, um es nur erträglich zu finden.

Doch wir treten nun in die Kirchen selbst ein. Der herkömmliche tägliche Meßdienst ist ja bekannt. Das Messelesen dauert in vielen von ihnen an den zahlreichen Seitenaltären bis Mittag ziemlich ununterbrochen fort. Theils ist eine Menge gestifteter Messen vorhanden, welche bewältigt werden muß. Theils sind auch noch Messen für mancherlei Nothdurft des Lebens gegen Entrichtung eines Opfers — sie nennen es Almosen — bei der Kirche für den Tag bestellt worden. Hätte nun eine Kirche nicht Dienstmannschaft genug um das Alles in's Werk zu richten, so ist dreierlei Aushülfe. Man nimmt einen oder mehrere von den vielen Klerikern zu Hülfe, die ohne bestimmtes Amt sich Morgens wohl in den Sakristeien einfinden und nachfragen, ob nicht etwa eine Messe zu lesen ist, welche ihnen übertragen werden könnte. Diese werden dann von der Kirche dafür — bezahlt darf man nicht sagen — mit einem mäßigen Almosen versehen (etwa bis 10 Groschen). Oder man schließt einen Vertrag mit irgend einem abgelegenen Kloster im Gebirge, welches gegen ein dafür festgesetztes Beneficium eine bestimmte Anzahl von Messen stiftungsgemäß zu lesen übernimmt. Oder man zieht mehrere Messen in eine zusammen. Es ist dieser Anschauung ganz entsprechend, daß, als Jemand in seinem Testamente eine bestimmte Summe für Messen ausgesetzt hatte, der gewissenhafte Testamentsvollstrecker in verschiedenen Kirchen umherging und versuchte, wo er für diese Summe die meisten Messen zugesagt bekommen könnte. Sicher meinte er damit seiner Pflicht gegen den Verstorbenen am besten nachzukommen. Wie weit gehen da unsere Gedanken vom Christenthum auseinander! — Dies tritt freilich in noch viel stärkerer Weise zu Tage. In der Kirche Maria Trastevere steht neben einem Seitenaltar die Inschrift: Jede Messe, die an diesem heiligen Altar celebrirt wird, befreit eine Seele aus dem Fegefeuer. Und darunter steht verzeichnet, durch welche Päbste dies Privilegium demselben Altar von Neuem bestätigt ist. Wäre nun Jemand noch im Zweifel, ob das sicherlich diejenige Seele sey, für welche er die Messe halten läßt, so bietet ihm auch darüber eine andere Kirche — ich meine, es war St. Sebastian — vollständige Sicherheit; denn da ist in ähnlicher Inschrift geradezu gesagt: die Seele, für welche die Messe celebrirt wird. Das ist eine von den äußersten Spitzen des römischen Kirchensystems, woraus deutlich erhellt, wie sehr dieses System dem Grunde des Evangeliums widerspricht.

Von den vielen täglichen Messen, die vor sich gehen, unbekümmert darum, ob Jemand aus der Gemeine dabei ist oder nicht, werden diejenigen wohl am meisten besucht, die in der frühesten Morgenstunde gehalten werden. Denn viele Leute pflegen da, bevor sie zur Arbeit gehen, erst eine Messe zu hören. Sonn- und Festtags, wann das Hochamt gesungen wird, sind die Kirchen allerdings sehr stark besucht, aber die thätige Mitbetheiligung der Gemeine ist dabei sehr gering. Man knieet wo man Platz findet, man betet aus dem Gebetbuch, man wartet ab was kommen wird, sieht sich in der Kirche um u. s. w. Das Uebrige thut der Priester unterstützt von dem

Chor, von der Orgel oder auch von anderen musikalischen Instrumenten. Dabei erwarte Niemand etwas zu hören, was auch nur kirchlichen Karakter hätte. In ganz Rom existirt außer der päbstlichen Kapelle und da, wo deren Sängerchor Dienst thut, kein eigentlicher Kirchengesang. — Hätte die Handlung nicht in sich selbst jene Macht unbeweglicher Objektivität, sie würde durch diese Zuthaten neuitalienischer Musik ganz vernichtet werden. Einen durchaus verschiedenen Karakter haben freilich die Feiern in der päbstlichen Kapelle und da, wo der päbstliche Sängerchor mitwirkt. Kein Instrument, nicht einmal die Orgel ist dabei thätig. Selbst an den hohen Festtagen bei den großen Funktionen in der Peterskirche nicht. Nur der Augenblick der Wandlung wird in der letzteren durch Posaunen der versammelten Menge angezeigt. Der Gesang ist im strengsten Kirchenstyl, ist ernst und feierlich, fast mosaikartig, aber gemüthlich ist er nicht. Da hört man dann in der stillen Woche jenes Stabat mater, jene verschiedenen Miserere u. s. w., auf Aller Seelen jenes Dies irae u. s. w. Allein es ist doch lauter Kunstgesang. Wenn dagegen in unseren Kirchen eine ganze Gemeine einmüthig anhebt, auf Advent etwa: Wie soll ich Dich empfangen; auf Weihnachten: Vom Himmel hoch da komm ich her; auf Epiphanias: Wie schön leucht uns der Morgenstern; auf Charfreitag: O Haupt voll Blut und Wunden; auf Ostern: O Tod! wo ist dein Stachel nun; auf Pfingsten: Komm heiliger Geist Herre Gott; auf den letzten Sonntag nach Trinitatis: Wachet auf, ruft uns die Stimme; oder wenn eine zahlreiche Gemeine von Tausenden, nachdem sie die Predigt des Evangeliums vernommen, das: Nun danket Alle Gott, anstimmt, so hat die ganze römische Kirche nichts zu bieten, was sich dem an die Seite stellen könnte.

Der Gottesdienst in der päbstlichen Kapelle — (es ist in der Regel die Sixtinische Kapelle im Vatikan) — und bei den großen Festen in der Peterskirche, wo Pabst und Cardinäle erscheinen, hat seinen Schwerpunkt durchaus nicht in der Erbauung durch das Wort, sondern in der Handlung und Darstellung des Heiligen. Er ist daher mit einer reichen Symbolik von Ceremonien ausgestattet, deren einmal festgesetzte Ordnung ein eigener Ceremonienmeister leitet und überwacht, so daß Alles in genauester Reihenfolge sicher ineinander greift. Es steht fest, daß auf Weihnachten, Ostern und Peter-Paulstag der Pabst selbst in der Peterskirche das Hochamt verrichtet, auch Pfingsten daselbst ein Cardinal aus der Klasse der Bischöfe die Messe singt, auf Himmelfahrt in der Laterankirche ebenfalls ein Solcher, auf Mariä Himmelfahrt in der Kirche Maria Maggiore der Cardinal Erzpriester, auf den ersten Advent in der päbstlichen Kapelle ein Patriarch, auf Aller Seelen der Cardinal Groß-Pönitenziar, auf Mariä Empfängniß ein Cardinal aus der Klasse der Priester u. s. w. Auch die besonderen Ceremonien für einzelne Festfeiern stehen für immer fest. Mariä Lichtmeß empfängt man von des Pabstes Knieen in der Peterskirche Wachskerzen, Palmensonntag Palmen, Grünen Donnerstag ist die Ceremonie der Fußwaschung, Ostern der große Segen, und bei allen diesen Feiern der unausbleibliche Umzug durch die Kirche, wobei der Pabst auf hohem Tragsessel getragen wird. Ueberhaupt erscheint der Pabst bei diesen Feiern viel mehr behandelt, als daß er selbst handelte. Man trägt ihn in die Kirche. Man setzt ihn hinter dem Hochaltar nieder. Man setzt ihn auf seinen erhöhten Thron unter einen Thronhimmel. Man macht sich mit seinem Anzug zu schaffen. Man läßt ihn aufstehen und wieder niedersetzen. Die Bischofsmütze wird ihm öfters abgenommen und wieder aufgesetzt. Man schwingt gegen ihn das Rauchbecken, oder läßt es ihn schwingen. Man beugt gegen ihn die Kniee ebenso wie gegen den Hochaltar. Dergleichen Ceremonien vom Chorgesange durchzogen, bilden eigentlich den sichtbaren Leib der „großen Funktionen" über dem Grabe des Petrus. Zu denselben sind auf beiden Seiten des Hochaltars Holzgerüste aufgeschlagen und mit Teppichen behängt, zu Sitzen für vornehmere Damen, für fürstliche Personen und deren Gefolge, für die Diplomaten u. s. w. Dahinter ist noch ein Raum von der übrigen Kirche abgesperrt für Alle, die in Uniform oder mit Hut und Frack und ohne buntes Halstuch erscheinen. Von großer

Andacht ist da nicht zu rühmen. Die Herren sehen viel umher, stellen sich hinter die Sitze der Damen und machen Unterhaltung. Ein großer Theil derselben besteht allerdings aus Fremden, aus Protestanten. Zwei Reihen Soldaten halten im Mittelschiff hinunter einen Gang offen für die Procession. In den übrigen Räumen wogt die bunte Menge hin und her, kaum erreicht von den Tönen des Chorgesangs. Unbekümmert um die große Funktion wird an etlichen Seitenaltären Messe gelesen und ein Kreis von Andächtigen sammelt sich daherum. Versetzen wir uns in die Kirche auf Mariä Lichtmeß. — Der Pabst sitzt hinter dem Hochaltar an der Evangelienseite unter seinem Thronhimmel; neben seinem Thron stehen allerlei dienstthuende Prälaten; die Cardinäle sitzen zur Seite gegen den Altar her. Wenn die Zeit gekommen ist, erheben sie sich nach einander, schreiten gegen den päbstlichen Thron hin, knieen einzeln auf der oberen Stufe nieder, küssen den Ring auf der Hand, welche der Pabst aus seinem ärmellosen Obergewande hervorstreckt, empfangen die in seinem Schoß liegende große Kerze, und schreiten mit derselben auf ihre Sitze zurück. Nach ihnen kommen die Erzbischöfe und Bischöfe und andere dazu angemeldete Glieder des Klerus. Ihnen schließen sich die katholischen Diplomaten an und die anderen vorher dazu angemeldeten und zugelassenen Personen weltlichen Standes. Diese Alle knieen auf der unteren Stufe nieder, küssen das Kreuz auf dem Pantoffel des Fußes, den der Pabst aus dem langen Obergewande hervorgestreckt hält, und empfangen Jeder eine nach dem Range des Knieenden an Größe verschiedene Kerze, welche ein Assistent dem Pabste zuvor auf den Schoß gelegt hat. Damit kehren sie — manche der Diplomaten freundlich lächelnd — auf ihre Sitze zurück. Sie scheinen die Sache mehr wie eine am römischen Hofe übliche Cour zu betrachten als wie eine christliche Religionshandlung. Man rüstet sich nun zur Procession durch die Kirche mit den inzwischen angezündeten Kerzen. Der Tragsessel, auf den man den Pabst gesetzt hat, wird von den Trägern aufgehoben. Vornehme Personen halten den reichen Baldachin über ihm. An jeder Seite trägt man einen hohen Fächer von Pfauenfedern, welche Napoleon I. der Kirche geschenkt hat. Die Schweizer in ihrem buntspechtfarbigen Anzuge gehen mit hohen Hellebarden nebenher. Voran der Sängerchor Psalmen singend. Die Cardinäle von ihren in schwarzer spanischer Hoftracht erscheinenden Cavalieren begleitet u. s. w. — So ziehen sie in langem Zuge an der einen Seite der Kirche hinunter und an der anderen wieder hinauf. Wo der Pabst vorbeikommt, knieet man nieder. Das einzige Lebenszeichen, welches er von sich gibt, ist, daß er alle paar Schritte über die Knieenden mit einer Bewegung der rechten Hand das Kreuz schlägt. — Ist man wieder zur Stelle gekommen, und ist der Pabst dann wieder, nachdem sie ihn dort am Altar umgekleidet, auf seinem Thron zurecht gesetzt, so fährt der Meßdienst fort. Die ganze Feier hat etwas sehr Ermüdendes. Kann man auch nicht gut heißen, daß Viele von dem Publikum — denn eine Gemeine kann man dies nicht nennen — sich durch Plaudern die Zeit zu vertreiben suchen, so kann man doch begreiflich finden, wenn Leute aus dem niederen Volk an den Seiten umher sich in die Beichtstühle hocken und schlafen. Die Art der Darstellung, in welcher der Stellvertreter Christi sich ihnen entgegenbringt, wirft sie wohl auf einen Augenblick anbetend zur Erde nieder, aber wach erhält es sie nicht. Andächtige, welche Erbauung suchen, gehen nicht zu den großen Funktionen in die Peterskirche.

Füllt der tägliche Meßdienst so ziemlich die Morgenstunden in den Kirchen aus, so sind die Nachmittagsstunden gegen den Abend hin wiederum mit mancherlei Feiern und geistlichen Uebungen besetzt. In vielen Kirchen wird Vesper gesungen. Dazu kommen allerlei besondere Feiern in den einzelnen Kirchen. Hier beginnt eine dreitägige Feier zu Ehren eines Heiligen, dort eine achttägige Feier irgend eines Ereignisses, dort wiederum ein Fest zum heiligen Herzen Jesu, dort eine Feier der heiligen Jungfrau als Trösterin der Betrübten, und das zieht sich durch das ganze Jahr. Heute tritt man einmal in die Peterskirche ein. Ist sie doch im Sommer so angenehm kühl und im Winter so angenehm warm. Siehe, da sitzt der Groß-

Pönitenziar Beichte. Aus dem Beichtstuhl an den Pfeiler der heil. Veronika ragt etwas in die Höhe wie eine Angelstange. Man knieet fünf Schritt davor ehrerbietig nieder. Die Stange neigt sich und tupft auf den Kopf. Man bekreuzt sich, steht auf und geht heim mit dem Ablaß, der an diese Devotion geknüpft ist. Morgen tritt man etwa in die Kirche S. Pietro ad vincula. Siehe, da werden die Ketten gezeigt, mit denen der Apostel gefesselt war. Man knieet ehrerbietig nieder. Der Priester kommt und hält sie Einem um den Hals. Man steht auf und hat den Ablaß gewonnen, der auf diese Devotion gesetzt ist. Uebermorgen kommt man etwa bei Maria sopra Minerva vorbei. Man hört drinnen singen. Es ist erster Sonntag im Monat. Die Väter Dominikaner halten da ihre Rosenkranzprocession. Man schließt sich an und gewinnt dadurch den Ablaß, eine Seele aus dem Fegefeuer zu befreien. „Vollkommener Ablaß" ist gemeiniglich dem verheißen, der eins der unzähligen nicht gerade kirchlich befohlenen Devotionsfeste — festa di divozione — in einer Kirche mitfeiert. Die bunten Vorhänge an den Kirchenthüren und darüber die hölzernen Schilder mit ihrer Inschrift künden es genugsam den Vorübergehenden an. Ganz Rom steckt voll von Ablaß. — Bei vielen dieser Feiern zeigt sich nun eine größere Mitbetheiligung der Gemeine als beim Meßdienst. Man betet zusammen den Rosenkranz oder den „Kranz der sieben Schmerzen der Jungfrau Maria", und mancherlei andere geläufige Gebetformeln. Es werden auch Litaneien gesungen, auch einzelne Verse, aber von unserem Choral sehr verschieden. Den Schluß bildet meistens, daß der Priester zum Altar hinantritt, dessen Kerzen die schon dunkelnde Kirche erhellen. Die Glocken heben an zu läuten, das Volk knieet nieder. Er ergreift die Monstranz, erhebt sie gegen das Volk und ertheilt mit ihr in Gestalt des Kreuzes den Segen. Dagegen wird der zarte melodische Vespergesang der französischen Nonnen „vom heiligen Herzen Jesu", welche die Kirche Trinita de Monti über dem spanischen Platze inne haben, wohl mehr von Fremden als von Römern gehört und geliebt. — Eine dem römischen Geiste, wie es scheint, sehr zusagende Andacht ist hinwiederum die Anbetung der geweihten Hostie, wann dieselbe 40 Stunden lang auf dem prächtig erleuchteten Hochaltar einer Kirche ausgestellt wird. Pabst Clemens VIII. hat das im J. 1592 eingeführt. Sie nennen es kurzweg die quarant' ore. Die Kirchen wechseln damit ab, nachdem am ersten Advent der Pabst selbst den Anfang gemacht hat, indem er da nach der Messe in der Sixtinischen Kapelle das Venerabile feierlich zur Anbetung in die Paulinische Kapelle hinüberträgt. Wo es ist, erkennt man nicht nur an dem vor dem Eingange etwa gestreuten Buchsbaum und Myrthen, sondern auch an den zu beiden Seiten die Tritte hinaufstehenden oder sitzenden Reihen von Bettlern, die mit ihren Büchsen klappernd die Ankommenden begrüßen, auch wohl die Klappthür aufmachen, und dabei fleißig erinnern an die „povere anime del purgatorio". Da eine solche Kirche bis zwei Stunden nach Anbruch der Nacht geöffnet ist, so sind Abends zwei Laternen am Eingange angebracht. Dem Eintretenden strahlt der glänzend erleuchtete Hochaltar entgegen, und nirgends ist das großartiger und geschmackvoller hergerichtet, als in den Kirchen der Jesuiten. Vor dem Altar zunächst knieet ein oder auch mehrere Priester. Dahinter, zumal in den Abendstunden, eine zahlreiche Menge von Andächtigen. Es ist eine große Stille in der Kirche. Man kommt schweigend und geräuschlos und ebenso geht man wieder. Eine eigenthümliche Verbindung von Gemeinsamkeit und Einsamkeit der Andacht. Ringsher betende Menschen, alle demselben Ziele zugewandt, aber jeder dem freien Gedankenzuge seines eigenen Herzens überlassen. Und vielleicht ist es eben dies, was sie so vorzugsweise zu dieser Andacht hereinzieht.

Wir kommen zu den Predigten. Es ist eine nicht richtige Vorstellung, wenn man meint, daß es in Rom daran fehle, weil im Hauptgottesdienst unter der Messe nicht gepredigt wird. Man kann in Rom das Jahr hindurch viel mehr Predigten hören als in Hamburg, und die Zahl derer, die sie hören, ist auch ohne Frage in Rom viel größer als in Hamburg, während die Zahl der Einwohner ungefähr gleich ist.

Von den Predigten im Colosseum und auf der Straße ist schon oben die Rede gewesen. Der Gottesdienst in der päbstlichen Kapelle hat sich auch hierin wiederum mehr nach der altkirchlichen Ordnung gehalten, daß daselbst unter der Messe gepredigt wird. Da predigt alljährlich am ersten Advent der Dominikanergeneral, am zweiten Advent der Franziskanergeneral, am dritten Advent der Augustinergeneral, am vierten Advent der Karmelitergeneral, am zweiten Weihnachtstage ein Zögling des englischen Collegiums, am dritten Weihnachtstage der Kapuzinergeneral, zu Epiphanias der Servitengeneral, auf Aschermittwoch der Teatinergeneral, auf Pfingsten ein Zögling der Propaganda, auf Himmelfahrt in der Laterankirche ein Zögling des Collegiums Capranica, auf Johannis daselbst ein Zögling des römischen Seminars u. s. w. Allein diese Predigten werden lateinisch gehalten und dauern höchstens zehn bis zwölf Minuten. Sie sind ohne alle Bedeutung, lediglich eine Vervollständigung des Meßdienstes.

Die Hauptpredigtzeit ist für Rom in den Fasten. Da wird in zehn bis zwölf Kirchen täglich gegen Mittag gepredigt, und die verschiedenen Mönchsorden wetteifern miteinander, dazu den tüchtigsten Mann zu stellen, sollten sie ihn auch weither verschreiben. Aber schon in den Tagen zuvor, während die Straßen um den Corso her vom ausgelassensten Carnevalslärm erfüllt sind, kann man unter andern in der Jesuskirche vor zahlreicher Versammlung gegen den Carneval nnd seine Gefahren predigen hören, und die Schilderungen sind dabei dermaßen aus dem Leben genommen, daß die Zuhörer jedenfalls verstehen können, was posaunt ist. Man kann nicht sagen, daß sie den Muth nicht hätten gegen den Strom anzuschwimmen. — Die Fastenprediger werden zuvor dem Pabst vorgestellt und von ihm gesegnet. Ihre Predigten halten in der Regel einen bestimmten Gang inne. Sie gehen von allgemeineren Religionswahrheiten über zu den besonderen Glaubenssätzen der römischen Kirche und zu einer beredten Darlegung ihrer Disciplin. Einzelne Punkte, z. B. die Beichte, werden ausführlicher behandelt. An manchen Stellen nehmen sie auch einen apologetischen Karakter an, besonders wo sie sich mit den Protestanten zu thun machen. Es ist nicht ohne Nutzen zu sehen, wie sich unser Wesen in dem Kopfe eines römischen Predigers spiegelt. Nur machen sie sich — aus Unkunde — ihre Aufgabe ein wenig zu leicht. Gemeiniglich erscheinen wir ihnen gar nicht besonders klug und erleuchtet, sondern eher dumm und unwissend, irregemacht von etlichen „verabscheuungswürdigen Häresiarchen“; Leute mit einigen verworrenen religiösen Gedanken, ohne Sinn und Verständniß für die Schönheit und Einheit der Kirche; ein regelloser zuchtloser Haufen; viel Geschrei und wenig Wolle; die Häresiarchen gegen die Kirche, dann einer gegen den andern, dann die Schüler eines jeden wieder gegen den Meister, und wiederum untereinander gegeneinander; das ganze Chaos nur zusammengehalten durch die gemeinsame Feindschaft gegen den Felsen Petri, gegen Rom. — „Schisma ipsis unitas est.“ — So bezahlen sie reichlich in derselben Münzsorte, mit der sie freilich auch schon von diesseits bedient worden sind. — Aber doch hassen sie uns nicht, so sagen sie; vielmehr bedauern sie uns. Wir erscheinen ihnen höchst unglücklich. Wir sind in voller Auflösung begriffen. Das aus dem Vaterhause mitgenommene Gut des verlorenen Sohnes geht stark auf die Neige. Bald wird er in sich schlagen und bußfertig zum Vater zurückeilen. Der Vater wird die Arme seiner Erbarmung gegen ihn ausbreiten, wird ihn wieder an sein Herz drücken, und Alles wird vergeben und vergessen seyn u. s. w. Solcher Art ist gemeiniglich die Berücksichtigung, die wir Andern in den römischen Fastenpredigten finden. Aus den dunklen Schattenfiguren dieser Zeichnung erhebt sich dann die römische Kirche wie eine hohe heilige Lichtgestalt. Doch das hat mit der stillen Woche ein Ende.

Die Römer sagen nun wohl: Blumenkohl, Holzschuhe und Predigten — broccoli, zoccoli e predica — hören auf nach Ostern; allein was die letzteren betrifft, so verschwinden sie doch nicht ganz aus dem Gebrauch wie die ersteren. Jeden Abend werden in mehreren Oratorien (Betsälen) der Stadt — es gibt deren etwa sechs — unter den anderen Andachtsübungen auch Predigten gehalten. Jeden Sonntag nach der Messe ist

gegen Mittag Predigt in der Kirche S. Andrea della Valle. Sonntag Nachmittags ist deutsche Predigt in der Kirche Maria dell' Anima, und italienische in mehreren anderen Kirchen. Freitags gegen Abend sind freie Ansprachen (discorsi) in der Jesuskirche, in der Kirche Maria in Monticelli, und Predigt (sermone) in der Kirche S. Carlo ai Catinari. Dasselbe Sonnabends in mehreren Kirchen gegen Abend. Da wird auch in einer kleinen Kirche vor dem Ghetto den Juden gepredigt. An allen Festtagen ist Predigt Morgens in Maria sopra Minerva und gegen Abend in der Heiligengeistkirche an der Via Giulia. Außerdem geben neben den vielen gemeinkirchlichen auch die hunderterlei besonderen Feste bald in dieser bald in jener Kirche eine reiche Veranlassung zu Ansprachen und Predigten, deren Inhalt dann durch den Gegenstand der Festfeier bestimmt wird. Nehmen wir z. B. den Anfang des August heraus. Am 1. August in der Kirche des heil. Eustachius ein „discorso", weil da der Monat „des heiligen Herzens der Maria" beginnt, und gegen Abend in der Peterskirche wieder ein „discorso" und zwar über die göttliche Vorsehung, weil man das ausgestellte Messer, womit die heiligen Märtyrer getödtet sind, wieder verschließt. — Am 2. August als am Tage des heil. Alphons von Liguori eine Lobrede (panegirico) auf denselben in der Kirche Maria in Monterone; am 5. August in Maria Trastevere eine Ansprache zur neuntägigen Vorfeier von Mariä Himmelfahrt; am folgenden Tage zu dem gleichen Zweck das gleiche in Maria in Campitelli. In diesen Tagen ist auch die dreitägige Feier der heil. Philomene mit einer Lobrede. Am 7. August als am Tage des heil. Cajetan, Stifters der Teatiner, eine Lobrede auf denselben in Andrea della Valle — und so fort. — Die Ansprachen haben in Form und Inhalt oft wirklich etwas sehr Ansprechendes. Die Panegiriken sind dagegen unter allen römischen Predigten wohl diejenigen, wobei wir am meisten die evangelische Nüchternheit und Gewissenhaftigkeit vermissen. Romanische Phantasie, Sprache und Dogmatik, schwingen sich da in Höhen empor, unter welchen der Grund der Apostel und Propheten kaum noch zu entdecken ist. Auf Mariä Empfängniß hörten wir bei den Franziskanern auf dem Capitol, wie der Festredner, ausgehend von der Stelle im Hohenliede: Mea amica est dulcis etc., sich in ungemessener Schilderung der Maria so weit erging, daß er den Sohn Gottes redend einführte. Derselbe habe, im Himmel vom Anblick solcher Schönheit entzückt, gerufen: O Vater, thu was du thust, aber in diese laß mich einziehen; sie ist von mir geschaffen, sie ist für mich geschaffen, mea amica est dulcis etc. — Zum Schluß ward dann das große mitten in der Kirche aufgepflanzte häßliche Holzbild angeredet, und Alles kniete nieder. Für solche Beredtsamkeit haben wir nordischen Leute auf dem Grunde des Evangeliums allerdings kein Verständniß mehr.

In den Tagen nach Weihnachten werden in dieser Kirche auch Kinderpredigten gehalten, Predigten nicht etwa für Kinder, sondern von Kindern. Man richtet die kleinen Geschöpfe, Knaben und auch Mädchen, mit großem Fleiß dazu ab. Auf einem Tische an einer Säule stehend müssen sie dann ihre Künste von sich geben. Die kleinen Mädchen muß man bisweilen weinend herunterheben. Wenn aber ein beherzter Junge, gut eingeschult, die Manieren römischer Prediger nicht übel nachmacht, das Schlenkern der Arme, das Tupfen am Barett, das Spielen mit der Schnupftabaksdose u. s. w., so finden die Brüder Franziskaner mit dem umstehenden Publikum das so erquicklich, daß sie herzlich lachen und lautes Lob dem Kinde spenden. Die Kirche scheint sich in Rom so stark zu fühlen, daß sie solche Kurzweil an geweihter Stätte ruhig ertragen mag.

Eine dem Volkskarakter wiederum sehr entsprechende Art von Predigten, ist eine Verbindung von Ansprache und Zwiegespräch, die in der Kirche häufig vorkommt. Die Sache geht in der Regel nicht auf der Kanzel vor sich, sondern auf einer hölzernen Erhöhung, die eine freiere Bewegung gestattet. Die beiden handelnden Personen sind ein Kluger und ein Dummer — un Prudente e un Idiota; — doch ist der Dumme klug genug, um sich zuletzt bedeuten zu lassen. Ein älterer Geistlicher in seinem gewöhnlichen Hauskleide sitzt auf der Erhöhung in einem Stuhl und redet

die Versammlung höchst gemüthlich an. Er macht irgend eine Erzählung, oder setzt ihr sonst etwas auseinander. Dann kommt ein jüngerer Geistlicher — der Idiot — hinzu. Es folgen die landesüblichen Begrüßungen, und bald lenkt der Erstere, durch etliche geschickte Fragen auf den Punkt hinüber, den er besprechen will. Der Jüngere macht aus seinem Herzen keine Mördergrube, er deckt es mit großer Offenheit auf. Jener erwidert. Dieser macht Entschuldigungen, macht Einwendungen, und seine Einwendungen sind zum Theil gar nicht ungeschickt. Die Versammlung erkennt in diesem Spiegel das Bild ihres natürlichen Menschen dermaßen getroffen, daß sie an etlichen Stellen in ein heiteres Murmeln ausbricht. Den Schluß bildet immer, daß der Idiot sich überzeugt erklärt. Dann richtet der Andere an ihn und die Versammlung in einer etwas gehobeneren Ansprache noch eine herzliche Ermahnung und Aufforderung zum Gebet. Dieser Aufforderung kommen sie sogleich selber nach. Sie gehen gegen den Hochaltar, knieen nieder und fangen etwa die Litanei an zu beten. Die Versammlung stimmt ein und thut es ihnen nach.

Aus dem bisher Gesagten wird wohl Jeder den Eindruck gewonnen haben, es sey hier eine solche Fülle kirchlicher Erbauungsmittel gegeben, wie nirgendwo sonst, und es prange hier noch in vollem Grün, was in unseren Kreisen häufig als etwas längst Abgestorbenes bezeichnet wird. Da fragen wir nun nach den Früchten; denn es steht geschrieben: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Ueber das Verborgene der Herzen steht uns kein Urtheil zu, wir überlassen es Gott. Was davon zu Tage kommt, ist zum Theil unserer deutschen evangelischen Art so fremd, daß es unser Urtheil nur erschweren kann. Daran zweifeln wir jedoch keinen Augenblick, daß die große Mehrzahl des römischen Volkes kirchlich ist, das heißt, an seiner Kirche hängt und sie liebt. Und ebensowenig zweifeln wir daran, daß unter diesen sich viele wahrhaft fromme und aufrichtige Christen befinden in allen Ständen, Christen, die „ihre Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern", die nach Tit. 2 mit allem Ernste trachten, „daß sie verläugnen mögen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig Leben in dieser Welt". — Aber leid muß es uns thun zu sehen, wie sie dabei nicht genugsam das beherzigen, was der Apostel Paulus, dessen Grab sie doch soeben wieder mit einer prächtigen Kirche überbaut haben, an ihre eignen Voreltern in dieser Stadt eindringlich geschrieben hat, nämlich, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht kommt aus Verdienst der Werke, sondern aus dem Glauben. Sie würden dadurch in ihrem Herzen und Wesen mehr Ruhe gewinnen und Zuversicht.

Es ist der römischen Kirche vielfach der Vorwurf gemacht, daß sie nicht genug gethan habe für die geistige Hebung und Ausbildung des Volkes. Richtiger ist es vielleicht, diesen Vorwurf so auszudrücken, daß sie dem natürlichen Hange des italienischen Volkskarakters gar zu weit nachgegeben und sich von ihm habe in's Schlepptau nehmen lassen. Denn das ist offenbar das Durchschlagende bei dem Allen, dessen wir uns dort nicht freuen können; es ist nicht apostolisch und katholisch, es ist italienisch. — Auch die Uebelstände im socialen Leben: mehr Freundlichkeit als Treue, mehr Leidenschaft als Geduld, mehr Phantasie als Ueberlegung u. s. w. entspringen aus derselben Wurzel. Diese natürlichen Schößlinge hat die römische Kirche mit allen ihren Mitteln ebensowenig austilgen können, wie die evangelische Kirche Deutschlands in ihrem Lebenskreise z. B. die Trunksucht und andere wilde Auswüchse ausgetilgt hat. Weder die eine noch die andere hat Ursache, nach dieser Seite hin Gloria zu singen. Und diesen Vorwurf können wir auch der römischen Kirche nicht ersparen, daß sie darüber zu leicht hinweggeht.

Man trifft in Rom selbst, zumal unter denen, die mit den vielen Fremden in Berührung kommen, Leute genug, welche es gern merken lassen, daß sie von Pabst und Priesterschaft nicht sehr viel halten. Wer es hören mag, kann dergleichen vollauf zu hören bekommen. Darauf ist jedoch wenig oder gar nichts zu geben. Würde man daraus allgemeine Schlüsse ziehen, so wäre das ebenso ungerecht, als wenn Jemand nach den Wirthen, Alpenführern und Kellnerinnen von Interlaken die ganze Schweiz

beurtheilen wollte. Man weiß recht gut, daß es auch in Rom vielleicht gar nicht wenige junge Leute gibt, die nicht gern beichten mögen. Man sagt sogar, daß diese, wenn der Pfarrer um Ostern aus seinem Pfarrsprengel von Allen die Beichtscheine einfordert, solche Forderung ihrer Kirche dadurch umgehen, daß sie sich von anderen Personen einen Beichtschein zu verschaffen wissen und diesen abliefern. Aber diese stehen um deswillen dem evangelischen Glauben, der in der preußischen Gesandtschaftskapelle auf dem Capitol gepredigt wird, oder dem anglikanischen Gottesdienst, der vor Porta del Popolo in dem oberen Stock eines Kornspeichers gehalten wird, noch um keinen Schritt näher, als die übrigen.

Sollte es den Mächten der Revolution gegeben seyn, die Phantasie der Italiener noch weiter zu erhitzen und ihre Leidenschaften noch tiefer aufzustacheln, so kann es wohl wieder kommen wie 1798 und 1848, und wie es im früheren Mittelalter unzählige Male geschehen ist, daß die weltliche Herrschaft des Pabstes über Rom eine Zeit lang abgethan wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß eine so geartete Herrschaft gegen so geartete Mächte sich zu schwach erweist. Mittel, die vielleicht im Münsterlande dagegen anschlagen würden, Aufrufung der Gemeinen u. s. w. sind unter italienischen Bevölkerungen nicht anzuwenden. Die neuen Herren werden dann ein reiches Lager von Kirchengut zu plündern vorfinden. Die Engländer werden auf kleinen Flußdampfern die alte gelbe Tiber hinauffahren und mit ganzen Ladungen von wohlfeilem Baumwollenzeug die ewige Stadt neu zu bekleiden suchen. An Ripa Grande unterhalb des ehemaligen Pons Sublicius wird man schwere Kisten mit Londoner Bibeln und Traktaten ausladen dürfen. Neben den alten römischen Firmen der „Indulgenza plenaria" u. s. w. werden sich etliche neue etabliren, als: Deposito di Sacre Scritture u. s. w. — und werden mit jenen eine Concurrenz zu eröffnen versuchen. Auf Piazza Navona und auf der Stiege von Araceli werden die Trödler nicht nur den Bellarminischen Katechismus feil haben, oder Bilder vom santo Bambino für einen halben Bajocken (zwei Pfennig) ausbieten; es werden auch Händler mit Londoner Traktaten da zu finden seyn. Auf den Spaziergängen von Monte Pincio wird man ausgestreute Traktate von der Erde auflesen können. Die mancherlei kleinlichen verletzenden und vergeblichen Plackereien, welche die protestantischen Gäste und Einwohner Roms jetzt zu befahren haben, werden großentheils aufhören. Die Grabschriften auf dem protestantischen Kirchhofe werden nicht erst die gefährliche Feuerprobe der Censur bei dem Pater Censor Dominikanerordens zu bestehen haben, bevor sie zugelassen werden. Wenn eine vornehme englische Familie auf einen Wochenabend ihre Bekannten zu gemeinsamer Schriftlesung und Gebet in ihrer Miethswohnung versammelt, so wird die römische Polizei — „il buon Governo" — nachdem jene abgereist ist, wohl nicht mehr den römischen Hauswirth vorfordern und ihm aufgeben, daß er künftighin seine Wohnung nicht wieder an „Methodisti" vermiethen solle. Die Engländer werden mit ihrem Gottesdienst aus dem Kornspeicher vor dem Thor vielleicht in einen Palazzo innerhalb der Stadt übersiedeln, zumal da die Palazzi dann ohne Zweifel wohlfeil zu haben sind. Es wird auch wohl der eine oder der andere römische Jüngling sich da einfinden, zumal wenn Broderwerb oder Heirathslust ihm nachhilft. Wir möchten gern glauben, daß die dargereichten Belehrungsmittel bei Einzelnen auch wirklich zu einer reineren Erkenntniß evangelischer Wahrheit durchschlagen werden. Aber im Ganzen des römischen Wesens und Lebens wird dadurch schwerlich etwas geändert oder gebessert. Es ist kaum anzunehmen, daß das evangelische Bekenntniß von solchem Umsturz päbstlicher Herrschaft weiter hinaus einen sonderlichen Gewinn haben werde, so wenig als es von dem Falle der römischen Kirche am Ende des vorigen Jahrhunderts einen sonderlichen Gewinn gehabt hat. Denn jene Mächte, denen das Pabstthum nun am ehesten zur Beute werden kann, werden vom evangelischen Glauben Luther's ebenso weitab seyn, wie vom römischen Stuhl und seinen Himmelsschlüsseln. — Seit einem halben Jahrhundert sind Malta und die Jonischen Inseln dem freien Eingang der heiligen Schriften und ihrer

Bekenner geöffnet. Aber bisher hat sich weder in Malta aus Maltesern eine evangelische Gemeine italienischer Zunge, noch in Corfu aus Joniern eine evangelische Gemeine griechischer Zunge zusammengefunden. — Wir haben aller Orten täglich und ernstlich zu bitten aus dem Vaterunser: Dein Reich komme, Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden. — Auch Rom hat nöthig das zu bitten und zu beherzigen. Aber die Aufwiegelung und Auflehnung der Römer gegen den Pabst wird nicht das Mittel seyn, sie dahin vorwärts zu bringen, daß diese Bitte sich zunächst bei ihnen selbst erfülle. — Auf der anderen Seite vermögen wir auch zu unserer Betrübniß im Pabstthum nichts zu entdecken, was eine gründliche Aenderung zum Besseren von dorther hoffen ließe. Es scheint, wie in den Straßen Roms, so auch da ein so hoher Schutt auf dem ursprünglichen Grunde der Apostel sich gelagert zu haben, daß Lust und Kräfte fehlen, sich bis dahin durchzuarbeiten und danach heilsam aufzuräumen. Man bauet daher nur auf dem einmal vorliegenden Boden fort. Es ist ebenso bemerkenswerth wie betrübend, daß Pius IX. nicht umhin gekonnt hat, einerseits die alten Bibelverbote zu wiederholen, und andererseits das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä kirchlich zu proklamiren. Das sind doch wahrlich nicht die Säulen, welche die hohen Gewölbe der Kirche tragen können, der die Verheißung gilt: die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Auch Rom, dies verzogene Schoßkind des Pabstthums, wird durch diese Mittel dem Pabste nicht unterthänig erhalten werden. — So scheiden wir nun von Rom mit geringer Aussicht auf eine Aenderung, welche diese Stadt uns evangelischen Christen wieder im Glauben näher brächte. Aber die Rechte des Herrn ist erhöht und reicht weiter, als wir mit unseren Augen sehen können. — Gott wird's vorsehen. H. Thiele.

Romanische Bibelübersetzungen. So lange man in den isagogischen Handbüchern zur Bibel, den sogenannten Einleitungen, hauptsächlich nur die Interessen der Kritik, besonders auch der niederen oder Textkritik ins Auge zu fassen gewohnt war, gehörten eingehendere Forschungen über die Bibelausgaben in lebenden Sprachen zu den Ausnahmen. Sie wurden etwa da unternommen, wo ein lebendiges Interesse an der Geschichte der Sprache ihnen einen gewissen Impuls gab, und man kann füglich sagen, daß die Philologen bisher auf diesem Felde mehr geleistet haben, als die Theologen. Dies war aber nur in denjenigen Kreisen der Fall, wo die Bibel selbst den Gebildeten wie den Massen überhaupt näher gelegt und empfohlen war, also in protestantischen Ländern; die katholischen Sprachforscher, namentlich denn auch in Frankreich, hielten sich von diesen besonderen Studien fern und sind bis jetzt, mit sehr geringen Ausnahmen, nicht über die Schwelle einer Wissenschaft getreten, welche gerade ihnen die reichste und reizendste Ausbeute geboten hätte. Und doch könnte es auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte kaum ein interessanteres Kapitel geben, als dasjenige, welches der Betrachtung des Einflusses gewidmet wäre, den das geschriebene und überlieferte Wort auf die christliche Bildung der Massen gehabt hat. Für diese Seite der Bibelgeschichte ist aber überhaupt noch sehr wenig gethan worden und im Bereiche der romanischen Sprachen so gut wie gar nichts. Was im gegenwärtigen Artikel aus obigem Gesichtspunkte gegeben werden kann, macht durchaus keinen Anspruch auf kritische Vollständigkeit und Vollendung, sondern mag als ein Wink mehr betrachtet werden, daß die Wissenschaft einer größeren Ausdehnung fähig und bedürftig ist, und als ein geringer Beitrag zu deren Förderung nach dieser besonderen Seite hin.

Wenn man von den bei dem Entstehen des Christenthums griechisch redenden Völkern absieht, welche aber nach wenigen Jahrhunderten ihre Civilisation ins Stocken gerathen ließen oder selbst in großen Ländergebieten ganz untergehen sahen, sind für die ältere Kirchengeschichte bis über das Ende der Kreuzzüge hinaus die romanischen ohne Frage die wichtigsten. Unter romanischen Völkern versteht man bekanntlich diejenigen, deren im Laufe der mittleren Jahrhunderte ausgebildete Sprachen nichts weiter als Abarten der römischen sind. Ihrem Ursprunge nach gehörten sie verschiedenen Zweigen der

indo-germanischen Völkerfamilie an, zumeist dem celtischen, iberischen, italischen; auch germanische Elemente in nicht unbedeutendem Verhältnisse hatten sich damit vermischt, aber alle überwog das mächtige römische und weit über die Epoche des gänzlichen Verfalls und Untergangs des großen Westreichs hinaus, wirkte der Einfluß seiner einst bahnbrechenden Civilisation. Die Römersprache blieb die herrschende in allen älteren Theilen dieses Reichs, diejenigen ausgenommen, wo sich der Islam später dauernd festsetzte, und was von anderem Sprachgute sporadisch sich erhalten oder einbürgern konnte, kommt hier nicht in Betracht. Was jene erhielt, war aber nicht allein die angelernte staatlich-heidnische Civilisation, sondern wohl mehr noch die kirchlich-religiöse. Daß zur Zeit der deutschen Völkerwanderung der christliche Priester auf der Seite des besiegten Volkes stand und bereits gewöhnt war, seinen Stützpunkt in Rom selbst zu erkennen, hat gewiß nicht wenig dazu beigetragen, die ohnehin rohere und somit schwächere fremde Mundart in Schranken zu halten und zuletzt ganz verschwinden zu lassen. Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, eine Geschichte der Sprachen zu schreiben, sondern ein Stück Bibelgeschichte, und wir beschränken uns daher billig im Folgenden, was das philologische Element betrifft, auf das streng nothwendige. Wir haben also zu erzählen, welches die Schicksale der Bibel bei den Nationen romanischer Zunge gewesen sind, Spaniern, Italienern, Franzosen und sonstigen verwandten Völkerschaften, und wir beginnen mit den Franzosen, nicht nur aus chronologischen Gründen, sondern auch, weil dieser Theil unseres Berichtes der interessanteste und reichhaltigste werden wird.

Nächst den Deutschen darf sich kein Volk der Neuzeit eines größeren Reichthums und Alters seiner biblischen Literatur rühmen, als die Franzosen, aber keines hat auch in den letzten Jahrhunderten eine größere Gleichgültigkeit gegen dieselbe an den Tag gelegt. Für den heutigen Geschichtschreiber sind so gut als gar keine Vorarbeiten vorhanden, die älteren Drucke ganz vom Markte verschwunden, und selbst in größeren Bibliotheken äußerst selten, von jüngeren nirgends eine Sammlung, ein irgend für die eigentliche Wissenschaft brauchbares Verzeichniß; durch die Kirchenspaltung Polemik und Zerstörung zur Genüge, aber keine rechte unparteiische Historiographie, und während allein in Paris mehrere französische Bibelhandschriften im Staube vergraben liegen, als deutsche auf allen Bibliotheken Deutschlands zusammengenommen, so hat noch kein Mensch auch nur den Versuch gemacht, über diese Schätze etwas im Ganzen Zusammenhängendes und Ordnendes zu sagen, kaum über Vereinzeltes eine Notiz, die selbst wieder irre führt, so weit sie über ihre Grenzen hinaus auf unsicheres traditionelles Wissen sich stützen will. Als Richard Simon seine Geschichte des A. Testam. schrieb (1678), wußte er von einer einzigen Genfer Handschrift zu reden und sagt kein Wort von den vielen, die er zu Paris selbst hätte haben können! Erst in späteren Werken hielt er sich im Vorbeigehen auch bei letzteren auf, doch nur als bei literärischen Curiositäten ohne wissenschaftlichen Werth, und selber ohne Ahnung ihrer culturgeschichtlichen Bedeutung. Und die jüngeren Arbeiten seiner Zeit behandelt er nur als Kritiker oder, besser gesagt, als Krittler, überall seinen Ruhm als freisinniger Forscher durch die kleinmeisterliche Eifersucht des Parteimannes verdunkelnd. Sehr lehrreich als bibliographisches Hilfsbuch wäre der betreffende Abschnitt von Jaques Le Long's Bibliotheca sacra (ed. 2. 1723. Fol.), wenn man daraus etwas Anderes als Büchertitel lernte und in den literärischen Angaben nicht so viele Fehler mit unterliefen. Seitdem hat aber Niemand mehr Hand ans Werk gelegt, und was dem Freunde der Geschichte im gegenwärtigen Artikel geboten werden kann, beruht auf eigenen, noch ziemlich sporadischen Studien, meist vor dem eigenen Bücherbret gemacht, und trägt überall das Geständniß der Lückenhaftigkeit auf den Lippen.

Die halb- und falsch-gelehrte protestantische Ueberlieferung seit der Reformationszeit, im Eifer gegen Katholicismus und Bibelverbot, behauptet, der Anfang der Bibelübersetzungen in dem uns hier beschäftigenden Kreise gehöre in die Zeit und Wirksam-

keit der ersten karolingischen Kaiser. Ich habe ausführlich bewiesen (Les prétendues traductions de la bible sous Charlemagne et Louis-le-Débonnaire in der Straßburger Revue 1851. Tom. II.), daß diese Vorstellung eine irrthümliche sey, auch abgesehen von der Thatsache, daß wir auf keinen Fall dabei an romanische Uebersetzungen zu denken hätten. Denn Alles, was aus der Zeit der Karolinger von biblischer Schrift auf uns gekommen ist, der Heliand, Otfrid's Krist, der sogenannte Tatian, u. s. w. ist ja bekanntlich deutsch. Nur so viel ist gewiß, daß bereits im Beginn des 9. Jahrhunderts das gemeine Volk im eigentlichen Gallien, nordwärts bis in das Gebiet zwischen Loire und Seine, nicht mehr eigentlich lateinisch sprach, vorausgesetzt, daß dies je vorher der Fall gewesen, sondern jene verderbte Mundart, lingua rustica von den Gelehrten, romana von den Deutschen oder auch vom Volke selbst genannt, zum Unterschiede von der celtischen, welche später zur Zeit Karl's des Kahlen zur Dignität einer weltlichen Hofsprache erhoben wurde. Angesichts dieser Verhältnisse verordnete auch schon eine Synode von Tours 813, daß die Bischöfe, die damals angehalten waren, dem Volke Homilien (lateinische) vorzulesen, welche sie meist schon nicht mehr selbst ausarbeiten konnten, selbige nachher nach Bedürfniß in rusticam romanam oder theotiscam übersetzen sollten, damit das Volk sie auch verstünde. (Concil. turon. III. can. 17. ap. Mansi XIV. 85.) Offenbar ist hier nur von mündlicher Uebersetzung aus dem Stegreif die Rede, und selbst daß auch nur die Perikopen, welche den Homilien zum Grunde gelegt seyn mußten, schriftlich übersetzt gewesen wären, wie man vermuthet hat, ist weder wahrscheinlich, noch dort angedeutet.

Wie bald aber Versuche letzterer Art wirklich gemacht wurden, vermag ich heute noch nicht zu sagen. Gerade mit denjenigen Handschriften, welche hier zunächst in Betracht kommen müßten, habe ich noch nicht Gelegenheit gehabt, mich näher bekannt zu machen; habe aber alle Ursache, auf die traditionelle Darstellung französischer Bibliographen nur mit äußerster Vorsicht einzugehen. Ihre Wissenschaft geht selten über eine rein äußerliche, selbst blos artistische Beschreibung der Mss. hinaus; um den Text und sein Verhältniß zur Urschrift bekümmern sie sich nicht. Dies Urtheil trifft vor Allen den Catalogue des manuscrits français de la bibliothèque du roi von Paulin Paris, der sorgfältig die darin befindlichen Miniaturen bespricht; und selbst die gründliche Arbeit von Leroux de Lincy über einen (1841 vollständig abgedruckten) Codex der vier Bücher der Könige im nordfranzösischen Dialekt, dessen Text der Herausgeber ins zwölfte Jahrhundert setzt, verräth in manchen Dingen, die hier zu wissen noth thäten, eine bedauerliche Unkenntniß. Indessen läßt sich immerhin einstweilen mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die ältesten Stücke französischer Bibelübersetzung ins elfte Jahrhundert hinaufreichen, und zwar daß man, aus naheliegenden Gründen und nach Maßgabe des Bedürfnisses, mit dem Psalter anfing, von welchem auch wirklich eine größere Anzahl unabhängiger Bearbeitungen vorhanden sind, in der Sprache verschiedener Zeiten und Gegenden. Merkwürdigerweise ist noch keine einzige derselben gedruckt, nur sind hin und wieder ein paar Verse des Anfangs als Sprachproben veröffentlicht. Gelesen habe ich mehrere; einen sogar aus einem Codex der Straßburger Bibliothek abgeschrieben. Selbst aus diesem, von jeher unter allen am wörtlichsten übersetzten biblischen Buche ließen sich für die mittelalterliche Bibelgeschichte interessante Notizen sammeln, und das unwiderstehliche Bedürfniß des Glossirens belegen, welches man der heutigen, besonders in England und Frankreich bis zur Lächerlichkeit übertriebenen Buchstäblichkeit als ein wenigstens im Princip richtiges Verständniß der wahren volksthümlichen Methode vorhalten könnte. Alles, was sonst über französische Uebersetzungen in nördlichen Dialekten (langue d'oil) überliefert wird, muß einstweilen als auf sich beruhend bei Seite gestellt werden. Niemand hat noch die betreffenden Sagen mit etwa vorhandenen Schriftdenkmälern zusammengehalten. Jene Sagen (denn mehr ist's kaum in dem jetzigen Stande der Wissenschaft) reden von einer Bibelübersetzung, die für Ludwig den Heiligen (um das Jahr 1250) gemacht worden wäre; von einer anderen, die ein gewisser Jean du

Viguier um 1340 gemacht haben soll, besonders aber von einer für Karl V. um 1380 übernommenen Arbeit von Raoul de Prailles (Presle?) und von einem Bischof von Lisieux, Nicolas Oresme. Von welcher Art und von welchem Umfange, in welchem Verhältniß zu einander alle diese Werke gewesen seyn mögen, sagt uns Niemand; andererseits lehren uns die Cataloge, daß hier allerdings, wie anderwärts, schon nach der Form zu urtheilen, sehr verschiedene Arbeiten vorliegen, welche eine nicht unbedeutende Betriebsamkeit auf diesem Gebiete verrathen. Es gibt poetische und prosaische, wirkliche Uebersetzungen und Historienbibeln, mit und ohne Glossen, und die Glossen selbst aus verschiedener Quelle geschöpft. Einiges Nähere darüber habe ich, so weit meine Kenntniß reichte, in der Straßburger Revue de théologie Bd. IV. mitgetheilt.

Wenn ich nun auch heute in Betreff der eben besprochenen Punkte weiter nichts thun kann, als eine noch unausgefüllte Lücke der Wissenschaft bemerklich machen, so bin ich doch, in Hinsicht mehrerer anderer höchst wichtiger Thatsachen, im Stande bereits Ergebnisse vorzulegen, auf die sich weiter bauen läßt. In einer Reihe von Abhandlungen in der vorhin genannten Zeitschrift (Bd. II. V. VI.) habe ich mich zunächst mit den vorhandenen Uebersetzungen in südfranzösischen Mundarten (langue d'oc) beschäftigt, woraus ich das Wesentliche in der Kürze mittheilen will. Daß die volksthümlichen Bibelstudien in jenem Kreise im unmittelbaren Zusammenhange standen mit den religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, welche in den Sekten der Waldenser und Katharer zu ihrem concreten Ausdruck gekommen sind, ist über jeden Zweifel erhoben durch hinreichende Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern und öffentlichen Aktenstücken; ebenso fest steht aber auch das andere Ergebniß, daß Alles, was theils aus falsch verstandenen Stellen waldensischer Schriftdenkmäler, theils namentlich aus antidatirten oder irrigerweise in ein höheres Alterthum hinaufgerückten Dokumenten dieser Sekte hinsichtlich älterer Bibelübersetzungen erschlossen worden ist, ins Reich der Fabel verwiesen werden muß. Ferner macht es eine genaue Erwägung der gleichzeitigen Berichte über Peter Waldo's (der letztere Name ist patronymischer Genitiv, südfranzösisch Valdès) im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auf den Namen dieses wirklichen Stifters der Sekte sich in der That gar keine eigentliche Bibelübersetzung, in unserem Sinne des Worts, zurückführen läßt; für ihn, nicht durch ihn, mögen nach den ältesten Zeugnissen verschiedene Theile der heil. Schrift in die Volkssprache umgeschrieben worden seyn, aber nach damaliger Sitte nicht ohne patristische, glossirende Zuthat; und daß, sobald einmal von dem Geiste, der diese Bewegung der „Armen von Lyon" hervorgerufen, der Anstoß in dieser Richtung ausgegangen war, größere, vollständigere, mannichfaltigere Versuche nicht lange werden auf sich haben warten lassen, liegt in der Natur der Sache. So finden wir schon in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts und später in verschiedenen Theilen Frankreichs, namentlich in der Diöcese von Metz, Spuren einer auf Bibelstudien gestützten religiösen Bewegung unter den Massen, wichtig genug, daß selbst Pabst Innocenz III. sich mit dem dortigen Bischof darüber ins Vernehmen setzte. Die gleichzeitigen Berichte und Prozeßakten erzählen Vieles, freilich auch sehr Unklares und zum Theil Widersprechendes von ketzerischen Bibelübersetzungen. Ob nun aber unter den noch vorhandenen Handschriften irgend eine mit diesen historisch ermittelten Thatsachen in Verbindung zu bringen sey, könnte erst durch eine genaue vergleichende Untersuchung aller entschieden werden. Die Sprache allein entscheidet hier nichts; denn dieselbe Schrift, indem sie aus einer Provinz in die andere wanderte, veränderte in dieser Hinsicht ihr Gewand, und zudem herrscht gerade über die damalige Sprache des östlichen Theils von Frankreich, an der Rhone unterhalb Genf und an der oberen Loire, unter den französischen Philologen noch eine große Ungewißheit. So viel ist aber ganz gewiß: diejenigen Handschriften des waldensischen Neuen Testaments, welche jetzt noch existiren, haben mit Peter Waldo's und dem Lyoner Kreise des 12. Jahrhunderts nichts unmittelbar zu thun. Man kennt deren vier: zu Paris, Dublin, Grenoble und Zürich; sie sind in einem sehr nahe ans Italienische streifenden Dialekte ge-

schrieben, den Muston ausdrücklich für den waldensischen der piemontesischen Thäler erkennt, bieten aber vier verschiedene Recensionen des Textes dar, deren Karakter im Einzelnen der Kritik schwer zu lösende Probleme entgegenbringen. Das erste und dritte sind bis jetzt nur oberflächlich untersucht; das Dubliner Manuscript hat der Herausgeber dieser Encyklopädie in eigenhändig gefertigter Copie auf der Berliner Bibliothek niedergelegt. Das von Zürich habe ich selbst genau untersucht und den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß es, einem bedeutenden Theile nach, eine Arbeit enthält, welche nach einem gedruckten erasmischen griechischen Texte gefertigt ist, während in einem anderen Theile die Vulgata, aber in einem vom clementinischen vielfach abweichenden Texte zum Grunde liegt. Daraus erhellt, daß die Handschrift, welche die älteren Gelehrten ins zwölfte Jahrhundert setzten, etwa aus der Mitte des 16. stammt, wenn auch ihr Text in seiner Urform einer etwas älteren Zeit mag angehören. Ferner bemerke ich, daß das Dubliner Manuscript und (wie es scheint) auch das von Grenoble außer dem N. Testam. noch die fünf libros sapientales (Sprüche, Prediger, hohes Lied, Weisheit, Sirach) enthalten. In Hinsicht auf die theologische Färbung der Uebersetzung sind allerdings einige wenige Erscheinungen zu beachten, welche auf den Gedanken führen könnten, daß dieselbe ursprünglich nicht im Schooße der waldenser Gemeinden entstanden sey. Dahin rechne ich z. B. die Vermeidung der Ausdrücke: schaffen, Schöpfung und ähnlicher, wo vom Verhältniß Gottes zur Welt die Rede ist, wofür vielmehr von Anordnung, Erbauung gesprochen wird; ferner die regelmäßige Verwandlung des Menschensohnes in einen Sohn der Jungfrau und einige Spuren von Heilighaltung des jungfräulichen Lebens, welche nicht gerade ausdrücklich durch den Grundtext geboten waren. Diese Erscheinungen sind allerdings sehr vereinzelt, und nur mit äußerster Vorsicht dürften historische Folgerungen aus denselben gezogen werden, allein bei der Möglichkeit, daß noch weitere Entdeckungen auf diesem noch so wenig angebauten Felde gemacht werden könnten, dürfen selbst die leisesten Anklänge an dualistische Ideen, von denen man zur Genüge weiß, wie sie in der mittleren Zeit in dem südlichen Frankreich tiefe Wurzeln geschlagen, nicht außer Acht gelassen werden.

Neben dieser, wenigstens ihrem späteren Gebrauche nach, waldensisch zu nennenden Uebersetzung ist nun aber aus derselben Gegend, allein, nach der Sprache zu urtheilen, aus einem westlicheren Landstriche, in einer näher an das Spanische sich anlehnenden Mundart, noch eine zweite vollständige des N. Testam. erhalten, in einem einzigen Lyoner Codex. Eine genaue Untersuchung dieses Buches hat unwiderleglich dargethan, 1) daß es aus den Händen der katharischen Sekte stammt, deren Liturgie am Ende, von derselben Feder geschrieben, angefügt ist; 2) daß die Uebersetzung selbst durchaus eine andere ist, als die vorhin beschriebene, nicht nur der Sprache nach, sondern auch nach dem Verständniß des Textes, und 3) daß letzterer dem Verfasser vielfach in anderer Gestalt vorlag, als dem des waldensisch genannten Werkes. Aber es ist nirgends auch nur die leiseste Spur einer Ketzerei zu entdecken, welche etwa, bewußt oder unbewußt, bei der Arbeit mit eingeflossen wäre; und ohne die Anwesenheit der Liturgie, in welcher viele biblische Sprüche angeführt werden, welche meist buchstäblich ebenso, und namentlich in derselben Mundart, im Texte selbst zu lesen sind, würde kaum ein Beweis für den katharischen Ursprung des Werkes zu finden seyn. Diese Liturgie, das bis jetzt einzige aufgefundene Denkmal katharischer Theologie, hat mein College Cunitz in den Straßburger theolog. Beiträgen Th. IV. 1852 abdrucken lassen und commentirt.

Ich will mich nicht weiter bei einigen anderen Schriftdenkmälern aufhalten, welche ich zu untersuchen Gelegenheit gehabt habe, und über deren Verbreitung, Ursprung und Einfluß mir annoch alle Kenntniß abgeht, und ein wenig länger bei demjenigen Werke verweilen, welches für die zweite Hälfte des Mittelalters ohne alle Frage in Frankreich das wichtigste geworden ist und welches uns zugleich in die Periode des Bücherdrucks hinüberführt. Das ist das Bibelwerk, an welches die traditionelle Bibliographie, viel Falsches dem Wahren beimischend, den Namen eines gewissen Guiars des Moulins

angeknüpft hat. Eine mehrjährige Beschäftigung mit diesem merkwürdigen, in zahlreichen Handschriften und Drucken vorliegenden Buche setzt mich in den Stand, zum ersten Male sichere Kunde von demselben zu geben, wobei ich mir erlaube, für die weitere Ausführung auf meine größere Abhandlung im 14. Bande der Straßburger Revue de théologie zu verweisen.

Der gelehrten Welt ist es nicht unbekannt, daß unter den literärischen Erzeugnissen des Mittelalters wenige sich eines größeren Rufes erfreuten, als jenes Compendium der Geschichte, welches um's Jahr 1170 von dem damaligen Kanzler der Kirche zu Paris, früherem Capitelsdekan zu Troyes in der Champagne, Peter, genannt Comestor (le Mangeur, der Fresser) unter dem Titel „historia scholastica" verfaßt worden ist. Das Werk ist wesentlich was wir jetzt eine Historienbibel nennen würden, da die geschichtliche Substanz der heil. Schrift, besonders des A. Testam., den eigentlichen Inhalt desselben ausmacht, doch so, daß an geeigneten Orten ganz kleine Excurse über die gleichzeitige Profangeschichte eingeschoben sind, daneben aber auch hin und wieder einiger Raum der scholastischen Gelehrsamkeit, traditioneller historischer und exegetischer Zuthat, und manchmal auch (besonders am Anfange der Genesis) metaphysischer Wissenschaft vorbehalten ist. Der rein didaktische Theil der Bibel, Psalmen, Propheten, Weisheitsbücher, Episteln, Apokalypse fehlt ganz; was davon in historischen Büchern vorkömmt, Hiob, Reden Jesu u. s. w., ist ebenfalls weggelassen oder sehr ins Kurze gezogen. Das Werk wurde nicht nur in Frankreich sehr populär, sondern verbreitete sich auch außerhalb, wie denn gegen das Ende des 15. Jahrhunderts namentlich in Deutschland viele Drucke davon veranstaltet wurden, und früher schon Bearbeitungen desselben in anderen Sprachen existirt haben. Diese histoire escolastre, wie sie gemeinhin genannt wurde, ist nun die Basis eines französischen Bibelwerkes geworden, das sehr eigenthümliche Schicksale gehabt hat, und von welchem sich eine sehr verworrene und irrige Vorstellung unter den französischen Gelehrten selbst gebildet und verbreitet hat. Ein gewisser Guiars des Moulins, Canonikus bei St. Peter zu Aire (Aëria) im Artois, an der Grenze von Flandern, übersetzte den Comestor ins Französische, nach seiner Vorrede zwischen 1286 und 1289 (oder nach einer Variante 1291—94). Diese Uebersetzung war aber mit einer gewissen Freiheit gemacht, insofern zwar die historisirende und glossirende Methode des Originals im Allgemeinen beibehalten wurde, dabei aber der eigentliche authentische Bibeltext vielfach treuer und ausführlicher eingeschoben war, ebenfalls mit Uebergehung alles dessen, was nicht wirkliche Erzählung war, z. B. der Gesetze und Gedichte. Aenderungen von geringerem Belang, zugesetzte oder gestrichene Glossen, ausgelassene Profangeschichte, wollen wir hier nicht weiter berücksichtigen. Wichtiger ist, daß Guiars nach seiner eigenen Erklärung das Werk des Comestor bereicherte 1) durch eine kurze Geschichte Hiob's und 2) durch die salomonischen Sprüche (les paraboles) und „einige andere Bücher". Ich habe wahrscheinlich zu machen gesucht, daß darunter die sogenannten Weisheitsbücher, besonders Sirach und Weish. Sal. zu verstehen seyen, als die im Mittelalter allgemein gebräuchlichen Sittenlehrbücher, die sich auch bei dem provençalischen Neuen Testam. fanden. Propheten, Episteln, Psalmen (letztere, weil schon vorher übersetzt und verbreitet) gehörten nicht zu Guiars' Werk. Dieses scheint, nach Gründen, die zu weit führen würde, mit Comestor's Evangelienharmonie geschlossen zu haben. Apostelgeschichte und Apokalypse sind wahrscheinlich nicht dabei gewesen. Aber kein mir bekanntes oder bis jetzt näher untersuchtes Manuscript enthält diese ächte Arbeit des Guiars. Alle Handschriften scheinen mit Zusätzen bereichert zu seyn, welche sich dadurch von der Urschrift unterscheiden, daß sie wörtliche Uebersetzungen aus der Vulgata sind, fast ohne alle Glossen; daß sie öfters das Werk des Guiars nicht blos erweitern, sondern verdoppeln (Hiob, Daniel u. s. w.); daß sie nicht in allen Handschriften die gleichen sind und in unendlich wechselnder Ordnung stehen, endlich auch zum Theil die ächte Arbeit des Guiars verdrängen, z. B. in der Geschichte der Makkabäer und in den Evangelien, wo eine wörtliche Uebersetzung

der vier Evangelien an die Stelle der Harmonie getreten ist. Daraus geht zugleich hervor, daß die Erweiterungen nicht alle von derselben Hand seyn können.

Es finden sich demnach aus der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks theils in den Exemplaren des Guiars'schen Werkes, theils unabhängig von demselben: 1) wörtliche Uebersetzungen verschiedener historischer Bücher des A. Testam. In den Handschriften des Guiars finden sich davon die Chronik, Esra und Nehemia, obgleich die Substanz dieser Bücher sowohl im französischen als im lateinischen Comestor schon daneben verarbeitet ist; außerhalb in verschiedener Bearbeitung das Uebrige. Einen ganz vollständigen Codex dieses Theils der Bibel, der in einzelnen Büchern auch die Glossa ordinaria excerpirt (s. unseren Art. „Glossen„) habe ich im 4. Bande der Revue ausführlich beschrieben. 2) Ein vollständiger Hiob, zum Theil neben Guiars' historischem Bericht (petit Job); sodann auch uralte Moralités darüber, welche wohl aus dem bekannten Werke Gregor's des Großen stammen. 3) Viele Psalter, die ursprünglich gewiß für sich besonders bestanden haben, wie man schon aus den liturgischen Anhängen und sonstigen für den ascetischen Gebrauch bestimmten Notizen sehen kann. In den von mir verglichenen Handschriften steht der Psalter an sehr verschiedenen Orten, bald mitten unter den historischen Büchern des A. Testam, bald ganz am Ende des Neuen, und die Texte selbst sind sehr verschieden von einander. 4) In einigen Handschriften wird der Uebersetzer der Weisheitsbücher, sowie der Psalmen, Peter Arrenchel genannt; es läßt sich aber über diese Persönlichkeit nichts Gewisses ermitteln, und die Notiz ist nicht sicher genug, um Guiars' Autorsrechte in Betreff der salomonischen Bücher zu beanstanden. 5) Die vollständigen Propheten, nach der Vulgata, mit Klagliedern, Baruch und Pseudo-Daniel, was also zum Theil Wiederholung der historia scholastica ist, welche die geschichtlichen Elemente der drei letzten großen Propheten auch enthält, befinden sich in einigen Handschriften erst hinter dem N. Testam., wodurch also der neuere Ursprung hinlänglich bezeichnet ist. 6) Die Makkabäerbücher in wörtlicher Uebersetzung bestanden unabhängig von Guiars und ersetzten in einzelnen Handschriften die resumirende Arbeit des letzteren, oder den Comestor. 7) Von der neuen Bearbeitung der Evangelien ist schon die Rede gewesen. 8) Die Episteln und Apostelgeschichte sind ebenfalls neu und befinden sich nicht in allen Manuscripten. 9) Von der Apokalypse existirten im 13. und 14. Jahrhundert mehrere ganz unabhängige Uebersetzungen, die aber alle dem Guiars fremd sind. In den Handschriften dieses letzteren steht sie bald hinter der Evangelienharmonie, bald zwischen Esther und Psalmen, bald an ihrer rechten Stelle, bald fehlt sie ganz. Ich unterscheide wenigstens drei oder gar vier ganz verschiedene Bearbeitungen, theils in reiner Uebersetzung, theils mit Glossen mehrerer Form und Art. Es ist gewiß nicht ohne Interesse, zu sehen, daß gerade dieses Buch auch in Frankreich sich einer besonderen Beachtung erfreute, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Glossen überwiegend patristischen Ursprungs sind, also mystischer Auslegung huldigen, und nicht der häretisch-eschatologischen Richtung angehören. Und eben dieses so entstandene und vervollständigte Bibelwerk des Guiars wurde nun auch, nach der Erfindung des Bücherdrucks, zuerst in Frankreich und längere Zeit allein, durch die Presse vervielfältigt. Die hier zu nennende editio princeps ist ein undatirtes, um 1477 zu Lyon gedrucktes N. Testam., welches aber von der ächten Arbeit des Guiars nichts enthält, sondern ganz aus den eben beschriebenen Supplementararbeiten zusammengesetzt ist. Als Herausgeber und Verfasser der sehr ausgedehnten Summarien-Tabelle, nicht als Uebersetzer, nennen sich zwei Augustinermönche, Julian Macho und Peter Farget. Dasselbe Buch wurde bald noch einmal gedruckt; die eine Ausgabe ist in Columnen, die andere hat auslaufende Zeilen; ich wage aber nicht, zu entscheiden, welche von beiden die ältere sey. Die erste vollständige Bibel erschien (um 1487) in zwei großen Folianten zu Paris bei Anton Vérard und ist dem König Karl VIII. gewidmet von dem Herausgeber, seinem Beichtvater, Jean de Rely, nachmaligem Bischof von Angers. Diese Bibel enthält nun im A. Test. wirklich den ganzen ächten Guiars mit der Vor-

rede und Widmung des Comestor, außerdem die nachträgliche wörtliche Uebersetzung der Chronik, dreier Bücher Esra und des Hiob, im ersten Bande, und am Schlusse desselben den Psalter als ein besonderes Werk ohne Pagination; im zweiten Bande den Rest, von den Sprüchen Salomo's an, zum Theil mit Glossen und überdieß in manchen Stücken, was die äußere Anlage und die Beigaben betrifft, vielfach von großem Interesse für die Geschichte der Bibelkunde. Im Ganzen ist dieses Bibelwerk wenigstens zwölfmal aufgelegt worden (einige weitere Ausgaben sind zweifelhaft), meist zu Paris, einige Male zu Lyon, zuletzt 1545. Interessant ist, daß die späteren Drucker sowohl die Widmung des Comestor, als die Vorrede des Guiars wegließen, natürlich um dem Publikum das Werk leichter für eine ächte Bibel verkaufen zu können, zu einer Zeit, wo nach dieser bereits größere Nachfrage war. Noch karakteristischer ist es, daß das Werk ungehindert scheint verbreitet worden zu seyn und daß es wohl erst in jüngerer Zeit in der Stille beseitigt wurde und durch Nachlässigkeit verschwand, während jede bessere Arbeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Uebrigens sind heute die sämmtlichen Ausgaben, auch die jüngsten, von der größten Seltenheit; auf dem Büchermarkte kommen sie beinahe gar nicht mehr vor. Auf den sämmtlichen Pariser Bibliotheken findet man nur acht Ausgaben vertreten, und die zwei einzigen, deren ich für meine eigene Sammlung habe habhaft werden können, fehlen dort. Die Herausgeber nannten das Werk die große Bibel, zum Unterschiede von einem anderen Werke von kleinerem Umfange, das man la bible pour les simples gens nannte und welches bloß die Geschichte des A. T. umfaßte, so zwar, daß auf die Erzählung von Erschaffung der Welt bis ans Ende der Bücher der Könige noch Jonas (der im Comestor fehlt), Ruth, Tobias, Daniel, Esther und Hiob folgen. Ich kenne von diesem Werke fünf Ausgaben, vier undatirte, eine von 1535. Es hat mit dem vorigen nichts gemein.

Ich habe mich bei diesem Theile meines Berichtes etwas länger aufgehalten, theils weil dessen Inhalt für die Wissenschaft überhaupt großentheils neu ist, theils weil sich an den Gegenstand ein viel größeres cultur- und kirchenhistorisches Interesse knüpft, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Ich kann mich von hier an im Allgemeinen viel kürzer fassen.

Auch in Frankreich führte die reformatorische Bewegung gleich in ihren allerersten Anfängen zu einer eifrigeren Beschäftigung mit der Bibel. Doch ist die in chronologischer Ordnung hier zuerst zu nennende Uebersetzung nicht eigentlich, wie dies in anderen der Fall war, ein Werk der Reformation selbst, kaum ein ihr dienendes gewesen. Das ist die 1523 bei Simon de Colines, dem Stiefvater des berühmten Buchdruckers Robert Estienne, ohne Namen des Verfassers erschienene, später noch öfter aufgelegte Uebersetzung des N. Testam., zu welcher 1525 der Psalter kam, 1528 die übrigen Theile des A. Testam. (alles zusammen 7 Theile in 8°), letztere aber zu Antwerpen bei Martin Lempereur, weil mittlerweile das Buch von der geistlichen Polizei mit Beschlag belegt worden war. Die herkömmliche, noch durch keine Gründe der Kritik widerlegte, aber auch nicht zur absoluten Gewißheit zu erhebende Meinung (s. darüber besonders Graf in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, 1852) ist die, daß der Verfasser des ganzen Werkes, jedenfalls der Pariser Theile, der bekannte Humanist und Theolog Jacques Le Fèvre von Etaples in der Picardie (Jac. Faber Stapulensis, † 1536) gewesen sey, der vorher schon durch eine lateinische Uebersetzung der paulinischen Briefe und exegetische Schriften über alle Evangelien und Episteln sich auf diesem Gebiete ausgezeichnet hatte. Seine französische Uebersetzung beruht übrigens durchaus auf der Vulgata (mit sehr geringen Abweichungen nach dem Griechischen im N. Test.) und machte schon darum und um ihrer ängstlichen Buchstäblichkeit willen keinen Anspruch darauf, ein Buch der Zukunft zu werden. Indessen erfordert die Billigkeit, daß wir sie zunächst nicht mit dem Maßstabe der Theorie und unserer gereiften Ansprüche messen, sondern im Vergleich mit dem, was vor und neben ihr herging, beurtheilen. Die ganze also nach und nach vervollständigte Bibel wurde zum erstenmale 1530 in Folio zu Ant-

werpen gedruckt, und später noch einigemal. Daß Le Fèvre bei dieser Gesammtausgabe noch betheiligt gewesen, läßt sich nicht erweisen. Indessen entging auch in Belgien diese Bibel den Angriffen der Klerisei nicht lange, weniger wohl um des Textes selbst willen, als der häufig nach dem Lutherthum schmeckenden Randglossen und sonstigen Beigaben. Das anfangs vom Kaiser Karl privilegirte Werk kam 1546 auf den Index. Allein es wurde darum nicht ganz aufgegeben. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wie Jeder aus der Kirchengeschichte weiß, wäre es eine übelberathene Politik gewesen, in Ländern, die, wie Frankreich und Deutschland, von dem Geiste der Reformation in höherem Maße ergriffen waren, diese Richtung durch einfaches Bibelverbot ändern, die Bewegung hemmen zu wollen. Wir sehen im Gegentheil um jene Zeit die besonnenen Katholiken ihr Augenmerk darauf richten, daß dem Volke eine von ihrer Kirche anerkannte, wenigstens zugelassene Uebersetzung geboten würde, um ihm die Versuchung oder die Nothwendigkeit zu ersparen, nach einem Buche ketzerischen Ursprungs zu greifen und so, dem natürlichen Laufe der Dinge nach, in eine nähere geistige Berührung mit der Häresie selbst zu kommen. Die Löwen'schen Theologen, welche 1547 bereits eine Ausgabe der Vulgata besorgt hatten, als ersten Versuch, den Text derselben kritisch herzustellen und so die Wünsche des Concils von Trident, hinsichtlich einer beglaubigten Recension der für normirend erklärten Kirchenübersetzung, zu erfüllen, unternahmen nun etwas Aehnliches in Betreff der französ. Bibel, und konnten es um so eher damit wagen, als der Ruf ihrer Orthodoxie hinlänglich feststand in der katholischen Welt. Zwei aus ihrer Mitte, Nicolaus de Leuze und Franz van Larben, besorgten demnach eine Revision der sogenannten Antwerpener Bibel, in welcher der Text eigentlich nur nach Styl und Ausdruck durchgebessert wurde, was bei der damaligen raschen Umwandlung der französischen Schriftsprache nothwendig war, im Uebrigen aber die Beseitigung des verdächtigen Beiwerks die Hauptsache war. Diese Löwen'sche Ausgabe (1550 bei Barth. de Grave, Fol.) erhielt ein kaiserliches Privilegium und cirkulirte von da an unbehelligt unter den Katholiken französischer Zunge, obgleich man sie füglich als eine wenig veränderte Le Fèvre'sche bezeichnen kann. Sie hat sich, wie es scheint, einer Art von kirchlicher Beglaubigung erfreut, so weit dies unter der Herrschaft des katholischen Princips der Fall seyn konnte, und suchte sich durch zeitweise Nachbesserung der Sprachform auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Die Drucke derselben sind sehr zahlreich, meist von Antwerpen, Paris, Rouen und Lyon, und ihre Reihenfolge erstreckt sich weit über ein Jahrhundert. Selbst die versuchten Revisionen von Pierre Besse 1608, Pierre Frizon 1621, Franz Véron 1647 beweisen, wie sehr diese Uebersetzung sich geltend gemacht und verbreitet hatte. Indessen kam eine Zeit, wo trotz aller Hülfe ihre Sprache schlechterdings nicht mehr den Ansprüchen eines Geschlechts genügen konnte, welches das Bewußtseyn hatte, der seinigen eine klassische Vollendung gegeben zu haben. Die Löwener Bibel verschwindet so allmählig aus dem Gebrauche und aus den Jahrbüchern der Bücherkunde, ohne jedoch eigentlich durch eine andere ersetzt zu werden, welche in ähnlicher Weise eines gewissen kirchlichen Patronats sich erfreut hätte.

Ehe wir indessen zusehen, was eine jüngere Zeit in katholischen Kreisen an ihre Stelle setzte, wenden wir uns zurück zu den Anfängen der französischen Reformationsbewegung, um auch das auf protestantischer Seite Geschehene nachzuholen. Die äußere Geschichte des Ursprungs der unter den französisch redenden Protestanten bis heute gangbaren (übrigens sich selbst längst nicht mehr gleichenden und hundertfach umgewandelten) Bibelübersetzung ist bekannt genug, aber von der inneren weiß die Wissenschaft im Allgemeinen noch viel zu wenig, weil eine eingehende Collation der Texte noch nirgends versucht ist und diese fehlt, weil die älteren Exemplare nirgends in größerer Anzahl gesammelt sind und schon der Sprache wegen kein kirchliches Interesse mehr wecken, wie groß auch das historische und philologische ist, das sich daran knüpft.

Ein Vetter Calvin's, ebenfalls aus Noyon in der Picardie, Peter Robert Olivetan (Oliveteau?), der sich in Genf als Hauslehrer aufgehalten hatte und von dort mit den

Waldensern in Verbindung getreten war, unternahm die zu jeder Zeit, besonders aber damals eines Einzelnen Kräfte übersteigende Arbeit einer Bibelübersetzung aus den Grundtexten. Er rühmt sich selbst, auf diese Arbeit nur ein einziges Jahr verwendet zu haben. Sein Werk wurde 1535 von Peter de Wingle, gleichfalls einem Picarden, in dem Dorfe Serrières bei Neufchâtel auf Kosten der Waldenser gedruckt. Die katholischen Kritiker und Controversisten haben dem Buche, hinsichtlich seines wissenschaftlichen Werthes, einen schlimmen Namen gemacht, besonders Richard Simon klagt den Uebersetzer einer groben Unwissenheit in philologischen Dingen an. Die protestantische Vertheidigung war schon durch den Umstand gelähmt, daß die reformirte Kirche fast unmittelbar nach dem ersten Erscheinen des Werkes anfing, daran zu bessern und zu ändern, und dieses Geschäft eigentlich nie aufgab. Indessen ist das Wahre an der Sache Folgendes: Olivetan war des Hebräischen wirklich nicht unkundig, und wenn man ihm auch nachweisen kann, daß er die damaligen exegetischen Hülfsmittel benutzte, namentlich die lateinische Uebersetzung des Urtextes durch den gelehrten Dominikaner von Lucca, Santes Pagninus (1528), so wird ihm Niemand daraus ein Verbrechen machen dürfen, um so weniger, als aus unzähligen Stellen erhellt, daß er selbstständig auf das Original zurückgegangen ist, und dabei leistete, was seine Zeit überhaupt mochte. Im N. Testam. ist die Sache eine andere. Sey es, daß die Zeit drängte, sey es, daß Olivetan des Griechischen nicht mächtig war, es ist unverkennbar, daß hier im Wesentlichen Le Fèvre's Uebersetzung abgeschrieben wurde. Und dies ist um so bedenklicher, als der Verfasser in seiner Vorrede, in einer Aufzählung aller vorhandenen oder doch von ihm benutzten Uebersetzungen in ältere und neuere Sprachen, mit keiner Sylbe der französischen gedenkt, so daß er sich den Anschein gibt, der allererste französische Uebersetzer zu seyn. Hin und wieder weicht er allerdings von Le Fèvre ab, indem er den Erasmus zu Rathe zieht, und zwar mehr dessen Uebersetzung als den Urtext, aber dies geschieht nicht durchgreifend und verräth auch keine Meisterschaft. So war allerdings die französische Bibel der Protestanten (zwar nur Privatunternehmen, aber nach der Natur der Sache sofort Volks- und bald Kirchenbuch), gleich in ihrer ersten Anlage ein viel unvollkommeneres Werk, als dies von irgend einem anderen derselben Gattung und desselben Jahrhunderts gesagt werden kann, und leider fand sich in der nächsten Zeit der rechte Mann nicht, der etwas ganz Neues an die Stelle hätte setzen wollen, obgleich sowohl Calvin als Beza dazu befähigt gewesen wären; man griff zu dem System der Revisionen und blieb dabei, so daß heute gerade die Franzosen, trotz ihren Ansprüchen auf den Besitz der klarsten und durchgebildetsten Sprache, die denkbar schlechteste Kirchenversion haben, oder richtiger es nicht einmal zu einer wirklichen solchen haben bringen können. Darauf aber müssen wir nun etwas näher eingehen.

Ob die Urausgabe von Serrières, welche nur in wenigen Exemplaren auf öffentlichen Bibliotheken erhalten ist (ich selbst besitze nur ein defektes), noch einmal unverändert gedruckt worden sey, wie behauptet wird, wage ich nicht zu entscheiden, da ich keinen älteren Druck besitze als vom J. 1546, und von da an eine gewisse Suite, und schon hier die Uebersetzung ganz durchcorrigirt erscheint. Und diese Veränderung des Textes geht von da an fast von Ausgabe zu Ausgabe fort, so daß ich, nach Ansicht meines eigenen Vorraths (denn eine ältere Notiz darüber habe ich nicht gefunden), die Behauptung aufzustellen wage, daß bei jeder neuen Ausgabe (deren ziemlich viele und rasch sich folgten, alle zu Genf oder Lyon) irgend eine gelehrte Hand thätig gewesen ist. Im Allgemeinen schreibt man nun diese Nachbesserung dem Calvin selbst zu, und daß er dabei betheiligt gewesen, wird auch wohl nicht in Abrede zu stellen seyn. Allein es will mich doch bedünken, als ob hier sein Name, als der berühmtere, gleichsam das Verdienst Vieler absorbirt habe, und es dürfte wohl die Ansicht Manches für sich haben, daß von Anfang an die Genfer Theologen das Geschäft als ein gemeinsames und fortdauerndes betrachteten und betrieben, wie dies für die spätere Zeit gewiß ist. Ich gehe längst mit dem Gedanken um, diesen Punkt durch eingehendere Vergleichung

der Ausgaben näher zu beleuchten, für jetzt genügt mir aber dazu meine Sammlung noch nicht, und bei der großen Seltenheit der Drucke des 16. Jahrhunderts, welche wohl durch die Verfolgungen jener Zeit sich erklärt, vermehrt sie sich auch nur langsam. Nach anderen Nachrichten hätten auch Beza, L. Budé und andere Genfer Zeitgenossen einzelne Theile der Bibel einer speciellen Bearbeitung unterworfen. Darüber können aber biographische Notizen allein nicht entscheiden.

Einen bestimmten Abschnitt in dieser Geschichte bringt das Jahr 1588, in welchem die Genfer Geistlichkeit (la Vénérable Compagnie) eine gründlich durchgearbeitete Revision erscheinen ließ, bei welcher sich besonders der gelehrte (später in der Pfalz angesiedelte) Bonav. Corn. Bertram betheiligte, unter Mitwirkung von Beza, Simon Goulart, Ant. Fay u. A. Er gibt selbst Rechenschaft über seine Arbeit in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Lucubrationes Francetallenses, woraus man sieht, daß er sich den Hauptantheil zuschreiben durfte, und daß vorzüglich seine hebräische und rabbinische Gelehrsamkeit dabei sein Werkzeug war. Ich will bei dieser Gelegenheit eines Umstandes erwähnen, der nicht ganz ohne Interesse für die Wissenschaft ist, so unbedeutend er scheinen mag. Der Gottesname Jhwh im A. Testam. war von den Juden und Christen altherkömmlich mit „Herr“ gelesen und übersetzt worden, und die meisten protestantischen Bibelübersetzer blieben hierin der Ueberlieferung treu. Olivetan zuerst setzte an einzelnen Stellen dafür l'Eternel, obgleich auch er meist le Seigneur schrieb. Die Ausgabe von 1588 war die erste, so viel mir bekannt, welche überall ohne Ausnahme den ersten Ausdruck brauchte, was denn auch bis auf den heutigen Tag von den französischen Protestanten beibehalten und in die Kirchensprache übergegangen ist. Dieselbe Ausgabe ist noch darum merkwürdig, weil sie, so weit meine Kenntniß reicht, für lange Zeit einen Stillstand in den Revisionsarbeiten herbeiführte. Bei genauerer Betrachtung erscheint sie fast als eine eklektische, insofern sie viele ihrer Aenderungen, aus den einzelnen früheren Ausgaben auswählend, bald da bald dort her genommen hat, gewissermaßen also bereits die Epoche bezeichnet, wo man von eigentlicher Neuerung schon glaubte mehr absehen zu müssen.

Die berührten Umstände brachten es also mit sich, daß die unter den Protestanten französischer Zunge zu kirchlichem Ansehen gelangte Uebersetzung insgemein die Genfer Bibel hieß, obgleich auch in Frankreich selbst an verschiedenen Orten Nachdrucke derselben veranstaltet wurden, z. B. zu Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charenton, Niort u. a. O., die meisten Ausgaben jedoch lieferten Holland und die französische Schweiz nebst Basel. Nach der Widerrufung des Edikts von Nantes hörten die protestantischen Bibeldrucke in Frankreich ganz auf, dafür erschienen nun auch norddeutsche Städte als Druckorte. Es ist wohl auch zum Theil den düstern Verhältnissen des Mutterlandes zuzuschreiben, daß die Epoche der vollendeten Classicität der französischen Schriftsprache, das Zeitalter Ludwig's XIV., auf dieses Bibelwerk ohne merklichen Einfluß blieb, so daß es bereits am Schlusse des 17. Jahrhunderts als ein veraltetes angesehen werden konnte. Vergeblich bemühten sich einzelne Geistliche, hier nachzuhelfen; man unterscheidet in der jüngeren Zeit Ausgaben nach der Recension von J. Diodati (Genf 1644), von Sam. Desmarets (Amsterdam 1669), von Dav. Martin (Utrecht, N. T. 1696, Bibel 1707); sodann legte auch die Vénérable Compagnie zuletzt Hand an und lieferte neuerdings einige revidirte Stammausgaben (1693. 1712. 1726). Allein mit allem diesen Nachhelfen im Einzelnen war weiter nichts gewonnen, als daß die veralteten Wörter durch neue ersetzt wurden, hin und wieder ein Satz anders gefaßt, eine Phrase modernisirt wurde, im Ganzen aber nicht nur dem Geiste der Sprache, wie er seitdem sich gebildet, kein Genüge geschah, sondern auch die einzelnen unter dem Volke cursirenden Exemplare einander mehr und mehr unähnlich wurden, und zwar zu einer Zeit, wo das Dogma und die ganze theologische Wissenschaft sich stereotypirt hatten. Bei keinem der gebildeteren europäischen Völker ist das Mißverhältniß zwischen der Bibel- und Gesellschaftssprache ein stärkeres geworden als bei den Franzosen, und

wir erwähnen dies bei Gelegenheit der Protestanten, weil die Katholiken (was den Styl betrifft) bessere Uebersetzungen haben, aber sie nicht lesen. Von den genannten Recensionen hat sich bis auf unsere Zeit herab nur eine erhalten, die von Martin, welche nochmals 1744 von einem Baseler Prediger, Peter Roques, durchgesehen wurde und heute noch neben anderen von Bibelgesellschaften verbreitet wird. Trotz der Thatsache, daß je von einer Recension zur anderen der Schritt nie sehr weit war, kann man sagen, daß zwischen dem calvinischen Urtext und dieser Martin'schen Ausgabe, wenn man nur die beiden Endformen neben einander stellt, kaum noch eine Aehnlichkeit, geschweige denn eine Abhängigkeit dem oberflächlichen Beobachter erkennbar wird. Und doch ist's im Grunde immer dieselbe Uebersetzung gewesen.

Aber dabei blieb es nicht. Es wurden auch solche Arbeiten unternommen, welche den alten französischen Kirchentext sehr wesentlich umgestalteten, ja, genau betrachtet, völlig beseitigten. Hier ist zunächst die Bibel von J. Friedrich Osterwald zu erwähnen. Dieser, ein Prediger in Neufchâtel, und in der Geschichte der Theologie als ein Beförderer milderer theologischer Ansichten oder, wenn man lieber will, des Latitudinarismus bekannt, hatte 1724 den Genfer Text mit Summarien und Réflexions herausgegeben (2 Tom. Fol.), später aber überarbeitete er den Text selber und ließ 1744 eine Ausgabe desselben erscheinen, in welcher nicht nur auf die französische Sprachform, sondern auch auf die damaligen Ergebnisse der Exegese sorgfältig Rücksicht genommen wurde, so daß also dadurch eigentlich eine wesentlich modernisirte Bibel entstand. Daß nun dem Bearbeiter noch keine fertige Wissenschaft zu Gebote stand, und so in exegetischer Hinsicht, besonders im A. Testam., unzählige Mißgriffe mit unterlaufen, dürfen wir hier nicht groß in Anschlag bringen, da Osterwald's Vorgänger in diesem Stücke sich keines besseren Erfolgs rühmen können; aber sehr zu beklagen ist es, daß unter seinen Händen die französische Bibelsprache einerseits vollends Alles abgestreift hat, was ihr von alterthümlichem Reichthum und angeborener Kraft übrig geblieben war, andererseits dafür nicht das Geringste an moderner Eleganz und Feinheit erworben hat, vielmehr durch schleppendes Wortgefüge und prosaische Breite und Spießbürgerlichkeit, ohne allen Gewinn für die Deutlichkeit des Sinnes, wo das Original Schwierigkeiten bot, die denkbar ungenießbarste geworden ist. Und diese Osterwald'sche Bibel ist es, welche jetzt, in Frankreich wenigstens, die herrschende geworden ist. Die Bibelgesellschaften drucken sie beinahe ausschließlich, und obgleich ihr kein officielles Ansehen zukömmt, ist sie doch durch die Macht der Gewohnheit, und bei dem gänzlichen Mangel an exegetischen Studien jenseits der Vogesen, die einflußreichste, die einzige Bibel. Denn von Hebräisch und Griechisch ist da keine Rede, also auch kaum von einem Bedürfniß oder Wunsche nach etwas Besserem.

Diese Vorliebe des streng orthodoxen Frankreichs für ein Werk, das seine Entstehung einem übrigens überaus frommen und achtbaren Latitudinarier verdankt, erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, daß die Genfer Theologen in demselben Frankreich in dem allerübelsten Rufe stehen, was ihre Orthodoxie betrifft, und deshalb was von ihnen direkt kommt, höchst verdächtig ist. In der That aber müssen wir bekennen, daß, abgesehen von aller möglichen Neologie, diejenigen unter ihnen, welche im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts das von den Vätern ererbte Geschäft der Bibelrevision (ein, wie gesagt, in anderen protestantischen Ländern in dieser Weise unbekanntes) wieder aufnahmen, dabei Methoden und Grundsätze befolgten, welche nur wenig geeignet waren ihrer Arbeit Eingang zu verschaffen. Für sie war nun plötzlich die französische Sprache die Hauptsache, und erst in zweiter Reihe kam das Textverständniß, für welches, sechzig Jahre nach Osterwald, in Genf eben keine riesenmäßigen Anstrengungen waren gemacht worden. Die Bibel sollte endlich einmal für die gebildete französische Welt lesbar werden und „le jargon de Canaan", wie man „drinnen" zu sagen pflegt, sich ein bischen nach dem Dictionnaire de l'académie modeln. Im N. Testam. ließ sich dies nun noch erträglich an, da hier die Schwierigkeiten aller Art geringer waren

und der Sprachgebrauch sich früher schon abgeschliffen hatte. Der Text, wie er 1835 gedruckt worden ist, verdiente im Allgemeinen das Zelotengeschrei nicht, das gegen denselben erhoben worden ist. Anders aber ist's mit dem A. Testam., dessen jüngste Revision oder besser Umgestaltung 1805 veröffentlicht wurde. Hier ist in den poetischen und prophetischen Büchern, vielfach auch außerdem, der ungefähre Sinn der Urschrift in gutem Französisch ausgedrückt und die alte unverständliche Buchstäblichkeit so sehr vermieden, daß man wohl sagen darf, sie sey in ihr Gegentheil umgeschlagen und habe viel zu viel der Paraphrase sich genähert, wobei namentlich das Colorit des orientalischen Styls ganz verwischt ist, ohne daß dadurch dem ungelehrten Leser das Verständniß nun in gleichem Maße erleichtert worden wäre.

So ist es gekommen, daß die französischen Protestanten, unter allen ihren Glaubensgenossen allein, keine nationale Bibelübersetzung haben, weil mehrere einander ganz unähnliche Werke obgleich aus derselben, schon in ihrer ersten Form verfehlten, Grundlage erwachsen, sich gegenseitig verdrängen oder doch beschränken, und daß sie, trotz alles Nachbesserns, vielleicht sogar wegen desselben, unter allen die am wenigsten brauchbare, am weitesten hinter den Anforderungen der Zeit zurückgebliebene, in der Form unbeholfenste, in der Sache unzuverlässigste Bibel in Händen haben, dazu leider auch bei Weitem die wenigsten wissenschaftlichen Mittel, in sich und um sich, um zu etwas Besserem zu gelangen.

Das Interesse, welches sich an die Uebersetzungen der Bibel knüpft, mißt sich natürlich nach dem Grade des Einflusses, welchen sie auf die Gemeinde ausgeübt haben mögen. Kirchlich beglaubigte und offiziell eingeführte, oder durch die Gewohnheit empfohlene und verbreitete sind also für die Geschichte ungleich wichtiger als solche, die sich höchstens einem engeren Kreise empfohlen haben, oder welche als bloße exegetische Versuche aufgetreten sind. Indessen dürfen doch auch die letzteren nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, theils im Allgemeinen, weil sie dazu beitragen den Geist der Zeit und Wissenschaft zu kennzeichnen und das Bewußtseyn etwaiger Mängel des Vorhandenen zu bezeugen, theils im Besonderen, weil Privatarbeiten in dem Maße wichtiger sind als die gangbaren Bücher unvollkommener, oder selbst unselbstständiger und veränderlicher. Aus allen diesen Rücksichten ist ein summarischer Bericht, vorzüglich über die französischen Werke dieser Art, unerläßlich. Wir beginnen mit den katholischen Versuchen.

Vereinzelt begegnet uns zuerst die Bibel des René Bénoist, Mitglieds der theologischen Fakultät zu Paris (1566, Fol.), welche zu einem langwierigen Streite Anlaß gab, der bis vor den König und nach Rom verschleppt wurde, die Absetzung des Verfassers zur Folge hatte und schließlich nach mehr denn 20 Jahren mit seinem Widerruf und seiner Rehabilitation endigte. Ob er in den Punkten, die den Anstoß erregten, wirklich eine an protestantische Ideen sich anlehnende Ueberzeugung aussprach, steht sehr dahin. Spätere Katholiken (wie z. B. Richard Simon) stellten die Sache vielmehr so dar, als habe er, in Sprachen ein sehr unwissender Mann, sich den wohlfeilen Ruf erwerben wollen die Bibel aus dem Grundtext übersetzt zu haben, und zu diesem Behufe ein leicht verändertes Exemplar der Genfer Uebersetzung ohne Weiteres in die Druckerei geschickt, wobei ihm Manches entschlüpft wäre was den Ursprung zu deutlich verrieth. Die Vergleichung der Texte ist dieser Darstellung sehr günstig; die beigefügten Anmerkungen zeigen indessen eben so leicht, daß eine bewußte Neigung zur Ketzerei bei dem Manne nicht vorhanden war. Merkwürdig ist, daß das Werk, wenigstens das Neue Testament ohne die Anmerkungen, während jener Controverse noch öfter gedruckt wurde trotz der Censur und der verbietenden Edikte.

Eine ganze Reihe von neuen Uebersetzungen sehr verschiedener Währung brachte das Zeitalter Ludwig's XIV., und seitdem ist im Grunde in dieser Arbeit bis heute nie ein völliger Stillstand eingetreten. Einige derselben sind zu größerer, ja zu europäischer Berühmtheit gelangt. Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die von dem Pariser

Parlamentsadvokaten Jacques Corbin aus der Vulgata gefertigte mehr lateinische als französische (1643), und das Neue Testament von Michel de Marolles, Abbé de Villeloin (1649 u. ö.), welcher die lateinische Uebersetzung des Erasmus zum Grunde legte, der aber nachher bei der Bearbeitung des Alten Testamentes auf kirchliche Schwierigkeiten stieß, welche er nicht überwinden konnte. Der Druck wurde unterbrochen und konnte nicht wieder aufgenommen werden (1671). Viel früher hatte er die Psalmen einzeln erscheinen lassen; ferner das Neue Testament von Denys Amelote, einem Oratorianer (1666 u. ö.), der sich mit seinen kritischen Vorstudien sehr breit macht, in der That aber nur die Vulgata in ein sehr gutes Französisch übertrug; das Neue Testament des Jesuiten Dom. Bouhours (1697 u. ö.) u. s. w. Alle diese Arbeiten, an die sich dann im folgenden Jahrhundert die von Ch. Huré (1702), von Augustin Calmet (1707), dem berühmten Benediktiner von Senones und gelehrten Commentator der Bibel, ferner die von Nic. Le Gros (1739 u. ö. bis in die neuere Zeit herab) und mehrere andere jetzt Vergessene anreiheten, deren Aufzählung nach dem Kataloge meiner eigenen Bibelsammlung ein eben so leichtes als überflüssiges Geschäft wäre, sind zwar, als von der Vulgata mehr oder weniger abhängig, in den Augen der Wissenschaft unbedeutend, für die Kirchengeschichte aber insofern wichtig, als sie im Schoße der katholischen Kirche ein ziemlich reges Bedürfniß voraussetzen, dem die Geistlichkeit nicht ungeneigt war helfend entgegen zu kommen. Daß keine derselben zu offizieller Geltung kam versteht sich von selbst, und verschlägt in der Sache selbst nichts.

Zwei Werke indessen müssen hier noch besonders hervorgehoben werden, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Das eine ist die Uebersetzung des Neuen Testamentes, welche 1702 ohne Namen des Verfassers zu Trévoux herauskam, von der es aber über allen Zweifel erhoben ist, daß sie von dem berühmten Oratorianer Richard Simon (s. d. Art.) herrührte. Wir verweisen ihretwegen auf das in der Biographie des Verfassers zu Sagende, da das Werk selbst ohne kirchlichen Einfluß geblieben ist, so sehr es sich zu seinem Vortheil vor allen bisher genannten auszeichnete. Unendlich wichtiger, ja von allen französischen Uebersetzungen der Katholiken weitaus die wichtigsten, sind die von Port-Royal und überhaupt vom Jansenismus ausgegangenen, bei welchen wir uns etwas länger aufhalten müssen. Wir setzen die Geschichte des Jansenismus als bekannt voraus und verweisen überhaupt wegen des hier nicht einzuführenden Details auf die ausführlicheren Specialwerke. Es herrscht in den Berichten über die jansenistischen Bibelarbeiten noch eine gewisse Unklarheit, weil Niemand noch eine kritische Vergleichung der unzähligen Ausgaben, ja nur ein ordentliches Verzeichnuß derselben veranstaltet hat. Schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts erschien, zuerst stückweise, sodann vollständig, die Uebersetzung von Ant. Godeau, Bischof von Vence, welche in Styl und Manier mit den gleich zu nennenden eine große Verwandtschaft verräth. Im J. 1667 folgte das Neue Testament von Mons, weil auf dem Titel der Name eines dortigen Buchhändlers Migeot als des Verlegers steht; gedruckt wurde es von den Elzeviren zu Amsterdam. Die Uebersetzer waren die Brüder Anton und Louis Isaac Le Maître de Sacy, denen außerdem die übrigen Häupter der jansenistischen Partei, Anton Arnauld, Peter Nicole, Claude de Sainte-Marthe und Thomas du Fossé, als Gehülfen zur Seite standen. Später kam auch das Alte Testament dazu, wesentlich von Isaac Le Maître bearbeitet, und daneben die Evangelien (1671) und das Neue Testament (1687) von Pasquier Quesnel. Diese verschiedenen Werke erwarben sich einen ungemeinen Einfluß theils schon durch ihre Vollendung in der französischen Sprachform, in Betreff welcher sie ohne alle Frage bis heute obenan stehen unter allen in Frankreich gemachten Uebersetzungen, theils aber auch durch die beigefügten Anmerkungen, welche wesentlich der Erbauung dienten. Ihre Methode ist eine verhältnißmäßig freiere, zum Theil sogar an's Paraphrastische anstreifende, so daß man sie vielleicht der Luther's vergleichen dürfte; das Griechische blieb, wenigstens in Randglossen, nicht unberücksichtigt, und die Verfolgung, welche bald über die Partei erging, an deren Spitze die Verfasser glänzten,

trug wohl nicht wenig dazu bei, ihre Bibeln populär zu machen. Sie sind es in dem Grade geworden, daß sie nicht nur im vorigen Jahrhundert öfter aufgelegt wurden, sondern noch heute häufig wiedergedruckt werden, zum Theil in illustrirten Prachtausgaben, was allein schon die Vorliebe des Publikums für dieselben bekundet, wobei freilich nicht zu übersehen, daß das gemeine Volk im katholischen Frankreich die Bibel nicht liest, sondern nur gewisse Klassen. In der Regel wird die also verbreitete Uebersetzung ohne Weiteres die Sacy'sche genannt und geht der Text meist auf die Recension zurück, in welcher Isaac Le Maître ihn 1696 erscheinen ließ. Er erscheint mit und ohne Vulgata, mit und ohne die alten jansenistischen Anmerkungen; doch meist ohne letztere. Ja sogar die Protestanten haben 1816 eine schöne Ausgabe des Neuen Testamentes von Sacy als erste Frucht einer sich unter ihnen bildenden Bibelassociation veröffentlicht, zu einer Zeit, wo die strengeren theologischen Principien die Wahl noch nicht bestimmten, und die Beschaffenheit der vorhandenen protestantischen Uebersetzungen, verbunden mit einer zersplitternden Kirchenverfassung dieselbe nicht leicht machte.

Indessen haben noch in unseren Tagen mehrere katholische Geistliche neue Versuche oder auch größere Arbeiten herausgegeben. Oefters sind namentlich die Psalmen übersetzt worden, auch Hiob. Doch gehört dies wohl mehr in die Geschichte der Exegese. Die Uebersetzungen (auch des ganzen Neuen Testamentes und zuletzt der Bibel 1821) von Eug. Genoude haben sich besonders eines bedeutenderen Erfolges zu erfreuen gehabt. Die Evangelien von La Mennais (1846) sind als Stylarbeit ausgezeichnet, die beigegebenen Anmerkungen machen sie zu einer socialistischen Parteischrift. Im Allgemeinen wäre es unbillig wenn man diese Bestrebungen nicht anerkennen oder in Anschlag bringen wollte bei der Beurtheilung der katholischen Zustände in Frankreich; freilich aber darf nicht vergessen werden, daß die Kirche als solche die Verbreitung der Kenntniß der heil. Schrift nicht fördert und daß die Klerisei nur zu sehr betheiligt ist bei manchen Dingen, welche aus einer entgegengesetzten Quelle fließen, namentlich denn auch bei dem zeitweiligen Auftauchen apokryphischer mittelalterlicher Machwerke, wie des Briefs des Lentulus und ähnlicher selbst dem gelehrten Fabricius unbekannt gebliebener „Aktenstücke" zur heiligen Geschichte, mit welchen das gläubige Volk abgespeist wird, dem oft sonst kein Blatt eines französischen Evangeliums in die Hand kömmt.

Zum Schlusse müssen wir unseren Lesern noch eine Anzahl Arbeiten Einzelner unter den Protestanten vorführen, wodurch dem tief gefühlten Bedürfnisse abgeholfen werden sollte etwas Besseres an die Stelle der unvollkommenen und veränderlichen Genfer Bibel zu setzen, welche aber diese letztere im öffentlichen Gebrauche nicht verdrängen konnten. Die erste und merkwürdigste dieser Art war noch eine Frucht der Reformationsbewegung selbst. Der in der Geschichte der schweizerischen Kirchenverbesserung viel genannte wackere und unglückliche Savoyarde Seb. Chatillon (Castalio), der auch eine schöne lateinische, bis auf die neuere Zeit oft gedruckte Bibelübersetzung verfertigte, gab 1555 (Basel, 2 Bde., Fol.) eine französische heraus, worin er den Versuch machte, die Bibel nach dem Genius der französischen Sprache, diese aber nach seinem eigenen zu gestalten. Beides mißglückte in seltsamer Weise, wenn auch der Versuch weder den klassischen Hohn H. Estienne's, noch die dogmatische Rüge der calvinistischen Eiferer verdiente. Das Werk war bald verschollen; die Exemplare, deren wohl überhaupt nicht allzuviele waren, sind vom Markte ganz verschwunden und die Biographen Chatillon's haben dem Buche viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In die Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Orthodoxie gehören zwei andere Werke, das Neue Testament von J. Le Clerc (Clericus), Amst. 1703, 4°. und die Bibel von Charles Le Cène, welche erst 40 Jahre nach ihrer Abfassung und nach des Autors Tod 1741 Fol. herauskam. Das erstere, von einem berühmten den arminianischen Glaubensansichten zugethanen Gelehrten, drang nicht nach Frankreich hinein, sondern verbreitete sich unter den in Holland und Deutschland angesiedelten Réfugiés, doch weniger um seiner inneren Vorzüge willen als wegen des dawider erhobenen Lärms und eines in

Berlin erwirkten Verbotes. Die dogmatische Verdächtigung, welche hier im Ganzen genommen vom Ueberfluß war, traf sicherer und mit mehr Grund das andere Werk, dessen Verfasser ein geflüchteter Prediger 1703 zu London gestorben war. Hier war in der That dem Texte durch den Rationalismus des Uebersetzers vielfach und auf eine mehr als naive Weise Gewalt angethan worden, namentlich in Stellen, welche socinianischen und pelagianischen Ansichten direkt in den Weg traten. Für die Geschichte der Bibelübersetzungen hat das Buch, das ziemlich glänzend ausgestattet ist, weiter kein Interesse, da es in keiner Weise populär werden konnte; aber für die Geschichte des erwachenden Antagonismus der deistischen Aufklärung und der kirchlich-dogmatischen Ueberlieferung ist es schon um seiner chronologischen Stelle willen von großer Bedeutung und viel zu wenig beachtet. Wichtiger für unseren gegenwärtigen Zweck ist die Uebersetzung des Neuen Testamentes durch die zwei berühmtesten Gelehrten der französischen Diaspora im Anfange des vorigen Jahrhunderts, Is. de Beausobre und Jak. Lenfant. Sie ist mit Sorgfalt ausgearbeitet was den Styl betrifft, und mit Anmerkungen unter dem Titel sowie historischen Einleitungen versehen. Sie wurde zuerst 1718 zu Amsterdam in Quart, später häufig in Deutschland und der Schweiz gedruckt, auch mit begleitender deutscher Uebersetzung, und hat sich im Auslande sehr lange im Gebrauch erhalten. Aber auch sie drang nicht nach Frankreich zur Zeit ihres größeren Ansehens und in unseren Tagen, wo ihr der Weg offen gestanden hätte, war sie denn doch der Welt schon zu sehr aus den Augen gerückt.

Dagegen ist es ein merkwürdiges und erfreuliches Symptom, unter so vielen anderen, daß in unseren Tagen das Bewußtseyn der Mangelhaftigkeit der gangbaren Kirchenbibeln mehr und mehr Versuche zu neuen Arbeiten auf diesem Gebiete hervorruft. Sie fangen schon an so zahlreich zu werden, daß der Bibliograph oder Sammler in Gefahr kömmt unvollständig zu werden. Ich will nur das Wichtigste hier anführen und einige allgemeine Bemerkungen daran knüpfen. Ich halte es für einen großen Mißgriff, daß die Männer oder Gesellschaften, welche solche Werke unternehmen, entweder ausschließlich oder doch viel zu sehr den Gesichtspunkt festhalten für die Kirche, d. h. für den öffentlichen Gebrauch arbeiten zu wollen, eben weil die angenommene Uebersetzung durch eine bessere ersetzt werden soll. Dadurch gerathen sie von vorneherein, auch abgesehen von den vorherrschenden theologischen Ueberzeugungen, in eine viel zu große Abhängigkeit von der bereits gegebenen Form und unzählige Stellen, Wendungen, Ausdrücke wagt man gar nicht anzutasten, um ja keinen Anstoß zu erregen oder etwas allzu fremd Klingendes vorzubringen. Damit verbindet sich sofort das ächt calvinistische Princip der größtmöglichen Buchstäblichkeit, welches, verbunden mit der bekannten Sprödigkeit der französischen Sprache, immer wieder unter den Zwang der alten Mängel zurückführt. Würde man einmal, frei und frank von solchen Rücksichten, die Ergebnisse einer gesunden Exegese und die Natürlichkeit des vaterländischen Sprachgebrauches in harmonischen Einklang mit dem Genius des biblischen zu bringen suchen, so würde man allerdings zunächst nur für die häusliche Lektüre und nicht für die Kanzel gearbeitet haben, aber, bei der glücklicherweise sehr verbreiteten Sitte der ersteren, unzähligen Laien, besonders auch in denjenigen Klassen, wo man das Bessere sucht und würdigen kann, einen wesentlichen Dienst leisten. Die Kanzel nimmt ja doch auf neue Recensionen nicht Rücksicht, und kann es auch nicht, wären sie noch so vortrefflich. Aus diesen Gründen halte ich die zwei verhältnißmäßig wichtigsten, weil collegialisch verfaßten, Werke, die hier zu nennen sind, für ganz ungeeignet dem allgemein gefühlten Mangel abzuhelfen. Das eine ist von einer Anzahl waadtländischer Geistlichen begonnen, welche 1839 das Neue Testament und seitdem als Specimen des Alten die Psalmen herausgegeben haben, wobei anzuerkennen ist, daß die Ergebnisse der neueren Exegese im Einzelnen vielfach verwerthet sind; aber das Streben nach sklavischer Treue gegen den Buchstaben (und zwar den elzevirischen, mit absoluter Ausschließung jeder kritischen Neuerung) geht in der That weiter als in jeder früheren Uebersetzung, so daß auf der einen Seite

eben so viele Rückschritte als auf der anderen Fortschritte gemacht sind. Das andere hier zu nennende Unternehmen ging von England aus, wo denn nach der Natur der Sache das timeo Danaos noch viel sicherer seine Anwendung leidet. Es wurde 1834 in Paris unter dem Vorsitze des anglikanischen Bischofs Luscombe ein Comité für eine neue französische Bibelübersetzung gebildet, in dessen Auftrag, und wesentlich unter der Leitung des damals in Paris angestellten Kirchenhistorikers und Philosophen J. Matter, das Werk von einer Anzahl jüngerer, meist elsassischen Candidaten in Angriff genommen wurde, die einander dabei, je nach der Dauer ihres zufälligen Aufenthaltes in der Hauptstadt, ablösten. Des Durch- und Nachcorrigirens, von Seiten aller theologischen und kirchlichen, möglicherweise auch stylistischen Interessen, war dabei kein Ende, und das Resultat (N. T. 1842 im riesigsten Format, nebst Handausgabe, später auch die ganze Bibel) muß den Unternehmern selbst sehr wenig befriedigend geschienen haben, da soviel mir bekannt, die ganze Auflage bis heute unter Schloß und Riegel liegt und nur wenige Exemplare durch Geschenke ausgekommen sind.

Neben diesen von Mehreren gemeinschaftlich unternommenen Arbeiten sind aber auch einige von einzelnen Verfassern zu nennen, wobei wir billig, was mehr in die eigentliche Schrifterklärung gehört, Werke über einzelne Bücher übergehen. Vorzüglich günstig ist beurtheilt worden die nicht vollendete Uebersetzung des Alten Testamentes (Propheten und Hagiographen) durch den Prediger Perret-Gentil von Neufchâtel; vom Neuen Testament haben wir vor Kurzem zwei fast gleichzeitig erscheinen sehen, eine bereits vollendete von Eug. Arnaud, Pfarrer im Ardèche-Departement, und eine erst angefangene von A. Rilliet in Genf. Beide legen einen kritisch revidirten Text zum Grunde, Letzterer sogar einen nach Lachmann'schen Grundsätzen sehr wesentlich umgestalteten, und zeigen schon von dieser Seite ein löbliches Bestreben die Fesseln des Herkommens abzuschütteln. Es muß sich nun zeigen, und darüber kömmt natürlich uns ferner Stehenden kein Urtheil zu, inwiefern diese Werke geeignet sind sich Bahn zu brechen und überhaupt ein lebendigeres Interesse im größeren Publikum für die Neugestaltung der französischen Bibel zu wecken. Sie werden, selbst im günstigsten Falle, die letzten ihrer Art nicht seyn, und namentlich muß, ehe überhaupt hier durchgreifende Ergebnisse errungen werden können, das tief darniederliegende exegetische Studium mehr geweckt und gehoben seyn, welches allerdings nicht bloß von dem Uebersetzer selbst gefordert werden darf, sondern auch in gewissem Sinne vom Leser schon mitgebracht werden muß, wenn er sich für solche Bestrebungen interessiren soll.

Man wird mir verzeihen, daß ich mich so lange bei einem dem Auslande fast gleichgültigen Gegenstande aufgehalten habe. Meine Entschuldigung mag in der Thatsache liegen, daß derselbe noch nie und nirgends mit gründlicher Vollständigkeit behandelt ist, so daß ich auf eine vorhandene Literatur verweisen könnte, und in der Ueberzeugung, daß die Geschichte der neueren Bibelübersetzungen mit großem Unrecht, trotz ihrer Bedeutung für die christliche Sitten- und Kirchenhistorie, in den gewöhnlichen Werken zur biblischen Literatur übergangen wird. Ich werde mich nun in Betreff der übrigen romanischen Sprachen desto kürzer fassen, und zwar um so mehr, als hier meine Wissenschaft leider nicht viel weiter geht als die meiner Vorgänger.

Wir wenden uns zunächst nach Italien, der Wiege der modernen Cultur. Daß auch die Bibel hier, lange vor der Reformationszeit, in das Gewand der Sprache Dante's und Boccaccio's gekleidet worden, unterliegt keinem Zweifel, wenngleich der italienische Patriotismus, der sonst so viel Lärm in der Welt macht, in unseren Tagen nie darauf ausgegangen ist, den Ruhm der Nation durch die Erinnerung an verborgene Schätze und vergessene Mühen zu erhöhen. Zwar die Sage, daß schon Jacobus de Voragine († 1298), Bischof von Genua und Verfasser der bekannten Legenda aurea, eine italienische Bibelübersetzung verfaßt habe, ist bis jetzt durch nichts zur Gewißheit erhoben worden; nichtsdestoweniger gehen auch hier die ersten Versuche über die Erfindung des Bücherdrucks hinauf, wie denn die Bibliographen Nachricht von einzelnen auf

Bibliotheken verwahrten Handschriften geben. Welches reiche Material für den Forscher auch hier sich bieten dürfte, mag man an der einzigen Notiz abnehmen, die ich in Lami's Werke de eruditione apostolorum 1738, in einem Anhang finde, wo allein auf Florentiner Bibliotheken vierzig einschlägliche Codices nachgewiesen werden. Aber von allen diesen Dingen scheint seit Jahrhunderten Niemand weiter nähere Einsicht genommen zu haben.

Die Geschichte der gedruckten italienischen Bibeln beginnt mit zwei in demselben Jahre (1471) zu Venedig erschienenen, wovon aber die eine nur dem Titel nach aus bibliographischen Katalogen bekannt ist, die andere bis 1567 öfters wiederholte eine größere Berühmtheit erlangt hat. Letztere hat zum Verfasser einen Kamaldulenser Abt Nicolo di Malherbi (oder Malermi), der in der Vorrede selbst von älteren Uebersetzungen spricht, denen gegenüber, als zu freien (vielleicht bloß den Comestor wiedergebenden?) er ein genaueres Anschließen an den Text des Hieronymus sich zum Gesetze macht; mit dieser Versicherung ist es aber auch nicht allzu genau zu nehmen. Die Sprache Malherbi's ist übrigens nicht die feine klassische wie sie damals schon sich ausgebildet hatte. Die weiter zunächst zu nennende Uebersetzung nimmt ungefähr für Italien die Stelle ein, welche Lefèvre's Arbeit für Frankreich, wir meinen die des Florentiners Antonio Brucciolі. Er eifert in seiner Vorrede gegen Bibelverbot und jegliches der Verbreitung des göttlichen Wortes in der Volkssprache bereitetes Hinderniß, behauptet auch auf den Grundtext zurückgegangen zu seyn (N. T. 1530 zu Venedig, Psalmen 1531, Bibel 1532 u. seitdem öfters). Indessen sind in dieser Hinsicht seine Ansprüche wohl sehr einzuschränken und außer dem Venetianischen, wo damals das päbstliche Ansehen nicht eben im Flor stand, scheint sein Werk wenig Eingang gefunden zu haben und mußte sich bald in's Ausland flüchten, was mit dem Schicksal der protestantischen Bewegung in Italien überhaupt auf's Engste zusammenhängt. Auch hört mit Brucciolі bereits die katholische Thätigkeit auf diesem Felde und in diesem Lande auf, wenn man nicht auf die fast unbekannt gebliebenen Ausgaben des Neuen Testamentes von dem Dominikaner Zaccaria (1532) und von Domin. Giglio (1551) Rücksicht nehmen will, welche beide ebenfalls zu Venedig erschienen.

Von dieser Zeit an siedelt, wie gesagt, die Geschichte der italienischen Bibel sich im Ausland an, zunächst in Genf, wo sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Flüchtlingsgemeinde bildete, für welche ein ehemaliger Benediktiner von Florenz, Massimo Teofilo, das Neue Testament aus dem Griechischen übersetzte (zuerst Lyon 1551), welches öfters, auch mit dem französischen oder lateinisch-erasmischen Texte verbunden, gedruckt worden ist, und an dessen Verbesserung Beza und Nic. des Gallars sich betheiligten. Für das Alte Testament sah man Brucciolі's Uebersetzung durch, und so erschien 1562 ohne Druckort (in Genf) die erste protestantische Bibel in italienischer Sprache. Ganz außer Gebrauch wurde dieselbe gesetzt durch die 1607 ebenfalls ohne Druckort (Genf) erschienene Bibel von Joh. Diodati von Lucca, der als Professor der hebräischen Sprache, später der Theologie in Genf lebte und wirklich eine Arbeit lieferte, welche nach dem damaligen Stande der Wissenschaft zu den besten gerechnet werden darf, welche die Reformation hervorgebracht hat. Auch hat sie sich bis heute, wenn auch zum Theil in neuen Recensionen, im Gebrauch erhalten und wird noch jetzt durch Bibelgesellschaften verbreitet. Denn die seitdem in Deutschland gedruckten italienischen Bibeln oder Neuen Testamente (von Matthias von Erberg 1711, Fol.; von Ferromontano 1702, d. i. Eph. H. Freiesleben, mit verändertem Namen 1711; von J. Dav. Müller 1743 u. ö.) sind mehr oder weniger treue Wiederholungen derselben, oder doch von ihr sehr abhängig. Selbstständiger ist die Uebersetzung des Neuen Testamentes von J. Gottlob Glück (Glicchio) 1743; namentlich aber das von den Convertiten Verlando della Lega und Jac. Phil. Ravizza 1711 zu Erlangen herausgegebene Neue Testament, welches letztere fast in der Weise Le Cène's dogmatische Texte abzuschwächen sich erlaubt. Daß alle diese Werke für Italien selbst gar keine historische Bedeutung gehabt haben,

bedarf für den Kenner der Kirchengeschichte keiner Erinnerung. Sie müssen je länger desto mehr einen äußerst beschränkten Leserkreis gefunden haben, und sind somit, abgesehen von ihrem exegetischen Werthe, von verhältnißmäßig geringer Wichtigkeit.

Die josephinische Zeit und deren Geist, welche namentlich in Deutschland die Schranken des kirchlichen Herkommens in Betreff des volksthümlichen Bibelgebrauchs durchbrochen hatten, übten auch in den Ländern romanischer Zunge, die eigentlich für diesen Anbau noch ganz brach lagen, einigen Einfluß aus. Von dem Erzbischof von Florenz, Anton Martini, erschien zu Turin 1776 eine italienische Bibel, welche seitdem mehrmals gedruckt und revidirt worden ist; da sie den Namen eines katholischen Kirchenfürsten an der Stirne trug und aus der Vulgata geflossen ist, so hätte sie, selbst seit der ultramontanen Reaktion gegen jenen aus Deutschland stammenden Geist der Aufklärung, allerdings mit geringeren Hindernissen zu kämpfen als jede protestantische, und deswegen hat sich die Londoner Bibelgesellschaft derselben angenommen und dieselbe seit 1813 (N. T.) und 1821 (Bibel) öfter wieder gedruckt und in Massen nach Italien eingeführt. Aus der jüngsten Zeitgeschichte ist wohl jedem unserer Leser bekannt, daß an dieselbe und an die damit verbundene englische Missionsthätigkeit sich religiöse Bewegungen geknüpft haben, deren Bedeutung weniger nach einzelnen Aufsehen erregenden Auftritten (Madiai u. s. w.) als nach künftigen Ergebnissen gemessen werden muß, so daß dem jetzigen Geschlechte noch kein Urtheil darüber zusteht. Wir können damit die Notiz in Verbindung bringen, daß in der jüngsten Zeit, und durch Vermittelung derselben Gesellschaft, einerseits für die seit 1532 wirklich zum Protestantismus übergetretenen Waldenser in den italienischen Alpenthälern, andererseits für das piemontesische katholische Volk, in ihren respektiven eigenthümlichen Mundarten, Uebersetzungen angefertigt und gedruckt worden sind, nach dem richtigen Grundsatze, daß, wenn die Bibel wirken soll, sie die Sprache des Volkes reden müsse, wobei freilich die Frage, ob sie dies könne, bei Festhaltung des calvinistischen Grundsatzes der Buchstäblichkeit, eine offene bleibt. Das südliche und östliche Italien scheint übrigens bis jetzt noch außer aller Berührung mit diesen Tendenzen zu stehen.

Auch in Spanien war einmal, im Mittelalter, eine Zeit, wo der Trieb nach christlicher Erkenntniß die ersten Knospen eines volksthümlichen Bibelstudiums hervorlockte, denen leider noch viel weniger Blüthe und Frucht vorbehalten war als selbst in dem leichtsinnigen Italien. Aber auch hier sind diese Anfänge in tiefes Dunkel gehüllt und klingen wie verschollene Sagen. Verschiedene Könige vom 13. Jahrhundert an, unter denen ein Alphons von Kastilien und ein Johann von Leon genannt werden, sollen für ihre Landestheile und deren Mundarten derlei Arbeiten begehrt oder gefördert haben. Welcher Art diese aber gewesen seyn mögen davon wissen uns auch die spanischen Geschichtsschreiber nichts zu sagen, und Theologen, bei welchen man sich darüber Raths erholen könnte, giebt es ohnehin nicht dort. Ist eine Vermuthung gestattet, so dürften die Spuren von Bibeltexten, namentlich in catalonischer und limosinischer Mundart mit der oben erwähnten gleichzeitigen religiösen Bewegung in Frankreich zusammenhängen. Auf der Pariser Nationalbibliothek befindet sich eine als catalonisch verzeichnete Bibelhandschrift, die noch Niemand untersucht hat; die wenigen Verse, welche R. Simon daraus als Proben mittheilt, gleichen in der Sprache auffallend dem Lyoner (katharischen) Neuen Testament. Auch in der Periode der Incunabeln kommen wir hier nicht aus dem Gebiete der Sage heraus. Die Bibliographen verzeichnen zwar eine 1478 zu Valencia in limosinischer Mundart gedruckte Bibel und nennen sogar den Verfasser, einen Karthäuser Bonif. Ferrer, allein es scheint auf keiner europäischen Bibliothek ein Exemplar davon zu existiren, ob in Spanien selbst noch irgendwo, steht dahin. Auch von jüdischen Uebersetzungen in's Spanische, in dieser älteren Periode, wissen die Gelehrten zu berichten; als noch vorhanden nachgewiesen hat sie keiner, und so lange nicht ächter Forscher- und Sammlerfleiß über die dortigen Schätze sich hermacht, bleiben alle diese Notizen werthlose Ueberlieferungen.

Aus dem Kreise derselben heraus auf sicheren Boden führt uns die Geschichte sofort über die Gränzen Spaniens, zu Männern, welche den neuen Ideen zugänglich waren, und zu Werken, welche denselben Eingang verschaffen sollten. Dahin gehören das Neue Testament von Franz Enzinas (Antwerpen 1543), das von Juan Perez (Venedig 1556), die Bibel von Cassiodoro Reyna (ohne Druckort, Basel 1569) und die neue Recension der letzteren von Cypr. de Valera (Amsterd. 1602). Sie gehen sämmtlich, mit ungleichem Geschick, auf den Grundtext zurück, wobei natürlich, besonders im Alten Testament, viel mit fremdem Kalbe gepflügt werden mußte. Alle diese Werke haben wohl selten oder nie den Weg in ihre rechte Heimath gefunden und sind daher ohne große Bedeutung für die Kirchengeschichte. Sie dienten zunächst mehr einer Hoffnung als einem Bedürfnisse, und jene ging nicht in Erfüllung. Auf die von spanischen Juden gefertigten Uebersetzungen des ganzen Alten Testamentes oder einzelner Theile desselben, wollen wir hier nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Sie erschienen von verschiedenen Verfassern im 16. und 17. Jahrhundert, sämmtlich außerhalb Spaniens (zu Ferrara, Amsterdam, in der Türkei) zum Theil das Spanische mit hebräischer Schrift gedruckt, und gehören so in die reiche Reihe der für die Synagoge berechneten Werke, welche einst mit den LXX begonnen hatte.

Erst zu Ende des vorigen Jahrhunderts, wofern unsere leicht entschuldbare Unkenntniß nicht Aelteres vergessen ließ, hat endlich Spanien selbst durch einen katholischen Geistlichen, Phil. Scio de S. Miguel, ein Bibelwerk erhalten, welches gleich nach großem Maßstabe angelegt war, lateinischer und spanischer Text nebst Commentar, Madrid 1794, in 19 Theilen. Die hier gegebene Uebersetzung ist nun seit 1828 von der Londoner Bibelgesellschaft wieder gedruckt worden und dient nun, wie die Martini'sche in Italien, der protestantischen Propaganda. Es muß bei dieser Gelegenheit an das bekannte, soviel ich weiß auch in's Deutsche übersetzte, Werk des thätigen Agenten der britischen Bibelgesellschaft J. Borrow (bible in Spain) erinnert werden, welches durch seinen anziehenden Inhalt wie wenige geeignet ist, die hohe Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Schicksale für nationale Culturgeschichte in ein helles Licht zu setzen und den Beweis dafür zu liefern, wie eng und ungenügend der Kreis der geschichtlich-literärischen Thatsachen ist, auf welchen sich unsere herkömmlichen sogenannten „Einleitungen" zu beschränken pflegen.

Auch für Spanien hat der britische Eifer bereits einen Anfang mit den Volksdialekten gemacht. Wenigstens liegt mir ein Neues Testament in catalonischer Mundart vor, welches 1832 in London gedruckt ist; ob schon Mehreres dieser Art zu Tage gefördert ist, weiß ich nicht. Von Bibeldrucken in biscayischer Mundart rede ich nicht, da diese bekanntlich keine romanische, sondern eine baskische ist, wie schon der Name bezeugt.

Sehr wenig ist von portugiesischen Uebersetzungen zu sagen. Die Geschichte derselben beginnt, soviel mir bekannt, erst im 18. Jahrhundert mit dem Neuen Testament eines ehemaligen katholischen Geistlichen Jo. Ferreira d'Almeida, welcher später in Batavia lebte und, wie es scheint, dort seine Arbeit auch auf das Alte Testament ausgedehnt hat. Das Neue Testament erschien zu Amsterdam 1712, Pentateuch und historische Bücher 1719 und später zu Tranquebar, wo sich die dänischen Missionen der Sache annahmen, die sie später auch fortsetzten. Auch die sonst als Bibelübersetzer in ostindischen Sprachen genannten Deutschen, Barth. Ziegenbalg, Joh. Ernst Grundler und Benj. Schulze betheiligten sich bei der Arbeit, welche somit wesentlich für die portugiesische Diaspora in jenen entfernten Ländern, nicht zunächst für deren europäische Heimath bestimmt war. In letzterer erschien meines Wissens erst 1784 zu Lissabon eine Bibel von Anton Pereira de Figueiredo, deren sich, wahrscheinlich ebenfalls aus Mangel einheimischer Pflege, die Londoner Bibelgesellschaft angenommen hat. Die Zeit muß lehren, ob diese ausländischen Bemühungen ein fühlbares Ergebniß erzielen und ob sich dem Boden südeuropäischer Gesittung, so rasch als man's wünscht und weissagt, die immerhin ziemlich exotische Pflanze acclimatisiren werde.

Wir schließen mit einigen kurzen Notizen über beschränktere Sprachgebiete romanischer Zunge. Vor Allen ist hier Graubünden zu erwähnen, in welches Land die Reformation frühe schon eindrang und mit ihr die Volksbibel. Von 1560 herab bis auf unsere Tage sind Bibeldrucke in den Mundarten des oberen und unteren Engadin häufig gewesen, namentlich zu Chur, und es knüpfen sich an das Werk die Namen vieler rhätischen Prediger, Jak. Biffrun im 16. Jahrhundert, Joh. Gritti im 17., Jac. Ant. Vulpio und Jak. Dorta a Vulpera im 18. Bekanntlich hat sich gerade an den Dialekt dieses winterlichen Winkels der Erde der Name romanisch im engsten Sinne angeheftet. Hier handelt es sich indessen immer noch um ein von seinen Nachbarn ringsum getrenntes Volksthum, und seine Sprache, wenn auch von geringerer Verbreitung, darf als ein besonderer Zweig der Familie gelten. Anders verhält es sich mit den zahlreichen provinziellen Dialekten, welche, z. B. in Frankreich, neben der Schriftsprache im Munde des niederen Volkes sich erhalten haben und oft allein am häuslichen Heerde verstanden werden. Auch auf sie ist bereits von Freunden der biblischen Volkserziehung mehrfach Rücksicht genommen worden und dürfte vielleicht künftig noch mehr werden, da diese patois zum Theil sehr zäher Natur sind und der höhere Volksunterricht sie nicht so leicht verdrängen wird. So liegen mir z. B. die Psalmen und andere liturgische Stücke, nach der Ordnung des Breviers in provençalischer Sprache (Aix 1702) vor, ferner ein Evangelium Johannis im Dialekt von Toulouse (1820), das Buch Ruth in der Mundart der Auvergne (1831) u. s. w, Wie unendlich weit das Feld für solche Arbeit, in philologischer Hinsicht, seyn könnte, wie wenig aber zugleich die Gränzen des Zweckmäßigen und die Regeln der Methode bereits fest bestimmt sind, können zwei in diesem Jahrhundert erschienene Werke zeigen, Stalder's Landessprachen der Schweiz 1819, und Coquebert de Montbret, Mélanges sur les patois de France 1831, worin die Parabel vom verlorenen Sohn in allen örtlichen Mundarten, und zwar, nach richtigem Gefühle, nicht in allzu sklavischer Buchstäblichkeit abgedruckt ist. Im ersteren Werke kommen 15 französische Uebersetzungen derselben und 8 italienische vor; im letzteren außer 68 auf französischem Boden erwachsenen, 4 aus Belgien, 10 aus der westlichen Schweiz und 2 rhätische. Sie haben natürlich für den Philologen allein Interesse, da sie bloß zum Zwecke der Sammlung und Zusammenstellung von Kennern angefertigt sind.

Ed. Reuß.

Romanus, Heilige dieses Namens. Von den vielen Heiligen, welche die römische Kirche unter dem Namen Romanus anführt, erwähnen wir vornehmlich den heiligen Romanus Thaumaturgus, der im 5. Jahrhunderte in Antiochien gelebt, in einer engen Höhle ein sehr strenges Leben geführt, nur Brod, Salz und Wasser genossen, nie ein Licht oder ein Feuer angezündet und viele Wunder gethan haben soll. Ihm ist der 9. Febr. als Gedächtnißtag geweiht. — Der heilige Romanus, Erzbischof von Rheims (530), soll ein Verwandter des Pabstes Vigilius und erst Mönch gewesen seyn, ein Kloster in der Nähe von Troyes gebaut und von Clodowig I. die Bestätigung erhalten haben. Man setzt seinen Tod in das Jahr 533 oder 534; sein Gedächtnißtag ist der 28. Februar. Derselbe Tag ist auch dem heiligen Romanus geweiht, welcher als Abt im Kloster Jaux in Burgund genannt wird, angeblich am Ende des 4. Jahrhunderts geboren und vom Bischof von Arles, Hilarius, zum Priester geweiht worden war. Er begab sich, wie erzählt wird, 35 Jahre alt in die Einsamkeit, führte das Einsiedlerleben in Frankreich ein, baute Zellen und Klöster, heilte Kranke durch Gebet und Kuß und erwarb sich dadurch den Ruf der Heiligkeit. Er soll 460 gestorben seyn. Die beiden Heiligen Albert und Domitius Romanus läßt man in Rom den Märtyrertod gefunden haben. Ihre angeblichen Gebeine wurden 1659 in Rom ausgegraben und in die Kirche der Jesuiten zu Antwerpen gebracht; der 14. März ist zu ihrer Verehrung bestimmt. — Der heilige Romanus, Mönch in der Diöcese von Auxerre und Sens im 6. Jahrhunderte, soll sich auf Gottes Befehl wegen der damaligen Verwüstungen in Italien nach Frankreich begeben, Klöster gebaut, viele Menschen

zum Klosterleben bekehrt und Wunder gethan haben. Seine Reliquien befinden sich in Sens; sein Gedächtnißtag ist der 22. Mai. — Vom heiligen Romanus, Erzbischof von Rouen (622), der aus dem Geschlechte der Könige von Frankreich abstammen soll und als Heiliger den 30. Mai und auch seinen angeblichen Todestag, den 23. Okt., zum Gedächtnißtage hat, erzählt die Legende: In Rouen habe sich ein Menschen und Thiere verschlingendes Ungeheuer aufgehalten, der Bischof aber habe einen zum Tode bestimmten Verbrecher mit dem Zeichen des Kreuzes versehen, dem Verbrecher befohlen, das Ungeheuer fortzuschaffen, und wirklich sey dieses ihm wie ein zahmes Thier gefolgt und mitten in der Stadt in Gegenwart aller Bewohner verbrannt worden. Zum Andenken an dieses Wunder finde jährlich eine Prozession statt. Als Todesjahr dieses Romanus wird das Jahr 639 angegeben. — Ein heiliger Märtyrer Romanus, der vom heiligen Laurentius getauft und unter Decius 255 enthauptet worden seyn soll, hat den 9. Aug. als Gedächtnißtag. — Der heilige Romanus, Diakonus zu Cäsarea, soll als Märtyrer unter Diokletian gestorben seyn; sein Gedächtnißtag ist der 18. Novbr. — Von einem anderen heiligen Romanus endlich, der als Priester von Bourdeaux genannt und dessen Tod in das Jahr 318 gesetzt wird, sagt die Legende, daß bei seiner Anrufung viele Wunder geschehen, besonders Schiffbrüchige gerettet worden seyen. Sein Gedächtnißtag ist der 24. Novbr.

Vgl. Ausführliches Heiligen-Lexikon — nebst Heiligenkalender. Cölln u. Frankfurt 1719. S. 1928 ff.; Les Vies des Saints pour tous les jours de l'année. Par. 1734. T. I, p. 243. T. II, p. 101. Neudecker.

Romanus, Pabst, gebürtig aus Galezza, besaß im J. 897 nur 4 Monate und 20 oder 23 Tage lang den römischen Stuhl, als ihn der Tod schon ereilte. Ob er durch die Umtriebe einer politischen Partei, oder durch gesetzliche Wahl zu seiner Würde gelangte, ist ungewiß. Die kurze Zeit seiner Regierung ist nur dadurch merkwürdig, daß er das unziemliche Verfahren seines Vorgängers Stephan VII. (s. d. Art., — oder nach Anderen Stephan VI., wofern Stephan II. in der Pabstreihe nicht gezählt wird) gegen Formosus (s. d. Art.), dessen Leichnam Stephan in die Tiber werfen ließ, mißbilligte. Sein Nachfolger war Theodor II. Neudecker.

Romuald, s. Camaldulenser.

Ronge, s. Deutschkatholicismus.

Roos, M. Magnus Friedrich, geb. zu Sulz am Neckar den 6. Sept. 1727, reiht sich jener Kette württembergischer Theologen an, die, mit J. R. Hedinger beginnend und sich durch das vorige Jahrhundert von seinem Anfang bis zu seinem Ende hindurchziehend, eine selbstständige Fortbildung des Pietismus repräsentirt und, ohne daß einer derselben (Bengel, Oetinger, Steinhofer, Ph. D. Burk, Ph. M. Hahn, J. C. Storr, die beiden Rieger) einen akademischen Lehrstuhl eingenommen hätte, dennoch auf die Haltung der württembergischen Prediger und Gemeinden, gegenüber den vom Norden kommenden Bewegungen, den bedeutendsten Einfluß geübt hat. Roos war der Letzte in jener Reihe, „mild und friedlich wie der Abendstern", wie J. T. Beck (in dem Vorwort zu dem neuen Abdruck der „Glaubenslehre" desselben, Tübingen 1845, S. IV) von ihm gesagt hat; Jüngere, die sich ihrer innersten Gesinnung nach an jene Vorgänger anschlossen, wie C. A. Dann, Gottlob Christian Storr (welche beide noch in persönlichem Verkehr mit Roos standen), J. Chr. Flatt, Bahnmaier u. A., Männer, die die Brücke von der Bengel'schen Periode herüber zu der neuen, etwa von Ludwig Hofacker an zu datirenden Kirchenzeit in Württemberg vorstellen, redeten doch schon eine mehr oder weniger verschiedene, den Einfluß der theologischen Luft ihrer Zeit verrathende Sprache. — Die Familie, welcher Roos entstammt, schrieb sich bis um 1600 „Rosa"; es liegt aber die Vermuthung nahe, daß dieß nur Uebersetzung des ursprünglich deutschen Namens war, wiewohl kein früheres Familienmitglied bekannt ist, das dem die nomina barbara latinisirenden Gelehrtenstand angehörte. — Magnus Friedrich, der Sohn eines geistlichen Verwalters und Güterpflegers für das Kloster Alpirsbach, durch-

lief die württembergischen Lehranstalten in regelmäßiger Weise. Im Tübinger Stift, in welches er 1744 eintrat, bestanden seit Spener's Auftreten immer Privatversammlungen und Andachtsübungen frommer Studirender, an die sich auch Roos anschloß. Seine Lehrer waren Weismann, Canz, Klemm und namentlich Kanzler Pfaff, unter dessen Präsidium Roos eine von Pfaff geschriebene Dissertation über den Ausgang des heiligen Geistes vertheidigte. Im J. 1749 trat er als Vikar in Kirchendienste ein; in dieser Eigenschaft war er auch längere Zeit zu Owen unter Teck bei Steinhofer, dem Vater des nachmaligen bekannten Dekans von Weinsberg, wodurch er mit diesem in nähere und für ihn einflußreiche Beziehung kam. Nachdem er 1752 Repetent in Tübingen und 1755 Stadtvikar in Stuttgart geworden war, wo der in christlichen Kreisen hochgeschätzte herzogliche Leibarzt Reuß mit ihm in Verbindung trat, wurde er 1757 als Diakonus in Göppingen angestellt; die Frau, mit welcher er sich sofort verheirathete, war eine Tübinger Gmelin, ein Abkömmling von Johann Brenz. Von ihr († 1766) blieb ihm ein Sohn am Leben, der unten noch genannt werden wird. Im J. 1767 ging er als Pfarrer und Dekan des Bebenhäuser Sprengels nach Lustnau; sein Investiturtag daselbst war zugleich der Tag seiner zweiten Verehelichung mit der Tochter des Klosterbaumeisters und Chirurgen Wittels in Adelberg. In Lustnau pflegte er vielen Umgang mit Studenten aus dem nahen Tübingen, denen er über biblische Theologie Privatvorträge hielt; unter den Tübinger Notabilitäten, mit denen er verkehrte, wird besonders der Kanzler Jerem. Fr. Reuß genannt. Im J. 1784 ward er seinem Wunsche gemäß auf die Prälatur Anhausen ernannt, — eine jener Stellen im alten Herzogthum Württemberg, deren Inhaber außer der Besorgung einer kleinen Pfarrgemeinde nur als Vertreter des Klosters, das sich vor der Reformation daselbst befunden hatte, somit als legitimer Nachfolger der alten Aebte, Sitz und Stimme in der Landschaft hatte, um das noch für sich bestehende Klostergut bei der Steuerverwilligung zu repräsentiren. (Es war dieselbe Würde, die Bengel in Herbrechtingen, Oetinger in Murrhard bekleidete.) Roos hatte zum Nachbar und Collegen in Herbrechtingen einen Freund, den Prälaten Kübler; es wird erzählt, die beiden alten Herren seyen auf ihren Spaziergängen öfters einander entgegengekommen und hätten in der Mitte des Weges an einem stillen Orte miteinander gebetet, worauf jeder wieder in sein Kloster heimgekehrt sey. Je ruhiger das Amt in Anhausen war, um so mehr konnte Roos neben treuer Versorgung der Gemeinde seinen schriftstellerischen Arbeiten und seiner sehr ausgebreiteten Correspondenz leben; war doch unter den Männern von seiner Gesinnung eine ungemeine geistige Regsamkeit, von welcher u. A. die Basler Christenthums-Gesellschaft ein Zeugniß gibt, der sich auch Roos, mit dem Stifter derselben, Samuel Urlsperger, vorher schon bekannt geworden, anschloß, jedoch erst, als der ursprünglich größer angelegte Plan auf ein bescheidenes Maß reducirt war und so der stille wirkenden und im Kleinen anfangenden Art des Evangeliums besser zu entsprechen schien. Uebrigens nahmen ihn von 1787 bis 1797 die Landtagsgeschäfte mehr in Anspruch, da er während dieser Zeit zum Mitglied des größeren Landtagsausschusses gewählt war. Aus diesem wurde er nebst verschiedenen Andern in dem letztgenannten Jahr ausgeschlossen, was durchaus nicht in persönlichem Verhalten der Ausgeschlossenen seinen Grund hatte, sondern mit den Gährungen jener Zeit und den Regierungsmaßregeln denselben gegenüber im Zusammenhange stand. — Am Christfest 1802 predigte Roos das letzte Mal in seiner Kirche. Ein polyposes Gewächs, das sich in seinem Munde gebildet hatte, machte das Zusichnehmen von Nahrungsmitteln immer schwerer, was, da der übrige Körper gesund war, unsägliche Leiden zur Folge hatte, ohne daß eine Operation hätte gewagt werden können. Unter dem Gesang eines von ihm gewünschten Lobliedes, das die Seinigen an seinem Sterbebette anstimmten, entschlief er am 19. März 1803.

Roos war nicht der Urheber oder Träger einer wissenschaftlich-theologischen Idee; auch in dem Gedankenkreis, in welchem er sich bewegte, geht ihm die Tiefe und Selbstständigkeit Bengel's und Oetinger's, selbst Steinhofer's und Burk's entschieden ab; auch

was er Erbauliches geschrieben — so namentlich sein in unzähligen Haushaltungen regelmäßig zur Familienandacht gebrauchtes „Hausbuch“ (2. Aufl. 1790), das auf jeden Tag zu den im Hiller'schen „Schatzkästlein“ gegebenen Bibelspruch und Lied eine Betrachtung enthält, ebenso sein „Beicht- und Communionbuch“ 1791 u. A. m., seine Predigten (zwei Sammlungen, 1787 u. 1795) — das alles entbehrt des Schmuckes und Reizes, den rednerische Form oder geistreiche Gedanken auch solcher Literatur verleihen. Die Atmosphäre, in welcher Roos allein lebt und webt, ist die Bibel; all' sein Denken dreht sich um sie und geht da aus und ein; was in ihr geschrieben steht, ist ihm so, wie es steht, schon vollendete Theologie, die dem Theologen bloß noch das Geschäft übrig läßt, das dort Ausgebreitete zusammenzufassen, das Zerstreute zu sammeln und unmittelbar in Glauben und Leben umzusetzen. Entweder entwickelt er den geschichtlichen Inhalt der Schrift („Einleitung in die biblischen Geschichten“, 1. Aufl. 1774, wovon ein Theil unter dem Titel: „Fußstapfen des Glaubens Abrahams“, eine Lebensgeschichte der Patriarchen und Propheten, schon 1770 erschienen war; ferner: „Lehre und Lebensgeschichte Jesu“, 1776), oder kämpft er für die Göttlichkeit der Schrift selbst („Christliches Glaubensbekenntniß und überzeugender Beweis von dem göttlichen Ursprung und Ansehen der Bibel“, 1773; „Beweis, daß die ganze Bibel von Gott eingegeben und die christliche Religion wahr sey, in Gesprächen“ 1791); oder stellt er in größerem oder kleinerem Umfange den Lehrinhalt der Schrift zusammen (so in dem „kurzen Entwurf und Beweis der nöthigsten Lehren des Evangelii“ 1784, und in der als erweiterte Bearbeitung dieses Schriftchens 2 Jahre später erschienenen „christlichen Glaubenslehre“; auch in den „gewissen, wahrscheinlichen und falschen Gedanken von dem Zustande gerechter Seelen nach dem Tod“ 1791; in den „zwo Abhandlungen von der Rechtfertigung und Heiligung“ 1797); oder endlich liefert er eigentliche Commentare (Auslegung der Weissagungen Daniel's [2. Aufl. 1795]; desgl. der 2 Briefe an die Thessalonicher [1786]; Erklärung der Offenbar. Joh. [1789]; Auslegung des Briefs an die Römer [1789], an die Galater [1784]; die 3 Briefe Johannis [1796]; der Brief Jakobi [1794]; die Briefe Judä und beide Briefe Petri [1798]; der 2. und 12. Psalm [1793]; der 45. und 110. Psalm [1796] u. A. m.; auch hat Roos im Auftrage des württembergischen Consistoriums die sogen. Summarien — kurze, erbauliche Bibelauslegungen zum öffentlichen Vorlesen in der Kirche bei Wochengottesdiensten — über den Pentateuch, die Synoptiker, die 2 Briefe an die Korinthier und die Apokalypse gefertigt). Als Ausleger verweilt er mit Liebe bei allem Einzelnen, überall die Spuren göttlicher Weisheit suchend und findend; als Dogmatiker stellt er die biblischen Lehren einfach zusammen, da sie ihm, um als vollendetes Ganzes ohne Makel und Lücke dazustehen, keiner Verarbeitung zu bedürfen scheinen. Auch diejenige Schrift, mit welcher er am meisten in den Bereich wissenschaftlicher Forschung eingetreten ist, die fundamenta psychologiae sacrae (Tübingen bei Fues, 1769, neu erschienen in deutscher Uebersetzung bei Steinkopf in Stuttgart 1857) — eine Schrift, die zu J. T. Beck's biblischer Seelenlehre Impuls und Grundlage gegeben hat —, ist mehr eine auf fleißigster Durchforschung der Schrift und umfassendster, detaillirtester Bekanntschaft mit ihr beruhende Sammlung aller Bibelstellen, in welchen ein psychologischer Ausdruck vorkommt und Angabe des einheitlichen und verschiedenen Sinnes, den derselbe hat, als eine systematisch ausgeführte Seelenlehre. Delitzsch karakterisirt dieselbe in seinem System der biblischen Psychologie S. 7 folgendermaßen: „Roos stellt die über ψυχή, πνεῦμα, καρδία handelnden Schriftstellen principlos zusammen und genügt bei dieser lexikalisch äußerlichen Methode weder formell noch sachlich der Aufgabe biblischer Psychologie; aber der Grundsatz: ita accedere ad scripturam, ut nullum praestruatur systema gibt diesem Büchlein doch ein frühlingsartiges Aussehen, wodurch es gegen solche Schriften niedrig rationalistischen Standpunktes, wie F. A. Carus' Psychologie der Hebräer vortheilhaft absticht. Darum ist es auch nicht ohne Wirkung geblieben.“ In der Vorrede gibt Roos als seinen Hauptgrundsatz selber an: Kein Wörtlein sey von dem durch Gottes Geist getriebenen Ver-

fasser auf's Gerathewohl hingesetzt, und es herrsche durchweg in der heiligen Schrift eine Gottes würdige Genauigkeit und Bündigkeit; die Unsicherheit und Nachlässigkeit, mit der man sich im gemeinen Leben z. B. der Ausdrücke Herz und Gemüth, als wären sie synonym, bediene, auch bei einem der heiligen Schriftsteller anzunehmen, erlaube ihm sein Gewissen nicht; je scharfsichtiger und ernster schon ein Mensch in seiner Rede sey, desto größern Fleiß verwende er auch auf die Wahl seiner Worte; ob das nicht in viel höherem Grade vom heiligen Geiste zu erwarten sey? Eine Vermittelung dieser biblischen Bezeichnungen und Begriffe mit dem, was das allgemeine Selbstbewußtseyn bei richtiger Beobachtung und wissenschaftlicher Forschung über die psychologischen Phänomene an die Hand gibt, hat Roos nicht gesucht; das Wahre ist ihm in jenen vollständig beschlossen und in der richtigen Form ausgedrückt. Als Apologet kam es ihm sehr zu Statten, daß er ein für dogmatische Zweifel wenig zugängliches Gemüth hatte; nachdem er in inneren Erfahrungen „den Frieden Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt auf eine sehr merkliche Weise empfunden" (wie er in einer selbstbiographischen Aufzeichnung sagt) und nachdem er den Joh. 7, 17. gewiesenen Weg eingeschlagen hatte, wurde er „hernach mit Zweifeln in Religionssachen nie sonderlich angefochten". Der wohlthuende Eindruck, den diese ihrer Sache zum Voraus gewisse Glaubenseinfalt auf den Leser zu machen nicht verfehlen kann, darf uns jedoch nicht hindern, auch zu bemerken, daß die auf diesem Standpunkte genügenden Beweisführungen denjenigen Antithesen gegenüber, welche spätere Perioden gebracht und ausgebildet haben, wissenschaftlich nicht Stand halten, sondern vielmehr für das, was dort einfach als Voraussetzung feststeht, erst schärfere begriffliche Vermittlungen gesucht werden müssen. — Wie alle die Männer, in deren Reihe sich Roos gestellt hat, eine besondere Aufgabe christlichen Denkens und Wirkens darin fanden, die Zeit, in der sie lebten, und die vor der Thür stehende Zukunft im Lichte des göttlichen Wortes zu betrachten: so hat auch Roos nach dieser Seite seine Aufmerksamkeit gewendet und, wie natürlich, in der Apokalypse die gewünschten speziellen Aufschlüsse über Welt, Kirche und Zeit gesucht. (Vgl. außer den „Betrachtungen der gegenwärtigen Zeit und die Nothwendigkeit und Beschaffenheit der Bekehrung und christlichen Frömmigkeit" 1779, und der „Anweisung für Christen, wie sie sich in die gegenwärtige Zeit schicken sollen" 1790, besonders die „Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Offenbarung Johannis" 1786, die „Beleuchtung der gegenwärtigen großen Begebenheiten durch das prophetische Wort Gottes" 1793; die „erbaulichen Gespräche über die Offenbarung Johannis" 1788 und die „deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung der Offenbarung Johannis" 1789.) Im Wesentlichen folgt er Bengel, jedoch ohne die von diesem gesetzten Termine (wie das J. 1836) anzunehmen; überhaupt war er nüchtern genug, um zu erkennen, wie Vieles von jetzigen mühseligen Deutungen apokalyptischer Geheimnisse seiner Zeit, d. h. im Moment der Erfüllung sich als Irrthum und Mißverstand herausstellen werde; schreibe man jetzt schon zu viel davon, so könne der Schade daraus entstehen, daß die Sache selbst, wenn sie eintrete, mißkannt werde (s. seine Einleitung in's A. T. III, S. 501). — Dieselbe Nüchternheit bewahrte er auch den religiösen Erregungen und Bewegungen gegenüber, die in engeren Kreisen um ihn her sichtbar wurden. Theils die Oetinger'sche Theosophie, theils herrnhutische Theologie, theils andere Differenzen drohten, mannigfache Spaltungen unter den Gläubigen hervorzurufen. Roos sprach sich in dieser Beziehung ganz besonders streng, aber mit vollem Recht, gegen das ungestüme Treiben junger, unvergohrener Eiferer aus, dergleichen auch im Tübinger Stift vorhanden waren, die da sagen: „Die jungen Brüder müssen den Alten, einen Einigen" (ohne Zweifel Oetinger) „ausgenommen, kein Gehör mehr geben und tiefer und höher gehen als sie, ihre Religion sich selber erfinden, den sensum communem zum Prüfstein nehmen, bei neuen Einsichten eine neue Sprache führen" u. s. w. Ein treffliches Wort in diesen Dingen hat Roos gesprochen in dem Schriftchen: „Christliche Gedanken von der Verschiedenheit und Einigkeit der Kinder Gottes" (1. Aufl. 1764, neu abgedruckt in 3. Aufl. 1850); wir gestehen, dieses frü-

heste literarische Produkt des ehrwürdigen Mannes ist uns unter Allem, was er geschrieben, als das beste erschienen.

Noch ist beizufügen, daß der einzige Sohn des Vorigen, Johann Friedrich Roos, geb. 1759, † als Dekan in Marbach 1828, noch zu des Vaters Lebzeiten mit zwei historisch-theologischen Werken vor die Oeffentlichkeit trat, zu denen sein Vater die Vorreden schrieb: 1) Reformationsgeschichte, in einem Auszug aus Seckendorf's historia Lutheranismi mit Anmerkungen &c. (1. Auflage 1781. 1783, 2. Auflage 1788) und 2) Versuch einer christlichen Kirchengeschichte für Leser aus allen Ständen &c., 2 Bde., 1796. 1801. Beide beruhen freilich nicht auf Quellenstudien; das letztere kann auch, gegenüber der geschmackvollen Art, mit welcher neuerlich Hase, Hagenbach u. A. kirchengeschichtliche Gegenstände für einen nichttheologischen Leserkreis bearbeitet haben, nicht mehr seinem Zwecke genügen; allein es waren für ihre Zeit brauchbare Arbeiten. Ein Sohn dieses Johann Friedrich, Wilhelm Friedrich, derzeit Pfarrer in Ditzingen bei Leonberg, hat verschiedene Werke des Großvaters neu herausgegeben. **Palmer.**

Rosa von Lima, die peruanische Heilige par excellence, geboren 1586 in Lima, war eine schöne Jungfrau, die von der frühesten Jugend an die größte Geduld in Ertragung körperlicher Schmerzen bewieß, bald lebhafte Neigung zum ascetischen Leben zeigte, ihre Eltern, die in Armuth waren, mit ihrer Hände Arbeit unterhielt und von ihnen endlich die Erlaubniß erhielt, anstatt zu heirathen, wozu sich reiche Bewerber fanden, in dem Kloster der Dominikanerinnen den Schleier zu nehmen. Auf dem Wege dahin verrichtete sie ihr Gebet in einer Kirche; als sie weiter gehen wollte, vermochte sie es nicht; sie blieb wie am Boden angeheftet, und so wurde sie Einsiedlerin, eine von ihr selbst erbaute Zelle bewohnend im Garten ihrer Eltern. Schon dieser Zug beweist, wie sehr ihr Leben der Sage verfallen; es ist wie mit einem Kranz von Dichtungen umwunden. Sie starb, nachdem sie auf die grausamste Weise lange Jahre hindurch sich in Kasteiungen abgequält hatte, im Jahre 1617 und wurde 1671 kanonisirt. Die Dominikanerin Katharina von Siena war ihr Vorbild gewesen; in denselben Orden hatte sie eintreten wollen; so wurde sie nun auch in der Kirche der Dominikaner begraben. Als eigentliche Patronin des romanischen Reiches genießt sie noch immer große Verehrung, und ihr Fest wird am 26. August mit großer Feierlichkeit und großem Spektakel begangen. S. Acta SS. zum 26. August.

Rosa von Viterbo, so wie die Rosa von Lima dem Orden des heil. Dominicus angehört, so Rosa von Viterbo dem des heil. Franz von Assisi, auch ohne eigentlich in den Orden einzutreten; auch sie bewohnte eine Zelle im elterlichen Hause und begab sich auf die Straßen, das Kreuz in der Hand, Buße zu predigen. Nachdem sie eine Zeit lang aus Viterbo verbannt gewesen und auswärts eben so gewirkt hatte, wurde sie zurückgerufen und mit großem Jubel aufgenommen. Sie starb im J. 1252, etwa 18 Jahre alt. S. Acta SS. zum 4. Sept.

Rosalia, die große Heilige der Sicilianer, lebte, nach den Acta SS. zum 4. Sept., im 12. Jahrhundert und starb zwischen 1160—1180. Ihr Vater war der Graf Sinibald von Quisquina und Rosis, der angeblich von den altsicilischen Königen abstammen soll. Sie lebte eine Zeit lang als Einsiedlerin auf dem Berge Quisquina, später auf dem Berge Pelegrino bei Palermo. — Im Jahre 1624 wollte man daselbst ihren Leib gefunden haben, und an einer Höhle des Berges Quisquina eine Inschrift, welche ihre Abstammung und ihren Aufenthalt daselbst bezeugte. So steht also die ganze Geschichte auf sehr schwachen Füßen. Zur Zeit der Entdeckung ihres Leichnams hörte die gerade herrschende Pest auf; man schrieb dies ihrer Fürbitte zu, und so erklärt sich zum Theil die große Verehrung der Sicilianer gegen sie. Ihr Fest wird am 4. Sept. zu Palermo mit großem Prunk begangen und eine colossale Statue der Heiligen durch die Stadt im Triumphe herumgeführt.

Roscelin, auch Rocelin, Rucelin, ist ein in der christlichen Dogmengeschichte und in der Geschichte der Philosophie als Tritheist und Nominalist mehr genannter als

genauer bekannter Mann, da bei der Dürftigkeit der vorhandenen Nachrichten nicht nur das Nähere seiner persönlichen Verhältnisse für uns ziemlich in's Dunkel gehüllt bleibt, sondern auch selbst seine theologischen und philosophischen Ansichten, durch welche er einen Namen erlangt hat, etwas schwierig zu bestimmen sind. Nach einer freilich erst bei Aventinus (Annales Boiorum lib. VI. aus dem 15. Jahrhundert) sich vorfindenden weiter nicht beglaubigten Notiz soll Roscelin aus der Bretagne gebürtig gewesen seyn; man vergleiche Études sur la philosophie dans le moyen-age par Rousselot I, 127 und Hauréau, de la philosophie scolastique I, 187. Wenn Buläus in seiner historia univers. Paris. Tom. I, 443 aus einem alten fränkischen Geschichtswerke einen Johannes Sophista als Vertreter der ars sophistica vocalis (des Nominalismus) und den Roscelin als sectator desselben anführt (vergl. Tennemann, Geschichte der Philosophie. VIII. 1. S. 164. und Köhler, Realismus und Nominalismus ꝛc. S. 34), so ist freilich die Person dieses Johannes Sophista eine ganz ungewisse. Buläus ist geneigt, unter ihm den Johannes Surdus, Leibarzt König Heinrich's des Ersten zu verstehen, während Tennemann mit den französischen Encyklopädisten jene Angabe bei Buläus als ungeschichtlich und den Roscelin als Urheber des Nominalismus betrachtet wissen will, wieder andere unter dem Johannes Sophista den Joh. Scotus Erigena vermuthen, wie Hauréau a. a. O. I. S. 174, so daß dann das Wort sectator im weiteren Sinne zu nehmen wäre. Verhalte es sich nun mit diesem Johannes Sophista wie es wolle, so weit werden wir jene Notiz des fränkischen Geschichtsschreibers bei Buläus nicht verdächtigen dürfen, daß wir mit Tennemann den Roscelin ohne Weiteres zum Urheber des Nominalismus machen, wenn auch Otto von Freisingen de gestis Friederici I. lib. I. ep. 47. sagt: qui (Rosc.) primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit denn dies kann wohl eine ungenaue Angabe seyn, darauf beruhend, daß Roscelin zuerst den Ausdruck flatus vocis von den allgemeinen Begriffen gebraucht und sein Name wegen der Streitigkeiten, in die er verwickelt wurde, vorzugsweise genannt wurde. Weder Anselm noch Abälard, noch ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller reden so von Roscelin, wie wenn sie ihn als den eigentlichen Urheber des Nominalismus betrachten würden, setzen vielmehr diesen als vorhanden voraus, wie wenn Anselm in der Hauptschrift gegen Roscelin de fide trinitatis, auch de incarnatione betitelt, Kap. 2. den Roscelin als einen der nostri temporis dialectici, in Kap. 3. als einen der moderni dialectici nennt; ohnedies fällt ja nachweisbar der Ursprung des Nominalismus in eine frühere Zeit, vgl. Ritter, Gesch. der Philos. VII. S. 195 f. S. 310. Cousin oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sq. und den Artikel „Scholastik". Zu der Zeit, da der Name des Roscelin zum erstenmale in der Geschichte auftaucht, kurz vor dem um seinetwillen gehaltenen Concil zu Soissons 1092, war er Kanonikus zu Compiegne und sprach sich hier in einer häretisch erscheinenden Weise über die Trinität aus, welche die Aufmerksamkeit eines Schülers des Anselm, Johannes, später Abt in Telese und zuletzt Cardinalbischof zu Fuscoli erregte, weswegen er das bei Baluzius Miscell. Bd. IV. S. 478 erhaltene Schreiben an Anselm richtete, umsomehr, als Roscelin für seine Ansicht sich auf die Auctorität Anselm's berufen hatte. Anselm antwortete seinem Berichterstatter in einem kurzen Briefe, eine genauere Widerlegung Roscelin's, für welche ihm augenblicklich die Zeit fehle, für die Zukunft in Aussicht stellend; vgl. Epist. Anselmi, lib. II, 35. Ein zweites Schreiben sendete Anselm unmittelbar vor der Synode zu Soissons an den Bischof Fulco von Beauvais, worin er seine Rechtgläubigkeit in der angeregten Lehre versichert, und sein Schreiben, wenn es nöthig seyn sollte, der Synode vorzulegen bittet. Epist. II, 41. Die Synode zu Soissons, auf welche Roscelin durch den Erzbischof Raynald von Rheims vorgeladen wurde, zwang jenen zum Widerruf seiner Ketzerei, daher Anselm die genauere Widerlegung Roscelin's, die er schon zu schreiben begonnen hatte, zunächst wieder fallen ließ. Der weitere Verlauf der Lebensgeschichte Roscelin's von diesem Zeitpunkte an ist wieder aus den vorhandenen Nachrichten nicht ganz sicher zu erkennen. Man kann diese Nach-

richten so combiniren, daß Roscelin bald nach der Synode zu Soissons, da er in Frankreich Gefahr für sich fürchtete, nach England gereist, hier seinen Widerspruch zurückgenommen und dann als Gegner des Anselm unter dem Schutze des damals noch im Streite mit Anselm lebenden König Wilhelm des Rothen aufgetreten sey, wodurch dann Anselm zur Vollendung seiner Schrift de fide trinit. veranlaßt worden. In Folge der im Jahre 1095 zwischen dem englischen König und Anselm eingetretenen Versöhnung und des Unwillens des englischen Klerus gegen Roscelin, welcher einen unter den englischen Geistlichen eingerissenen Mißbrauch heftig angegriffen, sey dieser wieder aus England vertrieben worden und habe nun auch sein Kanonikat in Compiegne verloren; so Hasse, Anselm II. S. 293 ff. Gegen diese Combination scheint aber zu sprechen, daß in der Schrift Anselm's gegen Roscelin wenigstens nichts von seinem Aufenthalte in England und von seiner persönlichen feindlichen Haltung gegen Anselm erwähnt ist. Roscelin war allerdings in England, denn in der Epist. 21. Abälard's ist gesagt: ab utroque regno, in quo conversatus est, tam Anglorum scilicet quam Francorum cum summo dedecore expulsus est. Roscelin hat nämlich wohl seinen Widerruf bald nach dem Concil zu Soissons zurückgenommen, weil er, wie Anselm anführt, de fide trin. 1. se non ob aliud abjurasse dicebat, nisi quia a populo interfici timebat. Da nun Anselm selbst im Eingang seiner Schrift dies erwähnt, so ist wohl diese Nachricht für Anselm die nächste Veranlassung der Vollendung seiner Schrift gewesen. Roscelin ging aber jetzt erst nach England, ob nur, weil er wegen Zurücknahme seines Widerrufs sich nicht mehr sicher in Frankreich glaubte, oder auch, weil er wegen dieser Zurücknahme damals schon sein Kanonikat in Compiegne verloren, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls suchte er sich an Anselm wegen seiner Schrift in England zu rächen, denn Abälard redet von contumeliae gegen Anselm Epist. 21. Diese contumeliae und der Unwille des englischen Klerus gegen ihn wurden nun der Grund seiner Vertreibung aus England. Möglich ist, daß er sein Canonikat auch erst in Folge seines Auftretens in England verlor. Jedenfalls bewog ihn die Noth, da er nun auch in England keine Stätte mehr fand, sich an Ivo von Chartres mit der Bitte um eine Zuflucht zu wenden. Dieser verlangte Epist. VII. von ihm eine öffentliche Palinodia und Gutmachung des gegebenen Aergernisses, wozu aber Roscelin sich nicht verstanden zu haben scheint. Es muß ihm jedoch, ob in Folge einer öffentlichen Retractation, wie die histoire littéraire de la France meint, wissen wir nicht, gelungen seyn, eine Stelle in Tours zu erlangen, denn im Briefe 21. Abälard's an den Bischof Gisbert von Paris vom Jahre 1120 erscheint er als Canonicus Ecclesiae beati Martini, d. h. wohl der Kirche zu Tours; Roscelin selbst sagt in dem gleich nachher zu erwähnenden Schreiben an Abälard Turonensis aut Bizuntina ecclesia, in quibus canonicus sum. Dies führt uns auf das Verhältniß Roscelin's zu Abälard. Otto von Freisingen sagt in der oben angeführten Stelle: habuit (Abaelard) primo praeceptorem Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus etc. Man hat diese Angabe früher bezweifelt, weil Abälard in seiner Selbstbiographie den Roscelin mit keiner Sylbe als seinen Lehrer erwähnt und die schon öfters citirte, unter Abälard's Briefen erscheinende Epist. XXI. gegen Roscelin schon wegen ihres heftigen Tones nicht von einem Schüler Roscelin's herrühren könne. Ja man sagte, Abälard habe gar nicht Roscelin's Schüler seyn können, da er, 1079 geboren, zur Zeit der Verdammung des Roscelin zu Soissons 1092 erst 12—13 Jahre gewesen, und Roscelin nachher von Frankreich sich entfernt habe. Wenn nun aber Roscelin um's Jahr 1120 noch als Canonikus in Tours genannt wird, so ist die äußere Möglichkeit, daß Abälard sein Schüler wurde, nicht abgeschnitten, mögen wir auch den Zeitpunkt nicht näher bestimmen können; das Faktum dieser Schülerschaft überhaupt aber ist nun zur Gewißheit erhoben durch die von Cousin herausgegebene, früher ungedruckte Dialektik Abälard's; denn hier sagt dieser selbst: fuit autem memini magistri nostri Roscelini tam insana sententia etc. Oeuvr. inédits d'Abélard p. 471, womit zu vergleichen die Nachweisung Cousin's an dem-

selben Orte S. XL. Bestätigt ist dies nun aber auch durch Roscelin selbst in dem von Schmeller entdeckten und herausgegebenen Briefe Roscelin's an Abälard, Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Akademie in München, Bd. V. Jahrgang 1849. 3te Abth. S. 195. Warum es Abälard in seiner Selbstbiographie überging, ob, wie Cousin sagt, sous le poids d'une condemnation et ayant eu gravement à se plaindre de R., oder weil jener Unterricht nur vorübergehend war, steht dahin. Der heftige Ton der Epist. XXI. aber erklärt sich einfach daraus, daß Abälard in seinem Buche de trinitate (später unter dem Titel: introductio in theologiam) vom Jahre 1119 die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen sehr nachdrücklich und mit unverkennbarer Rücksicht auf die zu Soissons verdammte Meinung des Roscelin in Schutz nahm und Roscelin nun Anstalt machte, den Abälard wegen seiner Irrthümer in der Trinitätslehre bei dem Bischof von Paris anzuklagen, weswegen nun Abälard den besprochenen Brief XXI. an den Bischof Gisbert in Paris richtete, sich vertheidigte, eine Disputation mit Roscelin anbot, dabei aber auch sehr heftig über die Irrthümer und den Lebenswandel Roscelin's sich ausließ. Darauf enthält nun die Antwort von Seiten Roscelin's der von Schmeller aufgefundene Brief, in welchem Roscelin den Abälard in zum Theil sehr derben Schmähungen überbietet und auf die theologische Streitfrage etwas vorsichtig, meist unter Citate aus den Vätern sich versteckend, eingeht. Als einen Heiligen läßt er sich jedenfalls aus diesem Briefe nicht erkennen, so daß die Angabe des Chronicon Malleacense ad ann. 1103 über einen durch seine Frömmigkeit ausgezeichneten Mönch Roscelin in Aquitanien auf unseren Roscelin bezogen werden dürfte. Die späteren Schriftsteller, schon Johannes von Salisbury, der ihn erwähnt, wissen wenigstens davon nichts zu sagen. Und so verschwindet Roscelin nach diesem Zusammenstoß mit Abälard aus der Geschichte.

Gehen wir weiter zu der Lehre Roscelin's, so kommt zuerst seine Abweichung von der kirchlichen Trinitätslehre für sich in Betracht, dann sein Nominalismus und zuletzt der Zusammenhang des letzteren mit der ersteren. In dem Schreiben des Johannes an Anselm über Roscelin's Irrlehre ist gesagt: hanc de tribus deitatis personis quaestionem movet Rosc.; si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Um also die Folgerung abzuschneiden, daß mit dem Sohne auch der Vater und der heil. Geist Fleisch geworden, will Roscelin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen betrachtet wissen, die jedoch durch die Einheit der Macht und des Willens zusammengehalten seyn sollen. Zwar sagt Anselm selbst de fide trin. 3.: sed forsitan ipse non dicit: sicut sunt tres angeli aut tres animae, sed ille, qui mihi ejus mandavit quaestionem hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicujus similitudinis. Dies letztere ist aber nicht sehr wahrscheinlich, weil Roscelin doch wohl den an sich doch nicht ganz deutlichen Ausdruck tres res per se selbst näher bestimmt hat. Anselm fragt nun in seiner Polemik gegen Roscelin, was er denn wohl mit dem Ausdruck tres res per se sagen wolle; ob er nämlich dabei das commune von Vater und Sohn im Auge habe oder das proprium eines Jeden; er könne das letztere darunter verstehen, also die relationes, durch welche Vater und Sohn in Gott unterschieden sind. In diesem Falle wäre nichts gegen seinen Satz einzuwenden, so gewiß die Kirche lehre: der Vater sey als Vater nicht der Sohn, und der Sohn als Sohn nicht der Vater, sie seyen alii ab invicem und insofern duae res. Das könne aber doch nicht seine Meinung seyn, da er sage, die tres personae seyen tres res per se s e p a r a t i m; dieses separatim weise umsomehr auf eine noch stärkere Unterscheidung hin, als er mit dem tres res separatim der ihm bei der kirchlichen Lehre unvermeidlich scheinenden Consequenz ausweichen wolle, daß mit der einen Person auch die andere Mensch geworden, liberare patrem a communione incarnationis filii. Glaube er nun mit der Unterscheidung von relationes

diese Consequenz nicht vermieden, so müsse er die separatio auf das Gemeinsame der drei Personen, ihre Gottheit, beziehen, also drei Götter lehren. Das erhelle auch aus der von Roscelin für jene Separation gebrauchten Vergleichung; cum enim ait: sicut tres angeli aut tres animae aperte, monstrat se non de pluralitate vel separatione illa loqui quae est illis personis secundum propria (der Unterschied der Relationen); die drei Engel oder drei Seelen sind offenbar drei Wesen, substantiae, nicht blos drei Relationen eines und desselben Wesens, während die drei Personen der Trinität nach der Lehre der Kirche nicht tres substantiae, tres Dei, sondern unus Deus sind. Würde Roscelin dem letzteren beistimmen, so wäre jene Vergleichung ganz unpassend. Daß Roscelin unter den tres res drei für sich bestehende Wesen und mithin drei Götter verstehen müsse, wenn er consequent seyn wolle, erhelle aber auch aus dem Beisatze: ita tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem. Dieses Zusatzes bedürfte es gar nicht, wenn er es nicht in dem Sinne verstünde, daß die drei Personen voluntate et potentia so eins sind, wie es mehrere Engel und Seelen sind, weil es, wenn sie im Sinne der Kirchenlehre nur ein Gott wären, es sich von selbst verstünde, daß sie Einen Willen und Eine Macht haben. Anselm sagt nun aber weiter: Roscelin gebe den Schluß auf Tritheismus vielleicht insofern nicht zu, als er sage: tres res illae simul sunt unus Deus, dann aber sey nicht jede Gott und Gott eben darum aus drei Personen zusammengesetzt; Gott müsse aber, wenn man richtig denken und nicht sinnlichen Vorstellungen nachhängen wolle, als höchstes absolutes Wesen [doch gewiß als ein einfaches Wesen betrachtet werden. Noch in weiteren Wendungen sucht Anselm seinem Gegner nachzuweisen, wie durch das Nebeneinander der beiden Bestimmungen tres res per se und idem potentia et voluntate entweder Tritheismus oder Zusammengesetztheit Gottes sich ergeben müsse, und schließt dann diese Polemik mit der Bemerkung: wenn endlich die Meinung Roscelin's die wäre, daß die tres res vermöge der Macht und des Willens den Namen Gott führen, wie drei Menschen den Namen König, so würde Gott nicht etwas Substantielles, sondern etwas Accidentielles bezeichnen, und die tres res wären dann ebenso gewiß drei Götter, wie drei Menschen nicht Ein König seyn können. Man vergl. Hasse, Anselm II, 295 f. In dieser Weise sucht Anselm den Satz, den er schon im Briefe an Johannes ausgesprochen, zu begründen: aut tres Deos vult constituere aut non intelligit quod dicit. Das ist nun allerdings wahr, aber auch wieder nicht wahr. Roscelin will insofern allerdings drei Götter lehren und weiß klar, was er sagt, als er die Schwierigkeit, numerische Einheit und drei Personen in der Trinität und wahre Personalität zusammenzudenken, sich deutlich macht; insofern ist die Aeußerung bezeichnend, welche Anselm Epist. II, 41. von Roscelin anführt: et tres Deos vere dici posse, si usus admitteret. Roscelin will aber auch wieder nicht tres Deos constituere und kein Tritheist in einem häretischen, so zu sagen polytheistischen Sinne seyn, und glaubte wirklich mit dem Satze potentia et voluntate omnino idem sunt ebenso den Atheismus abzuhalten, wie manche vornicänische Väter, die noch an keine numerische Einheit in der Trinität dachten. Daß er nun aber darin sich täuschte, daß ihn seine Ausdrücke, namentlich seine gewählte Vergleichung ganz zu einem häretischen Tritheismus führe, das hat die scharfe Dialektik Anselm's ihm unwiderleglich unter die Augen gestellt. Es ist nun aber der Mühe werth, zu hören, wie Anselm seinerseits der aus den kirchlichen Prämissen gezogenen Consequenz auszuweichen sucht. Wenn Roscelin den ganzen Gott in drei Individuen theile, müßte er gerade, um eine wahre, volle Menschwerdung Gottes zu lehren, sie auf alle drei Personen ausdehnen. Dieser allgemeine Gedanke liegt wenigstens zu Grunde, wenn Anselm sagt: wären die drei Personen drei Götter, so müßte jede allgegenwärtig seyn, also auch der Menschheit einwohnen. Die Kirchenlehre nun aber sey nicht genöthigt, das anzunehmen, weil sie in dem Einen Wesen, das Gott ist, drei von einander unterschiedene Personen (alios invicem) anerkenne, so daß sie also auch in dem Sohne denselben Gott sehe, wie im Vater, nur in einer anderen Relation, und eben darum

auch nicht Alles, was dem ganzen Gott im Sohne zukomme, dem Vater zuschreiben müsse, wie gerade die Menschwerdung; si filius incarnatus est et filius non est una et eadem persona, quae Pater est sed alia, non idcirco esse Patrem incarnatum necesse est. Anselm geht aber noch weiter und behauptet: nicht nur nicht nothwendig, sondern auch nicht möglich sey es, daß der Vater und Geist zugleich Mensch geworden mit dem Sohne; denn nicht Gott als Gott, als die gemeinsame Natur, ist Mensch geworden, sondern Gott als Person oder qui recte suscipit ejus incarnationem credit eum non assumpsisse hominem in unitatem naturae, sed personae. Denn sonst müßte die Gottheit in die Menschheit und die Menschheit in die Gottheit verwandelt worden seyn. Ist aber die Person die menschwerdende, nicht die Natur, so kann nur von Menschwerdung Einer Person geredet werden, sonst müßten ja mehrere Personen Eine Person werden können. Anselm will aber auch, freilich mit ächt scholastischen Gründen, zeigen, warum gerade nur der Sohn und nicht eine andere Person der Trinität Mensch werden konnte, vergl. darüber in der Kürze Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Bd. II. S. 404. Anselm fühlt aber wohl, daß die Roscelin'sche These zuletzt beruhe auf einer schärferen Betonung des Begriffs der Persönlichkeit oder auf einem vom kirchlichen abweichenden Begriffe der Persönlichkeit, und will daher auch noch den kirchlichen Begriff der Person in ihrer Anwendung auf die Trinität rechtfertigen. Roscelin meine: wenn man nicht drei für sich bestehende Wesen, also eigentlich drei Götter lehre, so könne man auch in Wahrheit nicht von drei Personen reden. Dabei trage er aber ganz irrthümlich den menschlichen Personbegriff auf Gott über: nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures personae humanae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo. Allein Person bezeichne im trinitarischen Verhältniß nur eine solche Unterschiedenheit, vermöge welcher der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater ist, aber nicht eine solche, wie wenn sie tres res separatae wären gleich drei Menschen; die tres haben nur similitudinem quandam cum personis separatis, oder der Begriff Person ist in der Anwendung auf die Trinität von dem gewöhnlichen verschieden, was ganz an das Augustinische: tres personae, si ita dicendae sunt, erinnert. Wolle aber Roscelin diese trinitarische Unterscheidung leugnen, bestreiten tria dici posse de uno, et unum de tribus, ohne daß auch die drei von einander ausgesetzt werden, weil dies ohne Beispiel sey, quia hoc in aliis rebus non videt, so möge er das über Alles erhabene einzigartige Wesen Gottes bedenken, das mit nichts Zeitlichem und Räumlichem verglichen werden kann; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus ejus penetrare non possit, esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur, sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit et aequiescat auctoritati Christi, nec disputet contra illam. Anselm will aber dann doch wieder gewisse Analogieen aus dem Gebiete des Kreatürlichen geltend machen, wie: Quelle, Bach, Teich sind dasselbe Wasser, ohne daß man sagen könnte, der Bach sey die Quelle, die Quelle der Bach. Wie wenn er aber die sabellianische oder tritheistische Consequenz solcher Analogieen fühlen würde, läßt er sie wieder fallen, um das göttliche Wesen in sich selber in's Auge zu fassen und daraus die kirchliche Anschauung zu begreifen. Was er nun aber in dieser Beziehung sagt, dient so wenig zu wirklicher Aufklärung der Sache, daß es vielmehr nur die Schwierigkeit einer immanenten Selbstunterscheidung, um damit den Begriff der Person in Gott zu gewinnen, in's Licht stellt. Ueberhaupt kann man, unbefangen betrachtet, nur sagen: Anselm sey in seinen Erörterungen der richtige und scharfe Interpret der Kirchenlehre, er habe ihren Standpunkt klar und fest bestimmt im Gegensatz zu der Abweichung Roscelin's, aber eine wissenschaftliche Rechtfertigung, resp. Weiterbildung der Lehre von der Trinität und Incarnation, sofern diese doch nicht blos in formellen Distinktionen bestehen soll, sey bei ihm

in Wahrheit nicht zu finden; Horéau am angegeb. Orte S. 190 sagt sogar geradezu: l'Eglise ne pourrait guères lui repondre, que par des équivoques. Und mag nun auch Anselm gegenüber von seinem Gegner so weit Recht haben, als dieser die kirchlichen Prämissen theilt, und durch seine These mit ihnen in Widerspruch kommt, so hat derselbe darin doch seinen anzuerkennenden Scharfsinn bewiesen, daß er die ganze Schwierigkeit begreift, welche dem trinitarischen Personbegriff anhängt und welche durch den Conflikt desselben mit der kirchlichen Incarnationstheorie entsteht. Kann man doch sagen: eben an diesem Problem stehe die trinitarische und christologische Untersuchung in der Gegenwart wieder. In seinem Briefe an Abälard deutet Roscelin zwar an, daß er an Anselm's Lehre quaedam reprehendenda, aliquid sacrae scripturae contrarium gefunden habe a. a. O. S. 196 u. 198, bezeugt aber doch dabei seinen Respekt vor Anselm und kämpft nun gegen Abälard, ihn des Sabellianismus anklagend, während er selbst die von den Vätern angedeutete richtige Mittelstraße zwischen dem Sabellianae singularitatis lapis und arianae pluralitatis periculum einzuhalten suche; es klingt dabei allerdings die scharfe Betonung der drei Personen als verschiedener Substanzen (Substanz und Person, sagt er, sey nach dem Sprachgebrauch der Väter eins) klar genug durch; er bemüht sich nur, die vollkommene aequalitas der drei Personen im Gegensatz vom Arianismus auszusprechen und sucht seine Ansicht mit zum Theil sehr willkürlich herbeigezogenen Auctoritäten der Väter zu decken, in Wahrheit aber führt er die Sache nicht weiter. —

Nun ist aber auch noch der Nominalismus Roscelin's in's Auge zu fassen und sein Zusammenhang mit der eben besprochenen theologischen Abweichung, und dies umsomehr, als die Erörterung gerade dieses Punktes gewöhnlich nicht sehr genau und nicht gerecht genug angestellt worden ist. Anselm sagt de fide trin. ep. 2.: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui quidem nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui colorem non aliud queunt intelligere nisi corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum diputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae princeps et judex omnium debet esse, quae in homine sunt, sic est imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae sola et pura ipsa contemplari debet, valeat discernere. Und im 3. Kap. de fide trinit. bemerkt Anselm weiter: quodsi iste (dieses quodsi soll die Sache nicht problematisch hinstellen, sondern ist argumentativ zu nehmen) de illis modernis dialecticis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginibus comprehendere possunt etc. Damit ist offenbar das bezeichnet, was man Nominalismus genannt hat, d. h. die Denkweise, welche das Allgemeine nicht für etwas Reales, in sich Subsistirendes hält, sondern für einen flatus vocis, d. h. freilich nicht, wie man gewöhnlich sagt, für etwas völlig Inhaltleeres, das nicht Ausdruck eines Gedankens wäre, sondern für einen zusammenfassenden, durch die Abstraktion entstandenen, darum auch nur im Denken und für das Denken existirenden Namen. Wir werden nämlich mit Ritter VII, 311 und noch mehr mit Horéau S. 178 f. annehmen müssen, daß Anselm die Ansicht des Roscelin carrikirt hat, wie wenn er eigentlich dem gröbsten Sensualismus gehuldigt und den allgemeinen Begriffen alle Bedeutung darum abgesprochen hätte, weil er sie nicht realistisch, wie Anselm, als Substanzen betrachtete, und wie wenn es nichts Mittleres gäbe, nämlich, und das war ohne Zweifel die Ansicht Roscelin's, daß die allgemeinen Begriffe nur in Gedanken unserer Seele bestehen, diese Gedanken aber nicht zugleich etwas außer unserer Seele Subsistirendes bezeichnen. Das Positive zu diesem Negativen ist aber, daß nur das Individuellexistirende (was nicht nur ein Sinnliches seyn muß) das Reale ist, was unmittelbar aus Anselm's eigenen Worten hervorgeht: qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Man vergleiche Horéau l. c. p. 179 il s'agit des qualités, et suivant Roscelin, elles se disent de l'être, mais ne sont

pas des êtres p. 181. Roscelin refuse d'accepter les genres et les espèces autant d'êtres, autant de substances universelles, qui supportent et contiennent le multiple, und dann in Beziehung auf die Bedeutung der flatus vocis S. 185: Il importe d'ajouter que tout nom substantif, qui ne représente pas une substance vraie, représente du moins une idée et une idée légitime; mais si Roscelin n' a pas expressement formulé cette definition du nom il l'eut volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est, qu'il ne soupçonnait pas même qu' au moyen de nouvelles distinctions, on pût opposer le nom à l'idée, comme il avait opposé le nom a la chose; vergl. auch S. 188. Es ist daher als eine Verdrehung von Seiten Anselm's zu bezeichnen, wenn er dem Roscelin vorwirft, er könne das Pferd nicht von seiner Farbe unterscheiden, während er doch nur meint, die Farbe existire nicht für sich als Substanz, sondern nur als Eigenschaft eines Pferdes, und sey für sich nur ein Begriff; ebenso ist es eine Verdrehung des Sachverhaltes, daß Roscelin nicht begreifen könne, wie mehrere Menschen in specie unus homo seyen, da Roscelin vielmehr nur leugnet, daß diese species mehr sey, als eine Abstraktion. Den Ausdruck flatus vocis hat Roscelin offenbar nur gewählt, um den Gegensatz gegen den so unvermittelten Realismus Anselm's recht schroff bis zum Schein des Paradoxen zu bezeichnen, Horéau S. 179. Der Nominalismus Roscelin's spricht sich aber noch in einem anderen ihm zugeschriebenen, noch paradoxer lautenden Satze aus bei Abaelard ep. XXI. hic Pseudo-Dialecticus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi, comedisse partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Weil dies letztere eine unbefugte Consequenzmacherei Abälard's ist, darf man den Hauptsatz: kein Ding habe Theile, nicht auch, wie Tennemann VIII, 162. dafür erklären. Dieser Satz findet seine Bestätigung in der seither von Cousin herausgegebenen Dialektik Abälard's, oeuvres inédits p. 471: fuit autem magistri nostri Rosc. tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se nullo modo prior sit? Je größer nun das insanum, die Paradoxie einer solchen Behauptung zu seyn scheint, wie wenn er überhaupt nicht einmal das Verhältniß des Ganzen zu denken vermocht hätte (Baur a. a. O. S. 410), desto mehr kommt es darauf an, den Sinn derselben richtig zu bestimmen und ihre Abzielung zu erkennen. Roscelin meint nun offenbar: die Sache, ein Ganzes kann nicht Theile in dem Sinne haben, daß die Sache, das Ganze als solches real existirte und die Theile aus sich heraussetzen würde; vielmehr existiren in Wahrheit nur die Theile, bilden als diese Theile die Sache, das Ganze, das nur logisch von ihnen als Einheit unterschieden werden kann, nicht realiter. Sollte daher die Sache, das Ganze, Theile in sich haben, so wäre der Theil, da das Ganze nichts ist als die Theile, Theil seiner selbst und der übrigen Theile; eben darum sagt er auch: daß jeder Theil von Natur früher sey als das Ganze, und daher auch, wenn das Ganze Theile enthalten sollte, mithin früher als sie wäre, der Theil früher wäre als er selbst. Die Paradoxie löst sich aber erst ganz auf durch den genaueren Begriff, den Roscelin von res hatte. Res ist ihm offenbar ein concret existirendes Individuum, das in seinem bestimmten Seyn von anderen sich abschließt und aufhört, es selbst zu seyn, wenn man eins seiner Elemente von ihm abtrennen will, Horéau p. 183: une substance et une nature de la quelle on ne peut retrancher, distraire, aucun de ses éléments sans l'anéantir; noch genauer: res ist ein concret existirendes Ganzes un tout das aristo-

telische τί; Aristotel. Metaphys. VII. X. und sonst. So erklärt sich nun das gewählte Beispiel einfach; Horéau p. 183: Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais des subdivisions nominales. En effet, que celle subdivison s'opère en acte, en réalité; le fondement devient si l'on veut, un substance etc. et il en est de même, a certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance maison n'existe plus, und muß man sagen, das Dach z. B. ist nicht in der Art etwas für sich wie das Haus. Noch einleuchtender wird dies durch Anwendung auf die oben besprochene theologische Streitfrage. Wenn die Kirchenlehre in der real gedachten Einheit Gottes drei Personen unterscheidet, so macht Roscelin dagegen seinen Grundsatz: nullam rem partibus constare, so geltend: die drei Personen bilden die Einheit Gottes nur nominell; im zusammenfassenden Begriff nur sind sie Ein Gott, denn nur in den drei Personen ist Gott wirklich, welche die Einheit constituiren. Sollte nun der Gottesbegriff, die Einheit selbst eine reale seyn, so wäre, da Gott durch die und in den drei Personen nur einer ist, die Person ein Theil ihrer selbst und der anderen. Die Sache ließe sich aber auch so vorstellen: wäre Gott der eine im realen Sinn, so müßten die drei Personen Theile desselben seyn; dann sind sie aber selbst nicht mehr Gott, denn Gott kann nur ein concret existirendes gegen anderes sich in sich abschließendes Wesen seyn. Wenn man nun aber, wie Ritter, sagt, es bleibe dabei unerklärt, wie Roscelin die wahren Dinge, die Einzelwesen für untheilbar erklären konnte, da er doch bei der blos sinnlichen Vorstellung des Einzeldinges nicht stehen bleiben konnte, so ist dagegen zu bemerken, daß diese Frage für ihn zunächst gar kein Interesse hatte, denn für ihn handelte es sich lediglich nur um den Begriff der Realität, ob diese im Allgemeinen oder im Einzelnen Concreten zu suchen sey, und sein Satz hat mit dem Atomismus eines Demokrit z. B. entfernt nichts zu schaffen (Horéau S. 183), so wenig dies, als er ein Sensualist war, der nur die sinnliche Wahrnehmung anerkennt, da er vielmehr die Bildung allgemeiner Begriffe so gut wie andere Empiristen zugeben konnte und zugab, wenn er sie auch anders faßte, als Anselm. Sagt er, daß die Wörter, d. h. die von uns gebildeten allgemeinen Begriffe getheilt werden können, so spricht er den logischen Operationen offenbar nicht alle und jede Berechtigung ab. Nennt man seinen Nominalismus „roh", so ist er dies wohl nicht viel mehr, als auch der Realismus eines Anselm noch roh war, d. h. beide stellen einen extrem ausgedrückten Gegensatz dar, dessen Vermittelung noch nicht vollzogen ist.

Was aber nun noch den Zusammenhang des Roscelin'schen Nominalismus mit seiner tritheistischen Häresie betrifft, so ist derselbe den Meisten eine evidente Thatsache, während Andere, wie Ritter a. a. O. S. 314 und das katholische Kirchenlexikon von Welte, Bd. IX. S. 395, denselben nur als wahrscheinlich oder sogar als ganz zweifelhaft hinstellen. Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß die zu Soissons verdammte Häresie Roscelin's nicht unmittelbar begründet erscheint durch den nominalistischen Grundsatz, sondern durch die besprochene christologische Schwierigkeit, daß ferner Anselm, wo er auf den Nominalismus Roscelin's hindeutet, nicht historisch sagt, daß Roscelin seine Häresie auf seinen Nominalismus gegründet habe, sondern von sich aus beides in's Verhältniß setzt, daß endlich auch Abälard nicht auf diesen Zusammenhang hinweist. Wenn man nun aber die Sache umkehren und es wenigstens für möglich erklären will, daß Roscelin, von seiner theologischen Argumentation ausgehend, „zur nominalistischen Denkweise überging, um mit der theologischen Anschauung die philosophische in Einklang zu setzen", so ist das gewiß nicht wahrscheinlich, da Roscelin vorzugsweise Dialectikus war und blieb und daher wohl auch von seiner Philosophie aus die theologischen Probleme erfaßte. Ganz unzulässig ist aber die Behauptung: seit der Veröffentlichung des Briefs Roscelin's an Abälard sey die gewöhnliche Ansicht vom Zusammenhang des Roscelin'schen Nominalismus mit seinem Tritheismus ganz zu verwerfen, weil

er diese nominalistische Begründung nicht hätte unterlassen können (Welte, Kirchenlexikon a. a. O. S. 396). Denn wie ist denkbar, daß Roscelin, nachdem er endlich Ruhe erlangt hatte, hier den Nominalismus zu Begründung seiner tritheistischen These offen anzuwenden gewagt hätte, da er sie ja damit wieder ganz auf die Spitze und sich selbst damit blosgestellt hätte? Er geht nicht einmal auf die Abälard'schen Vorwürfe über seine Pseudodialektik ein, weil er nicht an seine Philosophie erinnern will, und zwar wohl gerade darum, weil seine Häresie damit innerlich zusammenhing. Die Correspondenz zwischen beiden ist auch, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, ganz evident. War ihm das allgemeine Gemeinsame eine bloße Abstraktion vom Besonderen, nur etwas Logisches, vox, nomen, so konnte er sich Gott nur als Individuum existirend denken, eben darum auch die tres nicht als una res, als unus Deus in realistischem Sinne, sondern nur als tres res, als drei für sich bestehende Individuen, und die Einheit der drei nur logisch in der gleichen voluntas et potentia suchen. Wie sein Satz: rem partibus non constare, mit dem Tritheismus zusammenhing, ist oben gesagt worden. Wenn er nun aber für seine tritheistische Folgerung ausgesprochenermaßen nur an die christologische Schwierigkeit anknüpft, und den nominalistischen Hintergrund verschweigt, so wird dies wohl nur so zu erklären seyn, daß er im Bewußtseyn, eine theologische Neuerung auszusprechen, nicht seine Philosophie als den Grund davon erscheinen lassen und eben damit diese selbst und ihre Anwendung auf die Theologie in Mißkredit bringen wollte. Roscelin soll, wie Anselm de fide trin. 3. anführt, gesagt haben: pagani defendunt legem suam; Judaei defendunt fidem suam, erga et nos Christianam fidem defendere debemus. Damit spricht er zunächst nur aus, daß ihn ein apologetisches Interesse, das Bestreben, den Glauben durch richtige Deutung sicher zu stellen, zu seiner Behauptung geführt, er also keineswegs dem Glauben selbst nahetreten wolle. Aber die Worte lauten doch auch wie eine Apologie für die wissenschaftliche dialektische Erörterung des Glaubens überhaupt, wenn man nicht sagen will, für die relative Freiheit der denkenden Vernunft in der Auffassung, resp. Weiterbildung der kirchlichen Lehre. Wenigstens könnte die Art, wie Anselm eben im Streite gegen Roscelin den Standpunkt der fides praecedens intellectum vertheidigt gegen quidam, qui solent, cum ceperint quasi cornua confidentiae sibi scientiae producere, ohne daß sie die soliditas fidei zuvor haben, in altissimas fidei quaestiones assurgere, ebenso praepostere prius per intellectum volunt assurgere, und wie er überhaupt gegen den Uebermuth eines glaubenslosen Denkers polemisirt — dies könnte eben darauf hinweisen, daß Roscelin die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklicher in Anspruch nahm und nehmen wollte. Roscelin hätte somit im Gegensatz zu Anselm eine ähnliche Stellung eingenommen, wie vor ihm Berengar gegenüber von Lanfranc, und noch mehr nach ihm Abälard gegenüber von seinen kirchlichen Gegnern. Ueberdies steht ja der Nominalismus überhaupt fast immer im Zusammenhange mit einer rationelleren Tendenz. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten soll jedoch diese Ansicht nur als eine wahrscheinliche ausgesprochen seyn.

Wenn im Vorstehenden auf einen weniger bedeutend erscheinenden, darum aber doch keineswegs interesselosen Gegenstand etwas genauer eingegangen wurde, so mag dies auch mit dem Bestreben entschuldigt werden, einem Manne, der als theologischer, ja auch als philosophischer Häretiker ausgestoßen wurde, die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sein wenn auch parador erscheinender Scharfsinn immerhin verdient. **Landerer.**

Rose, die goldene (rosa aurea), heißt die vom Pabste geweihte, aus Gold bestehende Rose, welche als Geschenk vom römischen Stuhle solchen fürstlichen Personen zugestellt wurde, von denen er eine besondere Förderung seiner Interessen, Schutz und Schirm für die Kirche erhielt oder überhaupt zu erhalten hoffen konnte. Auch an Städte und Kirchen ist sie gegeben und von Jahrhundert zu Jahrhundert ist die Ceremonie ihrer Weihe immer feierlicher gestaltet worden. Zu derselben ist nur der vierte Fastensonntag, der Sonntag Lätare, bestimmt, der deshalb auch Rosensonntag (Dominica de rosa) heißt. Bei der Weihe ist der Pabst ganz weiß gekleidet und er vollzieht sie

entweder in der Camera Papagalli oder in einer Kapelle, deren Altar mit Rosen und Kränzen geschmückt ist. Vor dem Altare intonirt er das Adjutorium nostrum; das Weihgebet bezieht sich auf Christus, als auf die Blume des Feldes und die Lilie des Thales. Nach dem Gebete taucht der Pabst sie in Balsam, bestreut sie mit Moschusstaub (Balsam) und Weihrauch, besprengt sie mit Weihwasser, hebt sie hoch empor, um sie dem Volke zu zeigen, legt sie dann auf den Altar, hält die Messe und ertheilt schließlich der Versammlung den Segen. Als wesentliche Bestandtheile der Rose gelten Gold, Weihrauch und Balsam, wegen der dreifachen Substanz in Christo, nämlich der Gottheit, des Leibes und der Seele. Die Rose überhaupt soll durch ihre Farbe die Klarheit und Reinheit, durch ihren Geruch die Anmuth, durch den Geschmack die Sättigung bezeichnen, die Farbe erfreuen, der Geruch ergötzen, der Geschmack stärken. Diejenige Person, welcher persönlich die goldene Rose übergeben wird, empfängt sie aus den Händen des Pabstes mit den Worten: „Nimm hin diese geweihte Rose aus meiner Hand, der ich unwürdig Gottes Stelle auf Erden vertrete. Die zweifache Freude Jerusalems, der streitenden und triumphirenden Kirche, wird durch sie angedeutet, durch welche auch allen Christgläubigen offenbar wird die schönste Blume, welche die Freude und Krone aller Heiligen ist. Nimm sie hin, geliebtester Sohn, der du edel und reich an Tugend bist, damit du in Zukunft noch mehr durch unseren Herren Christus mit allen Tugenden reichlich geadelt werdest und der an den Wassern gepflanzten Rose gleichst, welche Gnade dir Gott verleihen möge, der da ist dreieinig und einig in Ewigkeit. Amen!" Wird die goldene Rose verschickt, dann überbringt sie ein Gesandter mit einem Begleitschreiben des Pabstes. Zu welcher Zeit die Weihe der goldenen Rose entstanden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln; gewöhnlich setzt man sie in das 11. Jahrhundert, in die Zeit Leo's IX. Pabst Alexander III. gab sie dem Könige Ludwig VIII. von Frankreich und dem Dogen von Venedig, Urban V. dem Könige Johann von Sicilien, Benedikt XIII. der Großherzogin Violanta Beatrix von Florenz, Eugen IV. dem Kaiser Siegmund, Nikolaus V. dem Kaiser Friedrich IV. und dem Könige Alfons von Portugal, Pius II. dem Könige Johann von Aragonien und seiner Geburtsstadt Siena, Leo X. dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen, Gregor XIII. dem Könige von Polen, Heinrich von Valois rc. Auch mehrere Herzöge von Mantua, Ferrara, Urbino und Gonzaga, in Deutschland einige Herzöge von Mecklenburg und Markgrafen von Brandenburg erhielten sie. Als Symbol freudiger Ereignisse ist ihre Verleihung bis auf unsere Zeit in der römischen Kirche beibehalten worden; Gregor XVI. weihte am 9. März 1834 eine goldene Rose und verehrte sie dem Capitel und der Kathedralkirche von St. Marko. **Neudecker.**

Rosenkranz, der (Rosarium), ist eine Schnur, durch eine Reihe größerer und kleinerer Perlen gezogen, deren man sich in der römischen Kirche bedient, um eine bestimmte Anzahl von Vaterunsern und Ave-Maria's zu beten, daher er auch häufig geradezu Paternoster genannt wird; im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die besondere Andacht, zu der der Rosenkranz gebraucht wird. Die Sitte, das Vaterunser mehrmals zu wiederholen, ist in dem Einsiedler- und Mönchsleben entstanden und wird schon früh erwähnt. Palladius, ein Schriftsteller zu Anfang des 5. Jahrhunderts, in seiner Mönchsgeschichte (*λαυσιακά* cap. 35) und Sozomenus in der Kirchengeschichte (VI, 29) erzählen, der Abt Paulus in der Wüste Pherme habe das Vaterunser 300mal hintereinander gebetet, und um nicht in der Zahl zu irren, habe er 300 Steinchen in seinem Schoß vorher abgezählt und nach jedem Gebete eins herausgeworfen. Auf dem im J. 816 gehaltenen Concilium Celichitense in England wurden die Gebete für die verstorbenen Bischöfe durch den 10. Canon in folgender Weise geordnet: Postea unusquisque Antistes et Abbas 600 psalmos et 120 Missas celebrare faciat et tres homines liberet et eorum cuilibet tres solidos distribuat: et singuli servorum Dei diem jejunent et triginta diebus canonicis horis expleto synaxeos et septem Beltidum Pater noster pro eo cantetur (Collect. Labb. VII, 1489). Das Wort Beltis aber soll

nach Heinr. Spelmann (bei du Cange, Gloss. med. et infim. Latin. s. v.) angelsächsischen Ursprungs seyn und einen Gürtel oder eine Schnur zum Abzählen der Gebete bedeuten. Das Ave Maria wurde zuerst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Gebetsformel verwandt, kam aber erst im 13. Jahrhundert recht in Schwung; nach Stephanus de Borbone [um 1225] (de sept. don. sp. scti in Echardi Scriptt. Praed. I, 189) wiederholten es andächtige Seelen 50=, 100=, sogar 1000mal; doch bestand es damals nur aus den Worten Luk. 1, 28.; die Worte: benedictus fructus ventris tui, entlehnt aus Luk. 1, 42., erscheinen zuerst, mit dem englischen Gruße verbunden, im Munde einer Gräfin Ada von Avesnes, die nach der Erzählung des Abtes Hermann von Tournai (d'Achery spicil. II, 905, geschrieben um 1130) täglich 20 englische Grüße stehend, 20 gebeugt, 20 knieend zu beten pflegte; der weitere Zusatz: Jesus Christus, Amen soll von Urban IV. (1261—1264), scheint aber, wie Binterim (Denkwürdigkeiten VII, 1, 123) richtig vermuthet, erst von Sixtus IV. (1471—1484) herzurühren. Die Schlußbitte endlich ist erst im 16. Jahrhundert allmählich entstanden und wird noch von dem Concile zu Besançon 1571 als ein zwar überflüssiger, aber frommer Gebrauch erwähnt (Conc. Germ. VIII, 44). Die erste Verbindung des Vaterunser mit dem Credo und dem englischen Gruße kommt dagegen schon in den statuta communia des Bischofs Odo von Paris 1196 vor (vgl. den Art. „Ave Maria"); die erste Erwähnung der Sitte, den Gruß 3mal 50mal zu wiederholen, findet sich bei Thomas Cantipratensis (bonum univers. de apib. lib. II. c. 29. art. 6 & 8).

Sind demnach die Elemente, aus denen sich die Rosenkranzandacht zusammensetzt, noch so jung, so kann von einem hohen Alterthume des Rosenkranzes keine Rede seyn; er ist erst im späteren Mittelalter entstanden. Die Meinung, daß derselbe von Benedikt von Nursia oder von Beda dem Ehrwürdigen erfunden worden sey, verdient keinen Glauben; die andere, daß er von Peter dem Einsiedler unter Urban II. oder von dem Dominikaner Alanus a Rupe eingeführt worden sey, ist eben so zweifelhaft, als die gewöhnliche Dominikanertradition, welche dem heiligen Dominikus das Verdienst beilegt, das kirchliche Leben damit bereichert zu haben. Selbst Lambertini gibt zu, daß kein gleichzeitiger Schriftsteller dies bestätige. Dagegen ergibt sich aus verbürgten Zeugnissen der sichere Schluß, daß der Rosenkranz zuerst von den Dominikanern gebraucht wurde. Gieseler führt aus Quetif's und Echard's Scriptt. Praedicator. I, 411 eine Stelle an, worin über den Dominikaner Nikolaus (um 1270) gesagt wird, er habe 4 Jahre hindurch persönlich das Paternoster getragen. Lambertini verweist auf den Grafen Humbert von der Dauphiné, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts seine weltliche Würde niederlegte und in den Dominikanerorden eintrat: auf seinem in Erz gegossenen Grabmal in der Ordenskirche zu Paris seyen mehrere Statuen von Dominikanern angebracht gewesen, welche den Rosenkranz in der Hand trugen. Nach der Meinung Neuerer soll der Rosenkranz durch die Kreuzzüge aus dem Orient nach dem Abendlande gekommen seyn, da auch die Braminen und Mahomedaner sich desselben bedienen; sein Ursprung wird dadurch allerdings nicht erklärt, denn die schon im 9. Jahrhundert erwähnten Belten der angelsächsischen Christen machen die selbstständige Entstehung im Occidente gewiß; dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß der Einfluß, den die morgenländische Sitte während der Kreuzzüge auf die Abendländer geübt hat, zur Verbreitung wesentlich beitrug, wenn auch die nähere Einrichtung nur aus der Einwirkung mittelalterlich=christlicher Ideen erklärt werden kann.

Es sind verschiedene Rosenkranzandachten zu unterscheiden, deren Schulting in seiner Bibl. Eccles. Tom. I. P. III. p. 205 im Ganzen zwanzig aufzählt; die bekanntesten sind folgende.

1) Der vollständige oder Dominikaner=Rosenkranz besteht aus 15 Dekaden (Zehnten oder Gesetzen) kleiner Marienperlen, welche durch 15 größere Paternosterperlen getrennt sind. Die Betenden sprechen demnach nach je einem Vaterunser 10 englische Grüße; die Gesammtzahl der letzteren beträgt mithin 150; man nennt

daher diesen Rosenkranz auch Marienpsalter (Psalterium Mariae, was indessen auch eine Umdichtung sämmtlicher 150 Psalmen in ebenso viele Mariengebete bezeichnen kann, worüber man meinen Art. „Maria, Mutter des Herrn“ Bd. IX. S. 87 nachsehe).

2) Der gewöhnliche Rosenkranz (Rosarium) umfaßt nur 5 Dekaden Marienperlen und 5 Paternosterperlen, also im Ganzen 55 Perlen; dreimal wiederholt bildet er den Marienpsalter.

3) Der mittlere Rosenkranz besteht aus 63 Marien- und 7 Paternosterperlen, um die 63 Lebensjahre anzudeuten, welche die gewöhnliche Sage der Jungfrau beilegt. Da indessen die Franziskaner, denen ihre besondere Verehrung für die Mutter Gottes wahrscheinlich eine außerordentliche Erleuchtung verdient hat, das von ihr erreichte Alter auf 72 Jahre berechnen, so beten diese bei derselben Andacht 72 englische Grüße.

4) Der kleine Rosenkranz, auch Dreißiger genannt, umfaßt zur Erinnerung an die 33 Lebensjahre Christi 3 Dekaden Marienperlen, durch 3 Paternosterperlen unterbrochen, im Ganzen 33 Perlen.

5) Der sogenannte englische Rosenkranz (Rosarium angelicum) hat ebenso viel Perlen, wie der vorige, unterscheidet sich aber dadurch, daß bei jeder Dekade der Marienperlen nur zu der ersten der englische Gruß gesprochen wird, zu den 9 folgenden aber das Sanktus (Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis! Benedictus, qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis!) mit der kleinen Doxologie (Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto!).

4) Die Krone (Capellaria, corona) besteht aus 33 Paternoster zum Gedächtniß der 33 Lebensjahre Christi und nur 5 Ave Maria zur Feier der 5 Wunden desselben. (Von dem Camaldulenser Eremiten Peregrin erzählen die Acta Sanctorum Tom. I. Junii 372: Hic coronam dominicam instituit ad commemorationem annorum vitae Domini, triginta tres orationes dominicas et pro commemoratione quinque vulnerum ejus quinque salutationes angelicas persolvendas continentem.) In neuerer Zeit nennt man Krone auch eine Andacht aus 12 englischen Grüßen und 3 Vaterunsern (vgl. Binterim a. a. O. 105).

7) Das Officium Laicorum kann nur mit Unrecht unter die Rosenkranzandachten gerechnet werden, da es nur aus Vaterunsern besteht und somit der wesentlichste Bestandtheil jener, der englische Gruß, darin fehlt. Der Name mag aus dem Franziskanerorden stammen, da in der von dem Stifter für die Laienbrüder und -Schwestern entworfenen Regel diesen in den kanonischen Stunden an der Stelle der den Klerikern obliegenden Gebete eine bestimmte Anzahl Paternoster vorgeschrieben ist.

Der Name Rosarium oder Rosenkranz wird von katholischen Schriftstellern auf verschiedene Weise erklärt. Die Einen leiten ihn von Rosa mystica, einem kirchlichen Prädikate der Maria, ab, zu deren Verherrlichung er vorzugsweise bestimmt ist; Andere von der heiligen Rosalie, einer angeblichen Verwandtin Karl's des Großen und Einsiedlerin, die auf alten Abbildungen theils mit der Gebetsschnur in der Hand dargestellt wird, theils mit einer aus Gold und Rosen gewundenen Krone, welche ihr Christus nach ihrer Assumption aufsetzt; wieder Andere von den Rosen, die nach der Legende treuen Verehrern der Jungfrau und dieses Grußes aus dem Munde erblüht seyen und welche diese ihnen zum Himmelkranze gewunden wieder um das Haupt gelegt haben soll. Diese Hinweisungen erklären, abgesehen von dem mehr als zweifelhaften Karakter der Erzählungen, den Namen ebenso wenig, als die unsichere Vermuthung, daß die ersten Rosenkränze aus Perlen von Rosenholz bestanden hätten. Mir scheint es dem Geiste der mystischen Frömmigkeit im Mittelalter weit entsprechender, daß man die Andacht selbst mit einem Rosengarten (denn dies heißt eigentlich das Wort Rosarium, und zwar hier in keinem andern Sinne, als wenn Gebetbücher derselben Zeit Hortulus animae ꝛc. genannt werden) verglichen habe, dessen Blüthen, die einzelnen Gebete, sich zur Ehre der heiligen Jungfrau entfalten, daher Rosarium B. M. V.; damit hängt auch der

Name Rosenkranz (latein. Corona, ital. Capellina, entsprechend dem mittelhochdeutschen Schapël, Kranz) zusammen, der eine aus Rosen, d. h. aus Gebetsformeln, gewundene Ehrenkrone für die Hochgebenedeite bezeichnet; das ist zuletzt auch der Faden, welcher sich durch alle jene Sagen hindurchzieht, nach welchen den frommen Mariadienern Rosen aus dem Munde erblühen, die ebensowohl der Jungfrau als ihnen selbst zum verherrlichenden Kranze sich zusammenschlingen.

Vor Beginn des Rosenkranzgebetes schlägt der Betende ein Kreuz, erfaßt das an der Mitte der Schnur herabhängende kleine Kreuz, spricht so das apostolische Glaubensbekenntniß und betet ein Vaterunser mit drei englischen Grüßen. Dieser Einleitung entspricht der gleiche Schluß. Beide fassen die verschiedenen Formen der Rosenkranzandacht ein. Mit dem gewöhnlichen Dominikanerrosenkranz oder Marienpsalter verbindet sich die Betrachtung der sogen. Geheimnisse, nach welchen man auch den Rosenkranz in den freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen unterscheidet. Der freudenreiche Rosenkranz umfaßt folgende fünf Geheimnisse: 1) den du, o Jungfrau, vom heiligen Geist empfangen; 2) den du, o Jungfrau, zur Elisabeth getragen; 3) den du, o Jungfrau, geboren; 4) den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert; 5) den du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast. Der schmerzhafte Rosenkranz zergliedert sich in folgende: 1) der für uns in dem Garten Blut geschwitzt hat; 2) der für uns ist gegeißelt; 3) der für uns ist mit Dornen gekrönt worden; 4) der für uns das schwere Kreuz getragen hat; 5) der für uns ist gekreuzigt worden. Der glorreiche Rosenkranz steigt durch folgende Stufen an; 1) der von den Todten auferstanden; 2) der gen Himmel gefahren ist; 3) der uns den heiligen Geist gesandt; 4) der dich in den Himmel aufgenommen; 5) der dich gekrönt hat. (Siehe den Art. „Rosenkranz" in Welte und Wetzer's kathol. Kirchenlexikon.) Jedes dieser 15 Geheimnisse wird eine Dekade hindurch den Worten: Jesus Christus im Ave Maria angehängt, somit 10mal wiederholt; so verknüpfen sich die Freuden, Schmerzen und Seligkeiten der Maria mit wesentlichen Thatsachen der Erlösung zu einer Gebetsandacht, welche alle Skalen des Gefühls in aufsteigender Linie zu durchlaufen bestimmt scheint. Mit dem gewöhnlichen Rosenkranz wird nur eine Gattung dieser Geheimnisse verbunden, deren Wahl sich nach dem Karakter der kirchlichen Zeit bestimmt, wodurch die Rosenkranzandacht in eine gewisse Beziehung zum Kirchenjahr tritt. Wenn katholische Schriftsteller auf das Sinnige, die Mannichfaltigkeit und den Reichthum dieser Andacht hinweisen, wenn sie namentlich hervorheben, daß in der Wiederholung sich gerade die Wärme des Gebetes ausspreche und daß dadurch der Gebetseifer und die Andachtsgluth nur feuriger entzündet werde, so darf man nicht vergessen, daß die Praxis durchweg den entgegengesetzten Eindruck macht: wer je in katholischen Ländern die Mundfertigkeit und Aeußerlichkeit beobachtet hat, womit der Rosenkranz sowohl in Kirchen als Häusern im einförmig näselnden Tone abgeleiert wird, der begreift, daß in dieser sogenannten Andacht nur der gedankenloseste Gebetsmechanismus, der nicht in die Erhöhung der frommen Stimmung, sondern in das äußerliche kirchliche Werk das Wesen der Andacht setzt, zu seiner Vollendung gekommen ist.

Der Dominikaner Jakob Sprenger, der später als Großinquisitor (haereticae pravitatis inquisitor) in Deutschland besonders dem Hexenwesen gründlich nachspürte und sich als Mitverfasser des im J. 1489 erschienenen Hexenhammers (malleus maleficarum) in diesem Fache auch literarisch berühmt gemacht hat, stiftete im J. 1475 die erste Rosenkranzbruderschaft (Confraternitas de Rosario B. M. V.) in der Dominikanerkirche zu Köln, wie Leo X. in einer Bulle vom J. 1520 sagt, um dieser Stadt Befreiung von den Kriegsunruhen zu erflehen, welche sie damals bedrängten. Sixtus IV. privilegirte die Bruderschaft im J. 1478 mit einem Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen und forderte zur Verbreitung derselben an andern Orten unter Männern und Frauen auf; schon 1481 entstand ein solcher Verein zu Schleswig. Innocenz VIII. bewilligte der Confraternität 1483 eine indulgentia plenaria semel in vita et semel in articulo mortis (nach Alt versprach er auch Allen, die den Rosenkranz fleißig beten

würden, einen Ablaß von 360,000 Jahren); da aber jene Bewilligung nur mündlich geschehen war, so bestätigte sie Leo X. in der oben erwähnten Bulle vom J. 1520, welche zugleich die apokryphische Mittheilung gibt, daß die Rosenkranzbruderschaft schon von dem heiligen Dominikus gestiftet, aber später durch die Sorglosigkeit der Ordensglieder in Vergessenheit gekommen sey; dem widerspricht aber, daß die Bulle Sixtus' IV. von dem Verein als einem neu gestifteten, nicht als einem nur neu belebten ältern Institut spricht.

Einen neuen Aufschwung erhielten diese Bruderschaften durch die Türkenkriege. Als am 7. Okt. 1571 (es war der erste Sonntag im Oktober) Juan d'Austria bei Lepanto über die Türken einen glänzenden Seesieg erfocht und ihre Flotte fast aufrieb, schrieb man diesen Erfolg der christlichen Waffen der Fürbitte zu, welche die jungfräuliche Gottesmutter auf die Gebete der Confraternität eingelegt habe, und Pius V. ordnete an, daß jährlich der heiligen Maria de Victoria an diesem Tage für den gegen den Erbfeind der Christenheit geleisteten Beistand eine feierliche Commemoration veranstaltet werde. Gregor XIII. verlegte durch Bulle vom 1. April 1573 die Feier auf den ersten Sonntag im Oktober und gab ihr den Namen Festum Rosarii B. M. V., doch beschränkte er die Begehung auf diejenigen Kirchen, in denen sich eine Kapelle oder ein Altar zur Ehre des Rosenkranzes befinde. Auf Verwendung der Königin Maria Anna von Spanien bewilligte Clemens X. durch Breve vom 26. Septbr. 1671, daß das Rosenkranzfest in ganz Spanien und seinen Colonien mit Officium und Messe auch in den Kirchen gefeiert werde, in welchen sich keine Kapelle oder Altar zu Ehren des Rosenkranzes befinde. Diese Bewilligung wurde durch die Congregatio Rituum in den folgenden Jahren auf verschiedene Diöcesen und Städte inner- und außerhalb Italiens ausgedehnt. Unter Innocenz XII. beantragte sie sogar im Namen Kaiser Leopold's die Erhebung des Rosenkranzfestes zum allgemeinen Kirchenfeste, aber da dieser Pabst durch den Tod überrascht worden war, noch ehe er das Dekret approbiren konnte, so ruhte unter seinem Nachfolger Clemens XI. (seit 1700) die Sache lange, bis der Sieg des kaiserlichen Heeres bei Temeswar und die Aufhebung der von den Türken unternommenen Belagerung von Corfu — jener war am 5. Aug. 1715, am Tage Mariae ad nives, diese 10 Tage später auf Mariä Himmelfahrt (15. Aug.) erfolgt — so deutliche Fingerzeige von dem mächtigen Walten der Himmelskaiserin und von der Wirksamkeit ihrer Fürbitte gaben, daß Clemens durch Bulle vom 3. Okt. 1716 die Feier des Rosenkranzfestes in der ganzen Christenheit befahl, und zwar, damit die Herzen der Gläubigen gegen die glorreiche Jungfrau feuriger entzündet und das Andenken an die vom Himmel verliehene Gnade niemals ausgelöscht werde. Das Fest scheint nicht ohne Zusammenhang, vielleicht sogar die Nachahmung einer sinnverwandten Feier, die in der griechischen Kirche am 1. Oktober unter dem Namen Mariä Schutz begangen wird. Doch ist der Rosenkranz selbst der griechischen Kirche unbekannt, nur in den griechischen Klöstern soll sein Gebrauch, wie Alt wenigstens behauptet, vorkommen.

Die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft übernehmen die Pflicht, den Rosenkranz täglich ein- oder mehreremal zu beten; dagegen haben sich in neuerer Zeit Vereine von 15 Personen gebildet, welche nach dem Grundsatz der Arbeitsassociation die 15 Gesetze des vollständigen Rosenkranzes so unter sich vertheilen, daß jede täglich nur eine Dekade betet (kathol. Kirchenlexikon IX, 399), und diese Bruderschaft nennt sich wunderbar genug — den lebendigen Rosenkranz.

Man vgl.: Mabillon, Act. SS. Ord. Bened. Saec. V. Praef. p. LXXVI sq. Benedicti XIV olim Prosperi de Lambertinis de festis B. M. V. cap. XII de festo Rosarii; Eusebii Amort. de orig. progress. valore ac fructu indulgentiarum I, p. 170 sq.; Binterim a. a. O. VII, 1. S. 98—136; Gieseler, K.-G. II, 2. S. 348. Anm. K. S. 467. Anm. K. II, 4. S. 297. Anm. K.; Alt, das Kirchenjahr des christlichen Morgen- u. Abendlandes (Berl. 1860), S. 72 u. 73.

Georg Eduard Steitz.

Rosenkreutzer. Im J. 1614 erschien zu Cassel eine anonyme Schrift unter dem Titel: Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreuzes". In dieser Schrift wird von einer geheimen Gesellschaft Nachricht gegeben, die ein gewisser Christian Rosenkreutz vor 200 Jahren gestiftet haben sollte. Der Stifter soll, im J. 1388 aus einem edlen Geschlechte geboren, noch in blühender Jugend mit einem Freunde aus einem Kloster, in welchem er lebte, nach dem heiligen Grabe gezogen seyn; in Cypern sey der eine Freund gestorben, der überlebende aber habe sich, von dem Ruf der großen Weisheit und Naturkenntniß der Araber angezogen, nach Damaskus begeben, sey dort in die Geheimnisse der Physik und Mathematik eingeweiht worden, nach dreijährigem Aufenthalt daselbst über Aegypten nach Fez gereist, habe hier bedeutende Fortschritte in der Magie gemacht und sey zur Erkenntniß gelangt, daß, gleichwie in jedem Kerne ein guter ganzer Baum, also die ganze große Welt in einem kleinen Menschen sey. In Spanien, wo er zuerst seine neugewonnene Weisheit habe mittheilen wollen, habe man dieselbe verschmäht und er habe nun sein liebes deutsches Vaterland zum Bewahrer seiner Schätze erwählt, sich hier eine schöne Wohnung erbaut und aus dem Kloster, aus dem er ausgegangen, drei vertraute Freunde zu einer Brüderschaft des Rosenkreuzes erwählt, um mit diesen die längst gewünschte Reformation der Welt zu beginnen, und habe dazu später noch vier weitere Mitglieder beigezogen. Diese seyen nun, nachdem sie vom Meister unterrichtet worden, in alle Welt ausgegangen, um für ihre Zwecke zu wirken, und haben alle Jahre bei einer Zusammenkunft von ihren Erfolgen berichtet. Ihre Ordensregeln seyen folgende gewesen: 1) Die Mitglieder sollen sich hauptsächlich der unentgeltlichen Heilung der Kranken widmen. 2) Keiner soll ein besonderes Ordenskleid tragen, sondern sich nach Landesgebrauch richten. 3) Jeder Bruder soll sich an einem bestimmten Tage des Jahres in der Wohnung des Meisters, dem Hause Scti Spiritus einfinden oder die Ursache seines Wegbleibens melden. 4) Jeder soll sich bei Lebzeiten nach einem tauglichen Nachfolger umsehen. 5) Die Buchstaben R. C. sollen ihr Siegel, ihre Losung und ihr Karakter seyn. 6) Die Bruderschaft soll 100 Jahre lang ein Geheimniß bleiben. Die Brüder seyen im Besitz der höchsten Wissenschaft und bei makellosem Lebenswandel frei von Krankheit und Schmerz, jedoch auch wie Andere der irdischen Auflösung unterworfen; aber sie machen es sich zum Grundsatz, ihren Tod und ihre Grabstätte vor einander zu verbergen; ihre Nachfolger wissen daher nichts von ihren Vorgängern als ihre Namen. Rosenkreutz selbst sey in einem Alter von 106 Jahren gestorben, und es seyen nun in dem Haus Spiritus sancti andere Meister gewählt worden. Nachdem die Gesellschaft 120 Jahre gedauert habe, sey bei einer baulichen Veränderung an dem Ordenshaus eine verborgene Thür mit der Ueberschrift: „Post CXX annos patebo" gefunden worden und hinter derselben ein Grabgewölbe, das von oben herab durch ein künstliches Licht hell erleuchtet war. In der Mitte habe anstatt eines Grabsteines ein runder Altar gestanden, mit einer kleinen Platte von Messing mit der Inschrift: A. C. R. C. universi compendium vivus mihi sepulcrum feci.

Um den ersten Rand herum seyen die Worte zu lesen gewesen: Jesus mihi omnia; in der Mitte vier Figuren im Cirkel mit der Umschrift: „Nequaquam vacuum. Legis jugum. Libertas Evangelii. Dei gloria intacta."

Das Gewölbe sey in Quadrate und Triangel abgetheilt, auf denen himmlische und irdische Dinge beschrieben und abgebildet waren, daneben Behältnisse mit allerhand geheimnißvollen Geräthschaften und den Büchern der Brüderschaft. Unter dem Altar habe sich, von einer messingenen Platte bedeckt, der noch unverweste Leib des Stifters gefunden, der in seiner Hand ein mit Gold beschriebenes Pergamentbuch gehalten, worin die Offenbarungen und Mysterien des Ordens verzeichnet stunden.

Dieser Bericht von dem merkwürdigen Erfund schließt nun mit einer Aufforderung an die Gelehrten Europa's, sie möchten die in der Fama (welche in fünf Sprachen ausgesandt werde) mitgetheilten Künste auf das Genaueste prüfen und ihre Bedenken schriftlich

ergänzenden Schriften bei ihrer Herausgabe gehabt haben soll, so sehen die Einen darin eine bloß satyrische Mystifikation, während Andere es sich nicht nehmen lassen wollen, es habe der ernstliche Versuch dahinter gesteckt, wirklich eine geheime Gesellschaft zur Verbesserung der Welt und insbesondere der Theologie und Kirche zu gründen, eine Meinung, welche im vorigen Jahrhundert besonders Fr. Nicolai vertrat, der in dem Rosenkreuzorden eine Art Freimaurergesellschaft sah. Herder dagegen suchte den Beweis zu führen, daß die Rosenkreuzergeschichte eine bloße Satyre auf die Geheimnißkrämerei und Alchymisterei jener Zeit gewesen sey. Auf diese Seite tritt auch der Biograph Andreä's, W. Hoßbach, und der neueste Kritiker in dieser Sache, G. E. Guhrauer.

Ein Verzeichniß der älteren Rosenkreuzerliteratur gibt: Missiv an die hocherleuchtete Brüderschaft des Ordens des goldenen und Rosenkreuzes, nebst einem vollständigen historisch-kritischen Verzeichniß von 200 Rosenkreuzerschriften vom Jahre 1614 bis 1783. Leipzig 1783. Chr. v. Murr, über den wahren Ursprung der Rosenkreuzer u. s. w. Sulzbach 1803.

Vgl. noch: Gottfr. Arnold, unpartheiische Kirchen- u. Ketzerhistorie. Frankfurt a. M. 1729 (neue Aufl. Schaffhausen 1742). Thl. II. Kap. 18 u. Suppl. S. 947. — Joh. Gottfr. Herder, historische Zweifel über Fr. Nicolai's Buch von den Beschuldigungen, welche den Tempelherren gemacht worden, von ihren Geheimnissen und der Entstehung der Freimaurergesellschaft 1782, im deutschen Merkur vom J. 1782. Sämmtliche Werke zur Philosophie und Geschichte Bd. 15. Zur Literatur und Kunst Bd. 20. Joh. Valentin Andreä. — J. G. Buhle, über den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Freimaurer und Rosenkreuzer. Gött. 1804. — Fr. Nicolai, einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Freimaurer. Berlin u. Stettin 1806. — W. Hoßbach, Joh. Val. Andreä und sein Zeitalter. Berlin 1819. — G. E. Guhrauer, kritische Bemerkungen über den Verfasser und den ursprünglichen Sinn und Zweck der Fama Fraternitatis des Ordens des Rosenkreutzes in Niedner's Zeitschrift für hist. Theologie. Jahrg. 1852. S. 298—315.

Klüpfel.

Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl, ein bedeutender Orientalist, der sich um die Kenntniß der Sprachen, Literatur und Sitten der Semiten und somit um das Verständniß des Alten Testaments ein großes Verdienst erworben hat, war der Sohn des nicht unberühmten Theologen Johann Georg Rosenmüller (s. d. folg. Art.), der damals, als dieser sein ältester Sohn zur Welt kam, Pfarrer in Heßberg bei Hildburghausen war. Er wurde am 10. Dezbr. 1768 geboren, ging als Kind mit seinem Vater nach Königsberg in Franken und dann nach Erlangen. Hier widmete er sich bereits mit großem Ernste gelehrten Studien, die er von 1783 bis 1785 auf dem Pädagogium in Gießen fortsetzte. Mit seinem Vater nach Leipzig übergesiedelt, hatte er die Lebenssphäre gefunden, die er nicht wieder verlassen hat. Er gehörte der Universität Leipzig zuerst als Student und seit 1792 als Docent an, erhielt 1796 eine außerordentliche Professur der arabischen Sprache, die er mit einer Rede de sano philologiae orientalis, praesertim arabicae, usu in codicis hebraei interpretatione antrat, und bekleidete von 1813 bis zu seinem Tode am 17. Sept. 1835 das Amt eines ordentlichen Professors der orientalischen Sprachen in Leipzig. Sein äußeres Leben verlief in der größten Stille, Ordnung und Gleichmäßigkeit; auf dem Katheder und in lebhaftem persönlichem Verkehre wirksam zu seyn, war nicht seine Gabe: desto bedeutender war seine literarische Thätigkeit im Studirzimmer und sein Einfluß auf die vielen Einzelnen, die für Arbeiten in seinem Fache seine Hülfe, seinen Rath, seine Leitung sich erbaten. Schlicht, bescheiden und hülfreich als Mensch, ernst, nüchtern, scharfsinnig und vielbewandert als Forscher, arbeitsam, gewandt und fruchtbar als Schriftsteller hat er sich Achtung und Liebe, Ansehn und Ruhm in weiten Kreisen erworben. Er nimmt eine wichtige Stelle in der Geschichte der orientalischen Literatur unter den evangelischen Theologen ein. Er förderte das Studium der arabischen Sprache („Institutiones ad

fundam. linguae Arab., Lips. 1818, Analecta Arabica", Lips. 1824—1827, 3 tom.), vermittelte den Theologen den Gebrauch der damals täglich sich mehrenden Aufschlüsse über die Zustände des Orientes überhaupt („Das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes", Leipzig 1816—1820, 6 Bde.) und bestrebte sich, die sprachliche und sachliche Erklärung des Alten Testaments auf die Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu bringen. Hierher gehören vorzüglich seine Scholia in Vetus Testamentum (16 Thle., Leipzig 1788—1817), dasselbe Buch im Auszuge (5 Thle., Leipzig 1828—1835), sein Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese (4 Thle., Göttingen 1797—1800) und das Handbuch der biblischen Alterthumskunde (4 Thle., Leipz. 1823—1831). Das sind aber nur die hervorragendsten Schriften des Mannes, der von seinem 18 Lebensjahre an bis zu seinem Tode im 67. Jahre literarisch thätig war und dessen Werke ziemlich vollständig im Neuen Nekrolog der Deutschen (13. Jahrg. 2 Thle. S. 766—769), wo auch seine Biographie zu finden ist, aufgezählt sind.

Albrecht Vogel.

Rosenmüller, Johann Georg, verdient ein bleibendes Andenken als einer der frömmsten Vertreter der rationalen Richtung in Theologie und kirchlichem Leben. Das akademische Lehramt gab ihm Veranlassung zur Förderung der Exegese, Hermeneutik und praktischen Theologie in Vorträgen und Schriften. Hierher gehören Scholia in novum testamentum (6 Bände, 6. Auflage, Leipzig 1815—1831), Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana (5 Bände, Leipzig 1795—1814), Pastoralanweisung, Anleitung für angehende Geistliche, Beiträge zur Homiletik. Als Pfarrer und Superintendent wirkte er in Predigten, in ascetischen Schriften und in pädagogischen und kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen für christliches Denken und Leben außerhalb der hergebrachten Formen der Kanzelberedsamkeit, der Liturgie, des Unterrichtes. Es sind von Rosenmüller viel Predigten gedruckt worden, in denen er als Muster edler Popularität verehrt wurde, und viele Andachtsbücher herausgekommen, die bis in die neueste Zeit sehr beliebt waren und noch jetzt Leser genug finden, z. B. Morgen- und Abendandachten, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion auf alle Tage des Jahres, Auserlesenes Beicht- und Communionbuch, Christliches Lehrbuch für die Jugend. Rosenmüller arbeitete an der Abschaffung des Exorcismus und des Wandelglöckchens beim heiligen Abendmahle, an der Einführung der allgemeinen Beichte und der öffentlichen Confirmation, an der Modernisirung des Gesangbuches. Er machte sich um das Schulwesen durch Umgestaltung alter und Gründung neuer Schulen verdient. Man erstaunt vor seiner rastlosen literarischen (fast 100 Schriften sind von ihm ausgegangen) und praktischen Thätigkeit, die nicht wegen ihrer Originalität (er war im Gegentheil nichts mehr als ein Kind seiner Zeit), sondern wegen ihrer Absicht und Wirksamkeit Anspruch auf unsere Achtung hat. Er war geboren am 18. Dez. 1736 in Ummerstädt im Hilburghausischen, wo sein Vater Tuchmacher, später Schulmeister war. Seine ungewöhnlichen Anlagen fanden bald Unterstützung, so daß es ihm möglich war, von 1751 an eine gelehrte Schule in Nürnberg und von 1757 an die Universität Altdorf zu besuchen. Nach Beendigung seiner Studien brachte er mehrere Jahre als Lehrer in Familien und in Schulen an verschiedenen Orten zu. In Koburg fing er an zu schriftstellern. Seine Predigten fanden Beifall und brachten ihm die Pfarrämter zu Hildburghausen (1767), Heßberg (1768) und Königsberg in Franken (1772) ein. Von da wurde er 1775 als Professor der Theologie nach Erlangen berufen. Hier hatte er sich schon einen sehr großen Namen erworben, als er 1783 die Stelle des ersten Professors der Theologie und Pädagogarchen in Gießen annahm. Es gelang nicht leicht, schon 1785 seinen neuen Landesherrn zu seiner Entlassung zu bewegen. Er folgte nämlich einem Rufe nach Leipzig, wo er als Professor der Theologie, Pastor an der Thomaskirche und Superintendent 30 Jahre lang thätig gewesen ist. Daß er in dieser Zeit und unter dem Einflusse seiner Collegen Morus, Dathe,

Beck, Keil u. A. dem Rationalismus nicht fremd blieb, wird Jeder begreiflich finden. Daß er unter diesen Verhältnissen und in diesen Formen der Theologie und dem kirchlichen Leben der Protestanten in hohem Grade förderlich war und auf das Kirchen- und Schulwesen Leipzigs nicht ohne großen Segen einwirkte, dafür gebührt ihm ehrendes Gedächtniß. Er starb, mit allen Titeln und Ehrenämtern eines Seniors der theologischen Fakultät Leipzigs geschmückt, am 14. März 1815. — Vgl. Dr. J. G. Rosenmüller's Leben und Wirken von J. Chr. Dolz. Leipz. 1816. Albrecht Vogel.

Rosweyd, Heribert, ein belgischer Jesuit, geboren am 22. Januar 1569 zu Utrecht, hat sich vor Allem durch seine schriftstellerische Thätigkeit bekannt gemacht, die sich vornehmlich auf die Biographie von Heiligen der römischen Kirche, mit geflissentlicher und unkritischer Hervorhebung ihrer angeblichen Wunder, auf kirchengeschichtliche Darstellungen, Empfehlungen des Klosterlebens und Widerlegung antirömischer Ansichten erstreckte. Schon von Jugend auf hatte er für die Lebensbeschreibungen der Heiligen ein großes Interesse gewonnen. Kaum 20 Jahre alt, trat er in den Jesuitenorden ein (1589). In Douay studirte er bei den Jesuiten Philosophie und Theologie, darauf lehrte er selbst beide Disciplinen dort, dann auch in Antwerpen, gab aber später sein Lehramt auf, widmete sich allein der Schriftstellerei und durchforschte viele Bibliotheken Belgiens. Im J. 1600 legte er die vier Ordensgelübde ab und am 5. Okt. 1629 starb er in Antwerpen, 60 Jahre alt. Von seinen vielen Schriften, von denen Alegambe ein vollständiges Verzeichniß gibt, nennen wir folgende, die in Antwerpen erschienen: Fasti Sanctorum cum Actis Praesidialibus Sanctorum Taraci, Probi et Andronici, 1607; De fide haereticis servanda ex Decreto Concilii Constantiensis, 1610; Notationes in vetus Martyrologium Romanum, 1613; Joannis Moschi Pratum spirituale, 1615; Vitae Patrum, 1615 (mehrfach übersetzt); Vindiciae Kempenses, pro Thoma de Kempis, 1617; Joannes Buschius De origine Coenobii et Capituli Windesheimensis, 1621; Eucherius Lugdunensis De contemptu mundi et laude Erenii, 1621; Paulini Episc. Nolani Opera notis illustrata, 1622. In belgischer Sprache ließ er zu Antwerpen erscheinen: Vitae Sanctorum und Sylva Eremitarum Aegypti ac Palaestinae, 1619; Historia Ecclesiastica a Christo ad Urbanum VIII. und Historia Ecclesiae Belgicae, 1623; Vitae Sanctarum Virginum, quae in seculo vixerunt, addito Tractatu de statu Virginitatis, 1626. — S. Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu a Philippo Alegambe (Antw. 1643), p. 178 sq. Neudecker.

Roswitha, Nonne. Um das wegen seiner Rohheit viel geschmähte 10. Jahrhundert, wenigstens für Deutschland, in einem etwas anderen Lichte erscheinen zu lassen, darf man nur an Hrotsuitha erinnern, die eben, weil sie Weib und Nonne ist, einen ganz unverwerflichen Beweis für die Bildungshöhe dieser Zeit gibt. Sie war aus einem alten adeligen Geschlechte und lebte im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts im Kloster Gandersheim (Braunschweig, am Harz). Ihre Geburt fällt in die Zeit Otto's I. nach Sachsen. In dem von Herzog Liudolf dem Stammherrn des sächsischen Hauses gegründeten Kloster war Gerberga die Tochter Herzogs Heinrich von Bayern und der Judith 959—1001 Aebtissin. Den Umgang und Unterricht dieser Prinzessin hat Hrotsuitha genossen. Diese war es auch, welche sie (nebst Otto II.) anregte, ihr Lobgedicht auf Otto I. zu schreiben.

Sie hat viele Gedichte auf Heilige verfaßt, in gereimten sogen. leoninischen Hexametern, so zuerst auf die Geschichte der heil. Jungfrau, ferner über die ascensio Domini, den heil. Gangolf, die passio J. Pelagii Cordubensis, den Theophilus vicedominus, den Proterius, die Passion des heil. Dionysius und der heil. Agnes. Bekannt sind besonders ihre christlichen Komödien nach dem Muster des Terenz, in Prosa. Ihre Absicht war, die schlüpfrigen Schauspiele dieses Dichters, welche ihr durch ihren Wohllaut viele Leser anzulocken schienen, zu verdrängen. Sie hat sich aber selbst nicht ganz frei von Zweideutigkeit gehalten. Es sind sechs Dramen, in welchen der Sieg der himmlischen Liebe über die fleischliche, des christlichen Märtyrerthums über die heidnische

Leidenschaft gefeiert wird. Das Gedicht über Otto ist wie die Heiligengedichte in leoninischen Versen. Wahrscheinlich im Sommer 965 wurde sie von dem 10jährigen Otto II. dazu bestimmt, der sich damals länger in Sachsen aufhielt. Ende Januar oder im Februar 968 wurde das Buch fertig: Carmen de gestis Oddonis I. imperatoris. Es sollte bis zu seiner römischen Krönung gehen (962), ist aber nur verstümmelt auf uns gekommen, fast die Hälfte fehlt, nämlich der Verlauf der Jahre 953—962. Die Verfasserin stützt sich darin nicht auf geschriebene Quellen, sondern bloß auf mündliche Nachrichten, die sie vom Erzbischof Wilhelm von Mainz, dem Sohne Otto's I., von ihrer Aebtissin Gerberga, der Tochter Herzogs Heinrich von Bayern und Nichte Otto's I., und von anderen wohlunterrichteten Personen hatte. Zwei Fragmente beziehen sich noch auf einzelne Begebenheiten der Jahre 957 und 962 und berühren nur summarisch die Geschichte bis zum Schluß des Jahres 967, d. h. bis zur Kaiserkrönung Otto's II. Die Widmung oder Einleitung an Gerberga ist in Prosa, an Otto I. und Otto II. in Versen. Es war für die Nonne keine leichte Arbeit, und sie spricht dies auch offen an Gerberga aus. Sie war dem öffentlichen Leben ferne gestanden, zur Blüthezeit Otto's I. entweder noch Kind oder doch ohne viel politisches Interesse. Zudem arbeitet sie nur nach Hörensagen und auf Berichte Anderer hin. Diese Anderen sind ferner eben diejenigen für die sie arbeitet, Glieder des kaiserlichen Hauses. Aus der Art ihrer Quellen nun erklärt sich zwar, daß sie eine besondere Bekanntschaft mit den Verhältnissen dieser Familie hatte, daher Otto's Vermählung mit Edith recht ausführlich erzählt wird, die Leiden, welche die Kaiserin Adelheid von Berengar in Italien erduldet hatte, ebenso fleißig ausgemalt sind; und Mehreres erfährt man bloß aus ihr, wie die Zeit, in welcher Herzog Heinrich die Judith heirathete und die so zu sagen authentische Geschichte der Befreiung der Adelheid. Allein in ihren Verhältnissen war sie doch der Aufgabe nicht gewachsen, ein unbefangenes historisches Werk von tieferer Bedeutung zu liefern. Sie sagt nicht Alles was sie weiß, besonders Punkte aus den Familienstreitigkeiten Otto's, und läßt Manches absichtlich im Dunkeln, ihrer Bestimmung nach dürfte die Schrift bloß Angenehmes enthalten. Die Empörung Heinrich's, des Vaters der Aebtissin, war natürlich für die Erzählerin ein zarter Punkt, seine Gefangennehmung wird sehr verschönert, die Empörungen werden allein dem Frankenherzog Eberhard zugeschrieben, er hat den Prinzen eben überredet nach der Krone zu trachten, und die letzte Verschwörung ist bloß ein dolus veteris hostis und einiger bösen Menschen, welche Heinrich seinem Bruder vorgezogen haben, des Herzogs Reue und Aussöhnung wird schön dargestellt. Ueberhaupt enthält das Gedicht schöne Schilderungen, und nicht gerade schmeichlerisch, weit poetischer als Ermoldus Nigellus in der karolingischen Zeit, in der Form sich dem lateinischen Epos anschließend, besonders dem Virgil, jedoch in ziemlich freier Weise; die Sprache gehört zu der bessern in jener Zeit. Und so ist es nicht zu verwundern, daß sie trotz aller Bescheidenheit in der Vorrede zu den Komödien sich selbst nennen kann clamor validus Gandersheimensis. Bald darauf hat sie auch die Geschichte dieses Klosters selbst besungen: Carmen de primordiis coenobii Gandersheimensis, von der Gründung bis 919, unter den ersten Aebtissinnen, den Töchtern Liudolf's und Oda's. Sie stützt sich dabei auf Schriften, die man im Kloster hatte; eine vita Hathumodae, Urkunden des Gründers Liudolf, Ludwigs' des Jüngern und Arnulf's, und auf die Erzählungen älterer Leute. Sie selbst, viel jünger als die berichteten Thatsachen, sagt, daß sie keine von den durch sie verherrlichten Männern oder Frauen gekannt habe. Indem sie sich aber nicht beschränkt auf ihr Kloster, sondern auch die Familiengeschichte des sächsischen Hauses mit hereingezogen hat, ist ihr Werk auch für die allgemeine deutsche Geschichte von einiger Bedeutung geworden.

Erste Ausgabe von Conrad Celtes, Nürnberg 1501, Fol. Die beiden historischen Gedichte nebst vita Hrothsuita's selbst gibt Pertz, Mon. Germ. hist. Scriptt. T. IV, 306—335. Neuester Zeit Gesammtausgabe von Dr. Barack am germanischen Museum, 1857. Vgl. Gfrörer, Kirchengesch. III, 3, 1357. Contzen, Ge-

schichtschreiber d. sächs. Kaiserzeit, Regensburg Pustet, später Augsburg Kollmann, 1837, S. 109 ff. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 742.

Julius Weizsäcker.

Rota romana, s. Curie, römische.

Rothad, Bischof von Soissons, s. Hinkmar, Erzbischof von Rheims.

Rothmann, s. Münster, Wiedertäufer in.

Rousseau, Jean Baptiste. Der genannte französische Dichter aus dem sogenannten goldenen Zeitalter der französischen Literatur (den man natürlich nicht mit einem neueren deutschen Dichter des gleichen Namens verwechseln kann) ist hier nicht unter dem allgemeinen literar-historischen Gesichtspunkt aufzuführen, sondern nur zunächst als ein kirchenhistorisches Phänomen zur Signatur des Zeitalters Ludwig's XIV., sodann insbesondere als ein der Geschichte der religiösen Poesie angehöriger Hymnolog. In ersterer Beziehung ist Rousseau ein bedeutendes Beispiel jenes schlimmen Dualismus, welcher den Hof des Königs und sein Zeitalter karakterisirte, und in ihm selber seinen tonangebenden Repräsentanten hatte, jenes Widerspruchs zwischen einem pomphaften religiösen Pathos und einer eben so pomphaften, höfisch raffinirten welttrunkenen und unsittlichen Geistesbildung. Rousseau, geboren am 6. April 1670 zu Paris, war der Sohn eines Schuhmachers, der ihm in der Schule der Jesuiten eine seinem Talent entsprechende Bildung geben ließ, und den das glänzend ausgebildete Talent zum Dank dafür mißachtet haben soll, weil er sich seiner schämte. Er wußte sich den Großen durch seinen Witz, sein Geschick für gesellschaftliche Zerstreuungen und seine beißenden und schlüpfrigen Epigramme zu empfehlen, um aber mehr als einmal wieder sein Verhältniß zu ihnen durch die Zügellosigkeit seiner Feder zu verderben. So legte er den Grund zu einem abenteuerlichen Geschick, worin er ebenso wie mit seinem Stolz, der Pracht seiner Rede und den Widersprüchen seines Lebens ein Schattenriß seines später auftretenden, berühmteren Namensverwandten Jean Jacques geworden ist. Wir sehen ihn zuerst in dem Glanze seines Talents auf den Stufen der Gesellschaft emporsteigen. Als Page des französischen Gesandten Bonrepeau geht er mit nach Dänemark; dann als Sekretär des Marschalls Tallard mit nach London; hierauf erhält er eine amtliche Stellung im Finanzfach in Paris, die ihm Zeit läßt für seine poetischen Arbeiten. Daraus erwuchs ihm sein Unglück; er wurde 1712 auf die Anklage hin, daß er der Verfasser einer Reihe ehrenrühriger und skandalöser Verse oder Couplets sey, durch welche sich mehrere Personen compromittirt fanden, für immer verbannt. Die Schuld dieser Autorschaft ist nicht sicher erwiesen; er selber hat sich bis gegen sein Ende dagegen verwahrt. Seine Unschuld steht aber eben so wenig fest, da er einen Zeugen erkauft haben soll, um die Schuld auf einen Dritten, den Geometer Saurin zu werfen, da man in seiner Meisterschaft und Neigung für das satyrische und lascive Epigramm einen Anhaltspunkt für den Verdacht fand, und da sich ein ähnlicher Anstoß in seinem Leben später wiederholte. Der Verbannte ging nach der Schweiz, wo der französische Gesandte, Graf Deluc, sich seiner annahm; durch seine Empfehlung wurde er ein Schützling des Prinzen Eugen, in dessen Geleite er nach Wien kam. In Wien wiederholt sich sein Pariser Geschick nach drei Jahren. Als Theilhaber an satyrischen Versen auf die Concubine seines Wohlthäters Eugen mußte er Wien verlassen. Hierauf lebte er in Brüssel. Zwar wirkten seine Pariser Freunde und Gönner jetzt bei dem Herzog von Orleans, als Regenten von Frankreich, eine Zurückberufung aus; da er aber vergebens auf die Cassation seines Urtheils drang, unterblieb seine Rückkehr. Dieser Zug zeugt jedenfalls von einem klaren Begriff von Ehre und von Karakterkraft. Für längere Zeit nahm er nun seinen Aufenthalt in England, pilgerte noch einmal wieder incognito nach Paris, sonnte sich noch einmal zu Brüssel in der Gunst eines Großen, des Herzogs von Aremberg, und starb dann zu Genette bei Brüssel 1741 (17. März). Merkwürdigerweise hat sich der Wechsel des glänzenden Aufsteigens und tiefen Fallens auch in der Geschichte seines literarischen Rufes noch einmal wiederholt. Lange Zeit hindurch ist er als ein begeisterter Psalm-

dichter und als der erste Lyriker der französischen Nation gefeiert worden. Seitdem aber besonders die romantische Schule eine Umbildung des Geschmacks herbeigeführt, ist das Urtheil der literarischen Kritik über seine Bedeutung sehr ungünstig geworden. Villemain in seinem Cours de Litterature française äußert sich in folgender Weise über ihn: „Il avait tenté le theâtre sans succès. Ses comédies, correctes mais froides, sans gaieté et, ce qui surprend, même sans malignité, le Capricieux, le Flatteur, les Aïeux chimériques étaient tombées, ou à peu près, ses opéras de même. L'ode lui restait, négligée depuis Malherbe, et malencontreusement essayée par Boileau. Il s'en saisit par calcul, imita David, Pindare, Horace, et se commanda l'inspiration lyrique dans un temps, ou toute poésie semblait décliner et faiblir". Sainte-Beuve nennt ihn sogar: „le moins lyrique de tous les hommes à la moins lyrique de toutes les époques". Vinet würdigt seine Verdienste nach der formalen Seite entschieden: „Mais, dépourvu d'entrailles etc. Rousseau est un rhéteur parmi les poëtes. Aehnlich äußert sich Demogeot in seiner Geschichte der französischen Literatur S. 497. Noch einmal hat Villemain sich über den Dichter geäußert in seinen Essais sur le génie de Pindare et sur la Poésie lyrique etc. S. 536. Das Urtheil ist gleichlautend mit dem früheren im „Cours de Literature". Villemain spricht dem Dichter nicht nur das Feuer des Genie's, sondern auch des Glaubens ab, noch in Wien habe er für einen Freidenker gegolten. Er sey stark genug verhaßt gewesen, um als ein Verläumdeter erscheinen zu können, zu sehr später gelobt worden, weil man ihn dem Voltaire (als einen religiösen Dichter von Bedeutung) habe entgegenstellen wollen, und dann niedergestiegen zu diesem Mittelmaß von Ruf, welches weiterhin weder Enthusiasmus noch Angriffe erwecke. Auch die dévotion seiner letzten Jahre hat Villemain früher schon als zweifelhaft bezeichnet, da sie von den Aeußerungen einer trüben egoistischen Verbitterung über die Mißgeschicke seines Lebens begleitet sey, und mehr seine Rache zu seyn scheine als sein Trost. Merkwürdig ist es, daß er auch mit diesem verbitterten Ausgang an den späteren Rousseau erinnert. Wie viel Unrecht aber ihm widerfahren seyn mag, wie unbillig auch jetzt mitunter seine Verdienste um die Weiterbildung der französischen lyrischen Poesie vielleicht beurtheilt werden mögen, dies kann hier nicht weiter erörtert werden. Der Widerspruch zwischen seinem religiösen Dichten und sittlichen Leben liegt klar vor, und läßt ihn als ein ächtes Kind des Zeitalters Ludwig's XIV. erscheinen.

Was seine literarischen Arbeiten betrifft, so haben wir nur noch auf den hymnologischen Theil derselben, seine Psalmen einen Blick zu werfen. Wir finden an der Spitze seiner Oden 14 Psalmen der heil. Schrift durch freie poetische Reproduktion in Oden verwandelt; die 15. Ode ist eine Bearbeitung des Gebetes des Hiskias, Jes. 38. Seine Behandlungsweise hält die Mitte zwischen der bloßen Versifikation und der Paraphrase. Man kann ihm übrigens doch nicht vorwerfen, daß er sich diesem Gegenstande zugewendet habe, bloß um prachtvolle Geistesreden in pomphaften Versen wiederzugeben. Er hat jedenfalls, wie die Auswahl zeigt, eine Vermittelung der Texte mit seinen Anschauungen und Motiven gesucht. So behandelt die erste Ode den 14. Psalm unter der Ueberschrift: Charactere de l'homme juste. In der zweiten Ode ist ihm die Verherrlichung Gottes durch die Natur nach Psalm 19. (Ueberschrift 18 nach der Vulg.) offenbar die Hauptsache. Den 48. Psalm hat er bearbeitet: sur l'aveuglement des hommes du siècle, den 71. zur Darstellung der Ideen de la véritable grandeur des rois. In seinem Vorwort spricht sich denn auch eine unverkennbare Bewunderung der Schönheiten der Psalmen aus. Er findet freilich in ihnen nach dem Verweilen bei ihrer menschlichen Seite vorzugsweise nur le véritable champ du sublime et du pathetique, obwohl er auch das Göttliche in ihnen rühmt. Man darf aber auch in dieser Zeitperiode und in dieser Region den aufgeschlossenen Sinn für das messianische theokratische Geistesleben und die tiefen Erkenntnißblicke in den Psalmen nicht suchen. Es war schon etwas, daß Rousseau, worin er freilich schon Vorgänger hatte, anfing, die menschliche Schönheit und Erhabenheit der Schrift auf einem ihrer leuchtendsten Punkte zu wür-

digen und zu preisen: „den Reichthum der Bilder, die Mannichfaltigkeit der Figuren, die Erhabenheit des Ausdrucks, die Fülle großer Thatsachen in einem großen Styl ausgesprochen". Später haben Herder und Klopstock, allerdings mit reinerem und tieferem Sinne, dieselbe Aufgabe, die Schrift nach ihrer menschlichen Seite zu würdigen und in ihrer Herrlichkeit darzustellen, weiter geführt, und dies ist ein Segen gewesen, wovon die edleren Gemüther in den Tagen des herrschenden Unglaubens sich mit genährt haben, und der auch eine tiefere Erkenntniß des christologisch bestimmten gottmenschlichen Karakterzugs der heil. Schrift mit vermittelt hat. Auf dieser Linie liegt denn auch das Verdienst des Jean Baptiste, wofür ihm die Hymnologie und mittelbar auch die Apologetik zum Dank verpflichtet ist. Als Beispiel seiner Dichtungsweise setzen wir wenigstens den Schlußvers seiner ersten Ode hierher:

Qui marchera dans cette voie,
Comblé d'un éternel bonheur,
Un jour, des élus du Seigneur
Partagera la sainte joie;
Et les frémissements de l'enfer irrité
Ne pourront faire obstacle à sa félicité.

Die erste Sammlung der Arbeiten Jean Baptiste's erschien, von ihm selber besorgt, zu Solothurn 1712; die vollständigste Ausgabe in 5 Bdn. zu Paris 1820. Lange.

Rousseau, Jean Jacques. Bei der Beurtheilung dieses glänzenden Geistes, der neben Montesquieu, Büffon und Voltaire zu dem Viergestirn der größten literarischen Genien des 18. Jahrhunderts in Frankreich gezählt wird, der mit Voltaire sich in die Herrschaft über die fast unbegränzte Republik der französischen Geistesbildung in seiner Zeit theilte, und der im Gegensatz gegen Voltaire's schleichende, weltförmige, die bestehende Ordnung der Dinge untergrabende Spottsucht einen offenen weltverachtenden Radikalismus des begeisterten Herzens predigte, verlangt es die Billigkeit, daß man vor Allem den Ausgangspunkt im Auge behält, von welchem aus er das geworden ist, was er ward, und den Stufengang nicht übersieht, auf welchem sich ein armer, ungebildeter und verbildeter landstreichender Schreiberjunge in stetem Bildungsdrang und Streben allmählich in einen die Herzen seiner Zeitgenossen bewegenden, die Geister berauschenden und die Fundamente des alten Europa erschütternden Schriftsteller verwandelt hat. Freilich gewahren wir keinen Bildungsproceß, worin der Geist und besonders der Karakter sich aus dem Trüben und Rohen mit entschiedenem Erfolg emporgerungen hätte zu einem hohen, klaren, geläuterten Standpunkt. Nur der Styl Rousseau's erreicht seine klassische Vollendung, obwohl auch noch betheiligt an seiner Selbstüberhebung und Ungründlichkeit durch Züge des Pomps und der Sophistik; seine Geistesanschauung wird der Lichtblicke des Genius nicht mächtig, die ihm zu Theil geworden sind, sondern verkehrt sie mehr oder minder in Irrlichter; noch weniger aber wird der Karakter Rousseau's seiner selbst recht mächtig, und der Widerspruch zwischen seinem Geistesberuf und seiner Wahrnehmung desselben hat sich entfaltet in den mannichfachsten schreienden Widersprüchen zwischen seiner Lehre und seinem Leben, denen eine doppelte Reihe von minder grellen Widersprüchen in seiner Lehre allein für sich betrachtet, wie in seinem Leben selbst zur Seite geht. Ein Prediger gegen die Cultur und Literatur, der nicht aus dem Zauberkreise der falschen Cultur seiner Zeit in Paris heraus kann, und mit den fruchtbarsten Schriftstellern wetteifert; ein Prophet der politischen Freiheit und Gleichheit, der im Verkehr mit der Welt argwöhnisch ist wie ein Despot und für sein verzärteltes Ich die größten Privilegien verlangt; ein Lustspieldichter, der gegen das Theater eifert; ein Dichter der geistig bedingten Liebe und ihrer Macht, der sich frei zu einem liebeleeren Concubinatsverhältniß erniedrigt; ein Pädagog, der sich zum Reformator der Erziehung in seiner Zeit aufwirft, und seine fünf Kinder herzlos in das Findelhaus verstößt; ein Lehrer des Religionszwangs in seinem Zukunftsstaat, der sich in die politischen Anstöße gegen seine Religionsmeinungen nicht finden kann; ein büßender Bekenner endlich, der seine Verirrungen erzählt, um sich mit einem blendenden Schimmer

„pharisäischer" Gerechtigkeit zu bekleiden und zu rechtfertigen: das sind die namhaftesten Widersprüche eines meteorartig aufleuchtenden und verschwindenden Schriftstellerlebens, welches die Vorsehung Gottes, ihm selber kaum recht bewußt, zu einem lange nachwirkenden Organ seiner Gerichte wie seiner Mahnungen und Winke gemacht hat, weil er ein Gemüth hatte, in welchem sich die neuesten und kühnsten Ideen der Zeit wie in einem Brennpunkte sammelten, einen Geist, der sie am consequentesten systematisirte, und einen Mund, der sie am unverholensten mit stolzer Zuversicht und Begeisterung aussprach. Sein Lebensgang behält zwar den Karakterzug des Ruhelosen und Unstäten, selbst Abenteuerlichen durchweg; doch sind auch seine einzelnen Perioden durch karakteristische Merkmale unterschieden. 1) Die Periode des jugendlichen Abenteurers; von seinem Geburtstag am 28. Juni 1712 bis zu seiner Wanderung nach Paris 1741. Rousseau's Mutter stirbt bei seiner Geburt und hinterläßt ihn der Erziehung eines Vaters, der als Uhrmacher in Genf in seinem Berufe tüchtig ist, in seinem Leben unbesonnen. Die Mutter, eine gebildete Frau, hat ihm als Erbe einen zweideutigen Schatz in Büchern hinterlassen; schon der siebenjährige Knabe verschlingt Romane, und sein Vater liest mit ihm. Im neunten Jahre liest der junge Republikaner den Plutarch und begeistert sich für die Helden der Freiheit. Außerdem beginnt er das Studium der Musik. Sein Vater entschließt sich jetzt wegen eines Ehrenhandels Genf zu verlassen. Der Sohn, erst von seinem Oheim bei einem Geistlichen in Bossey untergebracht, dann von dem Oheim aufgenommen, beginnt später sein Berufsstudium bei einem Anwalt als Schreiber, dann bei einem Kupferstecher als Lehrling. Der Lehrling schwelgt nebenbei in den Büchern einer Leihbibliothek wie in der schönen Natur der Genfer Fluren. Schon jetzt verstrickt er sich in die Schwärmerei für die Natur, wodurch er später zum Naturpropheten für seine Zeit geworden ist. Mehr als einmal kommt der träumerische Spaziergänger, der in Feld und Wald Zeit und Stunde vergessen hat, zu spät nach Hause. Er wird von seinem Lehrherrn mißhandelt, und entrinnt. Zunächst flüchtet er sich in die Arme der Genfer Natur; die Noth aber treibt ihn aus den grünen Fluren weiter und er nimmt seine Zuflucht zu dem katholischen Geistlichen von Confignon, eine Meile von Genf. Ohne es zu ahnen ist der junge Märtyrer der Ungebundenheit in's Netz der Knechtschaft gelaufen. Der Pfarrer, ein eifriger Bekehrer, schickt ihn nach Annecy zu einer jüngst katholisch gewordenen Proselytin von zweideutigem Karakter, Frau von Warens. Mit dem Beistand ihrer Geistlichen überredet sie ihn, nach Turin in ein Kloster zu gehen, wo er, 16 Jahre alt, katholisch wird. Man hatte ihn weit genug, und überließ ihn nun seinem Schicksal. Er mußte sich also als Diener bei einer vornehmen Dame sein Brod erwerben. In dieser Lage machte er sich eines gröberen sittlichen Vergehens schuldig. Hat er sich in seinen Confessionen über frühere Obstdiebstähle leichtsinnig geäußert, so möchten wir doch auch nicht die düstere Weise, womit Augustin in seinen Confessionen seinen knabenhaften Birnendiebstahl beurtheilt (als pure Lust am Bösen selbst) für das ideell Richtige halten. Eben so schlimm als der Diebstahl eines seidenen Bandes, dessen er sich in dem Hause der alten Dame schuldig machte, war sein Versuch, ein unschuldiges Mädchen in den Verdacht des Diebstahls zu bringen; abgesehen davon, daß das Objekt von Anderen als erheblicher bezeichnet worden ist. Das nagende Gefühl dieser Schuld hat ihn entschieden mit zu seinen „Confessionen" veranlaßt. Gleichwohl wechselte Rousseau den Dienst bei der Alten mit einem Dienst bei dem Grafen von Gouvon, der ihn zugleich als Eleve behandelte. Kaum war er so wieder im Zuge, als er in die Schlingen eines zweiten Abenteurers gerieth, eines Landsmanns von Genf, der ihm das Arbeiten verleidete. Er wurde entlassen und nahm wieder seine Zuflucht zu der Frau v. Warens. Diesmal brachte ihr Wohlwollen ihn in einem Priesterseminar unter. Er that aber nichts, außer dem, daß er die musikalischen Studien wieder aufnahm. Darauf ging er mit einem Musiklehrer, dem der Dienst an der Pfarrkirche des Orts ebenfalls verleidet war, nach Lyon auf neue Abenteuer. Beiden ging das Geld aus; Rousseau wollte wieder zu seiner „Maman" Warens in Annecy seine Zuflucht nehmen; sie war aber abwesend, und

er suchte sich jetzt in Lausanne und Neuenburg seinen Unterhalt als Musiklehrer. In Neuenburg gerieth er beinahe in das Netz der griechischen Kirche; ein griechischer Mönch, der sich unter dem Namen eines Archimandriten von Jerusalem umhertrieb und collektirte, nahm ihn als Dollmetscher auf seine Züge mit. In solcher Weise erzogen, sollte Rousseau, in Solothurn von seinem Griechen befreit, mit einem Sprunge der Erzieher eines jungen Schweizers in Paris werden, wodurch es veranlaßt wurde, daß er zum ersten Male Paris sah. Noch einmal nahm er von hier seine Zuflucht zur Frau von Warens, die jetzt in Chambery wohnte und später auf ein Landgut aux Charmettes zog. Nachdem sich Rousseau neuerdings als Schreiber und als Musiklehrer wieder versucht hatte, ließ ihn Frau von Warens auf ihrem Gute ein idyllisches Landleben führen; aber aus der Maman wurde jetzt seine Verführerin, doch mußte er ihren Besitz mit dem Diener des Hauses theilen. Unterdeß hatte jedoch sein Bildungstrieb nie gerastet. Schon in Annecy hatte er den englischen Spektator, Puffendorf, St. Evremond, die Henriade, Bayle u. A. gelesen, und die religiösen Unterhaltungen mit dem Savoyarden Abbé Gaime in Turin hatten Keime in ihm niedergelegt, aus denen er später „das Glaubensbekenntniß eines savoyischen Vikars" machte. Dazu kam nun jetzt das Studium der Mathematik und des Lateinischen; die Bekanntschaft mit Locke, Leibnitz, Mallebranche, des Cartes u. A., endlich die ersten Versuche in Lustspielen und Opern. Die Zerrüttung seiner Gesundheit führte ihn 1737 nach Montpellier. Bei der Heimkehr fand er seine Stelle bei der Mama durch einen anderen Galan ersetzt. Zum zweiten Male geht er nach Lyon, um hier als Hauslehrer zu leben, und von hier zum zweiten Male nach Paris. 2. Periode: Die Berufsprojekte und die Anfänge seiner schriftstellerischen Laufbahn. Von 1741—1749. Mit einem neuen System der Notenschrift wollte er zuerst in Paris sein Glück machen. Das schlug fehl. Er überlegte jetzt, ob er als reisender Deklamator oder als Schachspieler auftreten sollte; indessen zog er die Schriftstellerei vor; doch auch der Erfolg seiner Oper: les Muses Galantes, schien ihn abzuschrecken. Als Privatsekretär begleitete er nun 1743 den Grafen Montaigu nach Venedig; bald aber entzweite er sich mit ihm und war nach 18 Monaten wieder in Paris, wo ihn der Generalpächter Francueil und dessen Schwiegermutter nicht nur als Sekretär beschäftigten, sondern auch für ihre literarische Arbeiten benutzten. Im J. 1745 knüpfte er eine Verbindung mit Therese Le Vasseur, einem Schenkmädchen aus Orleans, einem ungebildeten und sehr beschränkten Frauenzimmer an, die nie die 12 Monatsnamen behalten, oder verschiedene Ziffern und Münzsorten gehörig unterscheiden konnte. Er nahm auch ihre Mutter wie ihren kranken Vater mit auf und machte sie später, doch nach vielen Jahren erst zu seiner anerkannten Gattin. Seltsame Thatsache, daß die drei größten Naturpropheten des vorigen Jahrhunderts, die eben auch die Natur der sittlichen Liebe oder des bräutlichen Verhältnisses besser kennen konnten als viele andere, Rousseau, Hamann und Goethe auf den Wegen eigener Wahl im reiferen Alter noch sich in eine so tiefstehende, ungleiche Verbindung verstricken konnten, Rousseau am unwürdigsten, ohne Liebe! 3. Periode: Der Auftritt des Orakels der Zeit und der Aufgang seines Ruhms. Von 1749—1762. Die Akademie zu Dijon stellte im J. 1749 die Preisfrage: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs. Diese Preisfrage kam wie zufällig in die Hände Rousseau's, und erregte in ihm einen Gedankensturm, den er selbst als eine Art von Inspiration betrachtet zu haben scheint. Rousseau bildete die gestellte Frage nach seiner Auffassung des Gegenstandes um in die Frage: Le progrès des sciences et des arts a-t-il contribué a corrompre ou à épurer les moeurs? Damit war seine paradoxe Ausführung schon angekündigt; er trat mit der Lehre auf, durch die Wissenschaften und Künste sey der Karakter der Menschen verschlechtert worden, die Sitten verdorben. Die Akademie krönte seine Preisschrift, nicht aus Uebereinstimmung mit ihren Ideen, sondern in der Anerkennung ihrer Bedeutung und der Bedeutung ihres Verfassers, der seine Paradoxie in einer so glänzenden Darstellungsweise durchgeführt hatte, daß er als Prosaist fortan seinen Platz neben Voltaire einnahm, den er zwar im

blendenden Witz nicht erreichte, aber durch die begeisterte Kraft seiner Rede verdunkelte. Die grundfalsche Voraussetzung, von welcher der Schriftsteller ausging, und an welche er mit sophistischer Dialektik und leidenschaftlicher Rhetorik das mächtige Gewebe seiner Consequenzen knüpfte, was alle Geister verstricken mußte, welche nicht bis auf die faule Grundlage des falschen Princips zurückgingen, war die grundverkehrte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Menschengeist und der Natur. Nicht der Menschengeist sollte durch die Verwirklichung seiner Bestimmung die Natur erlösen, veredeln, in ihrer Identität darstellen, sondern umgekehrt die Natur den Menschen. Darin lag die zweite Voraussetzung, daß die sinnliche Natürlichkeit des Menschen, seine körperliche Gesundheit oder vielmehr Robustheit, seine äußere Bedürfnißlosigkeit oder vielmehr sein äußerliches Behagen, und im Zusammenhang damit seine geistige Kindesunschuld oder vielmehr seine Naivetät als das Ideal seines Lebens zu betrachten sey. Zu beachten ist jedoch, daß Rousseau bei den verschiedenen Theorien, die er aus seiner Naturschwärmerei macht, durchweg unterscheidet zwischen dem Zustande, wie er eigentlich seyn sollte, und zwischen der Anwendung seiner Naturprophetieen auf die Lage der Dinge, wie sie nun einmal (er hat sich nicht klar gemacht, ob fataler oder fatalistischer Weise) sind. In der Vertheidigung seiner Abhandlung antwortete er seinen Gegnern, nicht die Wissenschaft als solche, nur ihre Mißbräuche habe er bekämpfen wollen, er habe sie nur zurückführen wollen aus den Verirrungen ihrer Eitelkeit in's praktische Leben. Daran scheint so viel wahr zu seyn, daß er in sich selber über die Fragen grundverworren war, und über die Widersprüche zwischen seinen verschiedenen aperçus nicht hinaus konnte. Sowohl die Idee der Schrift aber wie ihre große Wirkung erklärt sich, abgesehen von der Thatsache, daß sich der französische Geist mehr als einmal durch eine ungeheuere Etourderie hat perplex machen lassen, aus den Zuständen und Stimmungen der Zeit. Die Bildung der Zeit steckte in der Unnatur bis über die Ohren. Ueber die Unnatur der Scholastik hatte sich die Unnatur der humanistischen Büchergelehrsamkeit geworfen, über diese wieder die Unnatur der skeptischen, herzlosen Weltcultur des Geistes und des Witzes, die von dem Hofe Ludwig's XIV. ausgegangen war. Diese Cultur sah Rousseau in Paris in ihrer ganzen Verdorbenheit, und das Heimweh aus der Gesellschaft nach der ländlichen Natur, aus dem Raffinement nach der Einfalt, aus der Intrigue nach der Idylle, aus dem Zauberkreise des fulgurirenden Witzes nach dem Wunderlande des pulsirenden Herzens, des ursprünglichen Gemüths ging durch die Zeit. Aufgeregt aber wurde dieses Heimweh damals durch die Seereisen und idealisirenden Berichte und Vorstellungen von dem glückseligen naiven Zustande der Naturvölker. Schon war der Robinson erschienen; ebenso Thomson's Jahreszeiten, und ungefähr gleichzeitig mit Rousseau's Discours erschienen Geßner's Idyllen. Nachdem man im 16. und 17. Jahrhundert den Geist der Natur besser kennen gelernt hatte in ihren Gesetzen, fing man im 18. Jahrhundert an, ihre schöne Seele und ihren herrlichen Leib zu bewundern, das Leben der Natur mit Bewußtheit zu empfinden, mit einer Bewußtheit des Gefühls, welche bald in Sentimentalität, in Schönseligkeit und Empfindungsgerechtigkeit ausartete, und allmählich das Gefühlsleben in allen Beziehungen aufregte und trübte. Die Natur schien als zweite Offenbarung in ihre Rechte einzutreten; Viele fingen an, das Naturevangelium zu predigen; Rousseau aber wurde sein hervorragendster Prophet. Zu dem Heimweh der Zeit kam jetzt sein persönliches Heimweh; er sehnte sich aus den Pariser Salons nach den herrlichen Genfer Fluren und in die Einsamkeit des savoyschen Gebirges zurück. Wie ein verlorenes Paradies leuchtete sein Heimathland vor seinem Geiste auf; die Landschaften, das Volksleben, jene einfache große Welt, die er als landstreichender romantischer Taugenichts (s. Hettner, die franz. Literatur im 18. Jahrh. S. 477) nur zu wohl kennen gelernt hatte. — Die erste praktische Anwendung, welche Rousseau von seiner neuen Berühmtheit machte, bestand darin, daß er jetzt seine Nahrung im Notenabschreiben suchte, weil ihm das Amt eines Kassirers, das ihm Francueil übertragen hatte, widerwärtig war. Er spekulirte richtig, daß ein Abschreiber von seinem

Ruf nie Mangel an Beschäftigung haben würde. Man machte sich bei ihm zu thun, um ihn zu sehen, und ließ in der Hand seiner Therese Geschenke zurück, so daß St. Marc Girardin dies ganze Etablissement eine unwürdige Komödie genannt hat. Nach der auch vom Hofe mit Gunst aufgenommenen Oper: le devin du village, beantwortete Rousseau 1753 eine zweite Preisfrage der Akademie von Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle. Wahrscheinlich wollte die Akademie mit der Stellung dieser Frage das letzte Wort Rousseau's, den sie aber diesmal nicht krönte, heraus haben. In seiner ersten Abhandlung über die Verderblichkeit der Bildung hatte Rousseau als eine der gefährlichsten Wirkungen derselben bezeichnet, daß sie durch ihre ausschließliche Bevorzugung des Talents und durch die damit zusammenhängende Erniedrigung der Tugend die unselige Ungleichheit unter den Menschen eingeführt und befördert habe. In seiner Entgegnung gegen die Streitschrift des Königs Stanislaus ging er noch weiter und nannte die Ungleichheit die Wurzel aller Uebel; aus der Ungleichheit sey der Reichthum entsprungen, aus dem Reichthum Luxus und Müssiggang, aus Luxus und Müßiggang Kunst und Wissenschaft. Darum war von Anbeginn ausgesprochen, daß in den Augen des Verfassers die gesellschaftliche Ungleichheit eine bloß willkürliche und darum unrechtmäßige sey" (Hettner). Diesem Gedanken gab Rousseau nun seine Gestaltung in dem Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Die falsche Voraussetzung, von welcher Rousseau in dieser Abhandlung ausgeht, ist die aus seiner Naturschwärmerei hervorgehende Vorstellung von der abstrakten ausschließlichen Natürlichkeit der menschlichen Gesellschaft, welche daher auch der Natur gegenüber sich unselbstständig verhalten muß, d. h. sich dieselbe nicht eigenthümlich theilen und aneignen kann. Es ist nicht richtig, daß Rousseau eine vollkommen abstrakte Gleichheit der Menschen wie der Thiere lehrt. Er erkennt die natürlichen Ungleichheiten des Alters, der Gesundheit, der Körperkraft, der Qualitäten des Geistes und der Seele an, und wenn auch der Mensch sich von dem Verstand der Thiere nur durch einen höheren Grad seines Verstandes unterscheiden soll, so doch specifisch durch seinen freien Willen, die Geistigkeit seiner Seele und seine Vervollkommnungsfähigkeit. Zu dem ersten Widerspruch aber, der einen thierischen Verstand mit einem menschlichen Willen verknüpft, kommt der zweite, welcher den wilden Zustand des doch entwickelungsfähigen Menschen glückselig preist, und den ersten Akt des freien Menschen, wodurch die persönliche Ungleichheit zur socialen wird, als Verbrechen stempelt. „Der Erste, welcher ein Stück Land umzäunte und sich zu sagen vermaß, dies Land gehört mir, und Leute fand, welche einfältig genug waren, dies zu glauben, war der wahre Gründer der menschlichen Gesellschaft". Offenbar hat Rousseau hier das Eigenthum nur als einen egoistischen Raub an der Gesammtheit begriffen, von einem moralisch geforderten wie bedingten Eigenthum hatte er keine genügende Vorstellung. Interessant ist es, wie Rousseau durch die richtige Wahrnehmung, daß die Ueberarbeitung des Kopfes eine Stockung des Unterleibs und der Gesundheit zur Folge hat („plenus venter etc."), dazu kommt, fast zu behaupten, ein Mensch, welcher denke, sey ein entartetes Wesen. Voltaire antwortete ihm spottend auf die Zusendung des Traktats: Noch nie habe Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; man bekomme ordentlich Lust, auf allen Vieren zu laufen.

Auch der Seufzer über die unnatürliche Steigerung zwischen Reichthum und Armuth, Luxus und Elend, egoistischem Lebensgenuß der Großen und mühevollem Ringen der Kleinen um ihre Existenz, ging, besonders geweckt durch die ärgerliche Hofhaltung unter Ludwig XIV. und seinem Nachfolger, durch die Zeit; die göttliche Ordnung der Dinge schien zum Fluch der Zeit werden zu wollen. Rousseau sah, wie auch seine geistreichen Freunde im Glanze der vornehmen Welt schwelgten, und er fühlte sich moralisch durch diese Weltherrlichkeit so abgestoßen, daß er eine Pension Seitens des Hofes ablehnte und lieber Noten abschrieb. Dabei hatte er die letzten Abbilder eines größeren Gemeinbesitzes der Jäger und Hirtenvölker auf den Almenden der schweizer Berge ge-

sehen. Er wurde also zum Organ der Seufzer seiner Zeit; aber wie sein Evangelium der Natur zum Taumelkelch geworden war durch den beigemischten Wahn, so wurde es sein Evangelium der Armen und Unterdrückten. Es erklärt sich aus den Bildungsverhältnissen der Zeit, daß diese zweite große Paradoxie Rousseau's, deren Elemente er aber schon in einem Traité des Marquis de St. Aubin gefunden hatte, erst in einer späteren Zeit im Volk zu ihrer vollen Wirkung kam. Schon in dieser Zeit beginnt das allmähliche Zerfallen Rousseau's mit seinen Freunden. Auch seine Briefe über die französische Musik, die dem zweiten discours im Druck vorangingen, warfen Staub auf, da er die französische Musik heftig getadelt hatte; Widersacher und Bewunderer umdrängten ihn; er machte sich auf, um sich in seiner Vaterstadt Genf zu erholen. Als ein berühmter Mann kehrte der Flüchtling wieder. Um sein verlorenes Bürgerrecht wieder zu gewinnen, trat er zur reformirten Confession zurück, und nannte sich von jetzt an gern mit Stolz: Citoyen de Genève. Indeß konnte ihn Genf jetzt nicht halten, zumal da sich sein Widersacher Voltaire in dem nahen Ferney niederließ; es zog ihn wieder nach Paris. Die Anschauungen der beiden Discourse fließen nun zuerst in einem Roman zusammen, der theilweise die negative Kritik in konkreten Ausführungen, in scharfen Streiflichtern, welche er auf die Gesellschaft fallen läßt, fortsetzt, theilweise aber den springenden Einheitspunkt der beiden Negationen, das ursprüngliche Gefühl, das sentimentale, tugendselige Herz, die „schöne Seele“ in ihren Ansprüchen, ihren Verirrungen wie in ihrem Leiden und Entsagen hervortreten läßt, die nouvelle Heloise, welche 1760 erschien. Dieser Roman, welcher besonders in Frankreich eine unermeßliche Wirkung hatte, ist als Roman kein originaler Gedanke. Er weist zurück auf Richardson's Clarissa, wie er vorwärts weist auf Werther's Leiden von Goethe. Zwei Liebende, die miteinander fallen, dann einander entsagen, weil die Geliebte gezwungen wird, eine Pflichtehe einzugehen, und denen es später von dem Gemahl der Geliebten verstattet wird, in Ehrbarkeit unter großen Anfechtungen miteinander zu verkehren, indem der Gatte den ehemaligen Liebhaber seiner Frau großmüthig zum Hausfreund macht, bis die Frau ertrinkt, dies ist ungefähr der Faden einer sehr unwahrscheinlichen und sehr sentimentalen Dichtung. Die Composition leidet an großen Fehlern, die durch große Schönheiten verdeckt sind. Das Bild der höheren Liebe ist durch wilde Leidenschaftlichkeit entstellt, wie das Bild der Zwangsehe durch ein etwas philisterhaftes Behagen, welches indessen die Würde der Ehe illustriren soll; das Ertrinken der Frau, oder das Hineinfallen ihres Kindes in's Wasser, das sie retten will, ist im künstlerischen Sinne nicht tragisch motivirt. Die Hauptsache aber ist die sociale Seite des Romans, wie Schlosser mit Grund hervorgehoben hat (Gesch. des 18. Jahrh. II, S. 494 ff.). Die beiden berühmten Discourse Rousseau's reflektiren sich in dem Roman insofern die mannichfaltigste Schilderung der Herrlichkeit der Natur (besonders der schweizerischen) und des Naturlebens den mannichfaltigsten Zeichnungen der großen Welt, der Unnatur ihrer Sitten, ihrer Moden, selbst ihrer französischen Gärten gegenübertritt. Daneben kündigen moralische Reflexionen, z. B. über den Selbstmord (s. Werther's Leiden), zudem sociale und pädagogische die folgenden Systeme Rousseau's an. Ebenso kündigt sich der Eifer für die deistisch-moralische Religion an, welche Rousseau in der Folge mit Begeisterung und Entrüstung gegen die atheistischen und materialistischen Spötter, mit denen er immer mehr zerfallen ist, vertritt. Julie, die neue Heloise, betrübt sich darüber, daß ihr Mann ein Ungläubiger ist, d. h. Atheist, und im Verein mit ihrem Geliebten sucht sie ihn im Rousseau'schen Sinne zu bekehren. Interessant ist es, daß die schöne Seele, welche in der Goethe'schen Periode in Deutschland eine so große Bedeutung erlangte, hier zuerst in Rousseau's Heloise auftritt (s. Hettner S. 456).

Durch die Heloise waren die beiden construktiven Werke Rousseau's vorbereitet. Sie folgten bald aufeinander im J. 1762: le contrat social und Emile. Will man die Beziehung dieser beiden Schriften auf die beiden Discourse festhalten, so muß man die Folge umkehren. „Es ist die Größe Rousseau's, daß er nicht bloß verneint, sondern

auch aufbaut. An die Stelle der falschen Bildung und der falschen Staatsform will er die rechte Bildung und Staatsform setzen. Dies geschieht im Emile und im contrat social. Rousseau hatte sich bereits den Standpunkt beider Bücher klar herausgearbeitet, als er jene ersten verneinenden Untersuchungen schrieb" (Hettner).

Emile, ou de l'Education führte eine vollständige Revolution in der europäischen Pädagogik herbei. Auch hier ist die Natur und das Naturgemäße der Ausgangspunkt. Die Gegensätze aber, mit denen der Schriftsteller kämpft, sind die unnatürlichen Verkehrungen der Erziehung in die mannichfaltigsten Mißhandlungen des jungen Lebens durch Ammenpflege, Einschnürung, Dressur, Körperstrafen, traditionelles Gedächtnißwerk Verweichlichung, Abrichtung für bestimmte Berufsarten u. dgl. Allein mit den Verderbnissen der Erziehung greift er auch die Grundbedingungen der Erziehung an, die elterliche Autorität und Zucht, die traditionelle Cultur, den Segen des Christenthums. Seine erste falsche Voraussetzung ist, daß er die Natur des Kindes ganz abstrakt faßt. Das Kind soll die menschliche Entwickelung gewissermaßen von vorn wieder anfangen, ohne daß die mündige, menschheitlich gebildete Autorität, die über seiner Unmündigkeit waltet, zu ihrem Rechte kommt. Sodann bestimmt er diese Natur als ein einseitig individualistisches Verhalten. Die Erziehung zum Menschen, der für sich ist, soll mit der Erziehung zum Bürger, der für die Gesellschaft ist, streiten. Seltsamer Weise also soll im Emile der Mensch gepflegt werden auf Kosten des Bürgers, im Contrat social der Bürger auf Kosten des Menschen. Und doch soll diese egoistisch individuelle Menschennatur eine durchaus reine ideelle Natur seyn, nur der Entwickelung, keiner Erlösung, Wiedergeburt und Erneuerung bedürftig. Emile soll seine religiöse Vollendung im Deismus finden, nicht im Christenthum. Die betreffende berühmte Profession de Foi du Vicaire Savoyard (in welchem er das Bild von zwei Geistlichen, Gaime in Turin und Gâtier in Annecy, verschmolzen hat) muß aber billigerweise auch nach ihrer positiven Seite gewürdigt werden. Rousseau bekämpft gegen seine alten Freunde den Atheismus und Materialismus, und behauptet mit einer Energie, die in seinem Kreise etwas Märtyrerartiges hat, die drei deistischen Grundwahrheiten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wie etwas später Kant in Deutschland. Bei seiner Bestreitung der Offenbarung hat er keine Ahnung davon, daß der Cultus des Herzens historisch entwickelt im öffentlichen Cultus erscheint, daß die Offenbarung Gottes im Geist des Menschen historisch vollendet zum Segen der geoffenbarten Religion geworden ist. Bei seiner Mißachtung alles historischen Segens erscheint es immer noch als eine Anomalie, worin man Genferischen Erbsegen erkennen dürfte, wenn er mit Ehrfurcht von der Erhabenheit des Evangeliums redet und Christus hoch über Sokrates stellt („Ist Sokrates wie ein Weiser gestorben, so starb Christus wie ein Gott"). Die Geschichte der Pädagogik mag über Emil's Bedeutung, seine reformatorischen und verderblichen Wirkungen weiter berichten (s. K. v. Raumer's Gesch. der Pädagogik Thl. II, S. 188). In theologischer Beziehung kann man Rousseau den Irrthum und Unglauben seiner Zeit kaum höher anrechnen als sein tapferes Behaupten der Wahrheiten, die er noch aus dem Schiffbruch gerettet hatte. Auch hier ist es die Verachtung des historischen Segens, die ihn zum Ungläubigen macht. Von einer Beglaubigung des historischen Zeugnisses durch den Geist hat er keine Idee.

Die politischen Wirkungen des Contrat social waren langsamer, aber auch tiefgehender als die pädagogischen des Emile. Man wird Rousseau die französische Revolution im Grunde viel weniger zur Last legen können als der Bluthochzeit und Ludwig XIV.; allein Thatsache ist es, daß die einmal aufsprossenden revolutionären Triebe und Ahnungen in seinem Contrat ihren Brennpunkt gefunden, und von diesem aus dann auch weiter gezündet haben, und daß der Contrat namentlich beim Ausbruch der Revolution selbst, die Begriffe bestimmt, die Consequenzen weiter getrieben, die Losungen gemacht hat, vor Allem die Losung: Freiheit und Gleichheit. So wenig der Emile etwas weiß von dem genealogischen Zusammenhang des Kindes mit der elterlichen

Autorität, so wenig weiß der Contrat von dem historischen und rechtlichen Zusammenhang des einzelnen Bürgers mit der nationalen und politischen Autorität und dem ewigen Rechte über ihr. Und wie Emil nicht sowohl als Persönlichkeit erzogen werden soll für das Unendliche, sondern als Individuum angeleitet für das Nützliche, sogar unter bestimmter Verkennung der Poesie der Kindheit, so soll sich auch der Bürger nicht als Persönlichkeit hingeben an die göttliche Stiftung eines ewigen Rechtes in der zeitlichen Ordnung der Dinge, sondern als Individuum soll er das Bewußtseyn haben, daß der Staat nur auf einem ursprünglichen Vertrage der Individuen beruht, worin die Gesammtheit sich verpflichtet hat, Person und Eigenthum des Einzelnen zu schützen, während der Einzelne sich verpflichtet hat, der Gesammtheit mit völliger Unterordnung zu leben. Der Einzelne ist also schlechthin von dieser zeitlichen Gesammtheit abhängig. Daher soll sich auch jeder Staatsbürger zu der von diesem Staat bestimmten (und deistisch vorgestellten) Religion bekennen; wer sie nicht bekennen will, soll verbannt werden, wer sie hinterher bestreitet, hat den Tod verdient. Villemain erinnert hier an Servet's Schicksal in Genf. Man hat gesagt, die französische Revolution sey in ihrem ersten Stadium (1791) bei den constitutionellen Ideen Montesquieu's stehen geblieben; im zweiten (1793) zu den radikalen Ideen Rousseau's fortgeschritten. Da aber Rousseau weder eine Volksvertretung anerkennt, noch irgend ein Regiment, das nicht in jedem Moment von der Gesammtheit der Bürger wieder zurückgefordert werden könnte, und da er von dem Gesetz dieser Masse auch das Bekenntniß des Staatsbürgers schlechthin abhängig macht, so ist er auch über jede Art des Radikalismus, die noch einen gesetzlich festgestellten Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, von Staatsverhältnissen und Religionsverhältnissen anerkennt, in der Theorie hinausgegangen; er hat die ersten Lineamente des Socialismus gezogen. Und das zwar, während der träumende Rhetor nicht einmal die nächsten revolutionären Consequenzen seiner Schrift ahnete. Im J. 1766 antwortete er einem Pseudonymus, Cassius, der seine Grundsätze in praktischer Volksbefreiung auszuführen versprach: jede Unternehmung dieser Art sey ihm ein Gräuel. Auch beschwichtigte er die Unruhen selber, die in Genf im Volk entstanden, als man seinen Emil verbrannte.

Auch mit dem Contrat social jedoch stand Rousseau nicht in ursprünglicher Selbstständigkeit da. In den rein politischen Ideen war Locke sein Vorgänger; in den territorialistischen Hobbes, in der Bestimmung der deistischen Staatsreligion die englischen Freidenker.

Was die kleineren Schriften Rousseau's betrifft, so gehört die Lettre à Mr. d'Alembert sur les Spectacles in den Gedankenkreis des Traktats von der Schädlichkeit der Bildung. Voltaire wollte ein Theater in Genf errichtet wissen; d'Alembert sprach dafür; Rousseau eiferte mit Entschiedenheit dagegen. Als der Erzbischof von Paris seinen Emil verbot, schrieb er die berühmte Lettre à Christophe de Beaumont; für den Genfer Magistrat waren in gleicher Angelegenheit die Lettres de la Montagne bestimmt. Man hat diese Briefe mit den Briefen des Junius und den Briefen Lessing's gegen Götze verglichen.

Unter der vollen Entfaltung seines Ruhmes fingen auch die Mißgeschicke Rousseau's an zu keimen. Das erste lag in dem Mißverhältniß seiner stolzen, heißblütigen, empfindsamen und empfindlichen Gemüthlichkeit zu dem kalten Spötterkreise, in dem er sich bewegte. Schon das nackte Herz selbst, das er diesen negativen Geistern, denen auch die menschliche Begeisterung für sittliche Ideen ein Mährlein geworden war, so offen darlegte, mußte ihn zu einer Zielscheibe von zahllosen Pfeilen des Scherzes, des Spottes und des Sarkasmus machen. Sobald er aber anfing, die Idole seiner Freunde anzugreifen und für Gott, Tugend und Unsterblichkeit zu eifern, mußten zahllose kleine Malicen sein Herz stigmatisiren, wenngleich Freunde, wie Grimm und Diderot, sich bei der Umwandlung des Verhältnisses zur Feindschaft äußerlich ruhiger und gemessener benahmen wie er. Er war von Haus aus empfindlich, jetzt ward er mißtrauisch, und verfiel zuletzt der Misanthropie. Schon zur Zeit seines zweiten Discours beunruhigte

ihn der Gedanke, der sich später zu einer fixen Idee bei ihm entwickelte, daß ein weit verzweigtes Complott gegen ihn bestehe. Der Märtyrer des Deismus konnte die Heiterkeit eines christlichen Märtyrers nicht beweisen. Mehrere Ereignisse verdarben seine Pariser Stellung völlig. Es ist einer der dunkelsten Züge in seinem vielverdunkelten Karakterbilde, daß er in schwärmerischer Liebe für Madame d'Houdetot, die unglücklich verheirathet war, und ihrerseits für den Dichter Lambert schwärmte, diese Dame im Namen der Tugend ermahnte, den Geliebten fahren zu lassen, dabei aber (man darf vielleicht zu seiner Ehre annehmen, nicht klar bewußt) das Verlangen hatte, die Stelle des zu Verdrängenden selber einzunehmen. Schlimm genug, daß der Tugendprediger seine Phantasie so erhitzt hatte, daß ein Feuer leidenschaftlicher Liebe und böser Lust, die ihren Ausdruck in der neuen Heloise gefunden, lange Zeit ihn zu verzehren drohte. Dazu kam ein entschiedener Bruch mit Diderot. Ebenso mit seiner Wohlthäterin, Madame d'Epinay. Sie hatte ihn seit dem J. 1756 in ihrem Gartenhäuschen im Walde von Montmorency leben lassen, einer Eremitage, auch dem Namen nach, ganz nach seinem Wunsch. Und doch betheiligte er sich an einer falschen Klatscherei, welche ihm seine Therese zutrug, über Madame d'Epinay. Er sah sich daher veranlaßt, 1758 die Eremitage zu verlassen. Bis zum Jahre 1762 wohnte er nun in einer anderen Gartenwohnung bei Montmorency. Da brach der Sturm los über seinen Emil.

4. Periode: Der unstät gewordene, dem Trübsinn verfallene Flüchtling. Das Pariser Parlament verdammte den Emil als gottlos; er wurde öffentlich verbrannt, und ungeachtet mächtiger Protektionen erging gegen den Verfasser ein Verhaftsbefehl, der ihn nöthigte, zu flüchten. Wie seltsam, daß die Regierung, die eine ganze Schule von Religionsverächtern und Spöttern in Paris duldete, den ernsten Deisten, der zuerst in jenen Kreisen wieder muthig von Gott geredet hatte, als einen Gottlosen ächtete! Und eben so seltsam, daß der Ausbruch des Zornes den Emil traf und nicht den viel gefährlicheren Contrat social! Man hat zur Erklärung angeführt, damals seyen gerade die Jesuiten ausgetrieben worden, und nun habe man auch Strenge zeigen wollen nach der anderen Seite. Ob man es aber nicht auch bequem fand, gerade an Rousseau, dem Schweizer, der zum Calvinismus zurückgetreten war, der es gewagt hatte, einen katholischen Priester als ein reizendes Muster deistischer Religionsweise darzustellen, ein Exempel zu statuiren, mag dahin gestellt bleiben. Der Verfolgte, dessen wirkliche Leiden aber vielleicht den Entwickelungsproceß seiner Einbildungsleiden mehr aufhielten als förderten, nahm seine Zuflucht nach der Schweiz, zunächst nach Yverdün. Allein der Genfer Senat hatte das Pariser Parlament nachgeahmt, und den Emil schon verurtheilt, bevor ein Exemplar nach Genf gekommen war. Rousseau fand also seine Vaterstadt verschlossen; er gab sein Genfer Bürgerrecht auf und ließ sich nieder im Kanton Neuenburg, unter dem Schutze Friedrich's des Großen, der sich auf's Theilnehmendste um ihn bemühte. Er lebte zu Motiers-Travers von 1762—65, und schien endlich das ersehnte Stillleben in einer schönen Natur gefunden zu haben. Er schrieb seine Lettres de la Montagne, machte Studien für eine Gesetzgebung, welche die Korsen von ihm verlangten, und botanisirte in der Gegend, denn die Botanik war sein zweites Lieblingsstudium neben der Musik. Zu Hetzereien von Außen sollen aber sogar Klatschereien seiner Therese gekommen seyn, die ihn den Vorstehern der Gemeine, dem Pfarrer und den Bauern als Religionsfeind verdächtig machten, obschon er sich äußerlich zu der Gemeine hielt. Rousseau hielt sich nicht mehr für sicher in seinem Hause, und verließ nicht nur den Ort, sondern den Kanton. Wahrscheinlich ein Sprung, zu dem ihn seine Einbildungsleiden veranlaßten. Im J. 1765 wählte er die einsame Petersinsel im Bieler See zu seinem Aufenthalt, und meinte wieder seine Ruhestätte im Schoße der Natur gefunden zu haben. Aber schon nach einem Monat vertrieb ihn die Berner Regierung. Abermals suchte sich seine Phantasie sprungweise ein neues Asyl; er dachte an Italien, Corsika, Berlin, ging aber einstweilen nach Straßburg, wo ihn Briefe von Hume trafen, die ihn einluden, mit nach England zu gehen. Ueber Paris

durfte er die Reise antreten, und kam nun in sein neues Asyl nach England. Bald jedoch war er auch mit Hume zerfallen; er nährte den Wahn, Hume stehe im Complott seiner Feinde. Er bezog also das Landhaus eines anderen neuen Freundes, Davenport, zu Woothon. Allein eine wahnsinnartige Schwermuth, welche die Anstöße einzelner Engländer an seinem Verhältniß zu Therese in eine Verfolgungsabsicht der englischen Regierung umdeutete, trieb ihn wieder weiter fort — zurück nach Frankreich 1767. Schon die Reise nach Straßburg zeigte, daß sein in Eigenwillen verzärteltes Herz immer wieder nach jenem großen Culturheerde in Frankreich gravitirte, den er so viel gescholten hatte. Unter dem Namen Renon ging er nach Schloß Trye, einer Besitzung des Prinzen Conti; von hier wieder nach einigem Umschweifen nach Paris, 1770. Noch 7—8 Jahre bewohnte er die Rue Platrière, welche jetzt seinen Namen trägt, beendigte seine Confessions, die er schon in Motiers begonnen, nährte sich von Notenschreiben, und krankte seinem Ende entgegen, von Armuth gedrückt, mit Theresen zerfallen, von schwermüthigen Phantasien gepeinigt. Man wollte ihn durch Landleben heilen; manche Landsitze wurden ihm von vornehmen Verehrern zur Verfügung gestellt; unter den grünen Bäumen von Ermenonville flammte noch einmal sein Lebenslicht auf; plötzlich starb er am 3. Juni 1778. Man weiß nicht, ob durch Selbstvergiftung, oder eines natürlichen Todes. Am 11. Okt. 1794 wurde er in's Pantheon aufgenommen.

Es karakterisirt den europäischen Ruf, oder vielmehr den Weltruf, den Rousseau erlangt hatte, daß er noch in der letzten Periode seines Lebens veranlaßt wurde, die Lettres sur la Législation des Corses und die Considérations sur le gouvernement de Pologne zu schreiben (1772). Es karakterisirt aber auch die Macht seines Geistes, daß er in dieser Periode seiner gemüthlichen Verdüsterung noch ein Werk wie die Confessions schreiben konnte, nicht nur ein Seitenstück, sondern auch ein Gegenstück zu den Confessiones Augustin's. Wenn aber Augustin die Verirrungen seines Lebens nicht bloß mit christlicher Strenge, sondern darüber hinaus mit mönchischem Rigorismus erzählt hat, so hat Rousseau dagegen den Pelagianismus seines Emil hier praktisch angewandt, indem er gemeint hat, ein Werk zu schreiben, desgleichen nie geschrieben worden, und seine Verirrungen und Fehltritte mit seinen Tugenden und Glanzpartien so verwebt hat, daß das ganze Gemälde doch als eine Selbstverherrlichung erscheinen mußte. Der edle Wahrheitstrieb, der ihm eigen war, und mit dem er seine Fehler erzählt, ist verschlungen in den falschen und täuschenden Drang der Selbstgefälligkeit, womit er sie erklärt, entschuldigt und in seine Tugenden aufgehen läßt. Rousseau ist überhaupt ein tragischer Beleg dafür, daß der Mensch seine subjektive Wahrhaftigkeit nicht bis zum reinen Siege über die Lüge der Selbstbelügung entfalten kann, wenn sie nicht dem Zuge zur objektiven Wahrheit unverhalten sich hingibt und in ihr mündet. Selbst durch das Extrem hindurch kann eine stolze Offenheit wieder in das Element der Täuschung hineingerathen. Nach den Poesien und Schilderungen Rousseau's hieß es immer, mit Burns zu reden: „mein Herz ist im Hochland“; nach seinem wirklichen Hang kehrte sein Herz immer nach Paris zurück, wie das Herz des Erasmus nach dem gescholtenen, reformirt gewordenen Basel. Nach Hettner liegt die Einheit seines räthselhaften Wesens und seine geschichtliche Bedeutung darin, daß er den Idealismus des Herzens zu retten hatte, und die unveräußerlichen Rechte desselben zum Grund und Maß aller Bildung machte. „Aber dieser Idealismus ist noch in seinem ersten, unklaren Erwachen. Er kennt nur sich allein; was sich ihm entgegenstellt, gilt ihm als nichtig und vernichtenswerth. Er zieht sich scheu und krampfhaft zurück vor der Rauheit der Wirklichkeit. Er weiß für diese tief berechtigte Innerlichkeit und Freiheit die Nothwendigkeit sittlicher Selbstbeschränkung nicht zu gewinnen. Die durchgebildete Besonnenheit, die Sophrosyne fehlt“. Daher erklärt Hettner seine ungemessene Eitelkeit. Er kleidete sich eine Zeit lang als Armenier. Daher kam seine ungezügelte Selbstsucht, seine Wandelbarkeit und Undankbarkeit in der Freundschaft. Daher seine Reizbarkeit, sein Argwohn, seine krankhafte Menschenverachtung, die ihn zu einem Leidensgenossen des Tasso machte. Nach

Villemain war er: ce génie fait pour préparer à la fois une révolution politique et une réforme morale. Auch Demogeot hat die bessere Seite, das Reformatorische in der großen zweideutigen und zweiseitigen Wirkung Rousseau's hervorgehoben. Villemain hat schon richtig angedeutet, daß in Rousseau das Element der Revolution mit dem Element der Rettung von der Revolution durch moralische Reform verbunden war. Das Hauptmoment der Reform lag darin, daß er dem gottlos gewordenen, in geistige Pharisäismen verlorenen Humanismus seiner Zeit das Menschenherz, erfüllt von den Gottesstimmen in der Natur und im Gewissen, das nackte Menschenherz und das nackte Menschenkind in seinen persönlichen Rechten entgegenstellte; analog wenigstens wie Luther dem kirchlichen und scholastischen Pharisäismus das gläubige Menschenherz mit seinem Bekenntniß, und Spener dem Pharisäismus der Orthodoxie und Gelehrsamkeit das fromme, bekehrte und thätige Menschenherz entgegengesetzt hatte. Rousseau vermengte aber das empirische sündige Menschenherz mit dem ideellen, die individuelle Natürlichkeit mit der persönlichen Naturgemäßheit, die Begeisterung für die persönliche Würde mit der That der Selbstverläugnung, die schöne Seele mit dem sittlichen Geist, das Handwerkernützliche mit dem Praktischen, die Deklamation mit dem Bekenntniß, und blieb daher im Widerspruch verstrickt bis an's Ende. Seine Schattenseite tritt stark hervor, wenn man ihn in religiöser Beziehung mit dem großen Stifter des protestantischen Genf, mit Calvin vergleicht. Calvin hatte den Libertinismus in Genf mit der Macht des christlichen Geistes niedergekämpft, aber auch mit der Macht puritanischer Satzung. Daher war er nie völlig überwunden, und in Rousseau flammte er wieder auf in veredelter, aber auch theoretisch potenzirter Gestalt. Doch wurde auch ein Element der christlichen Wahrheit von Rousseau hervorgezogen und emporgetragen, das Calvin vielfach verletzt hatte, die Pflege der individuellen Rechte und der persönlichen Würde des Menschen. Wenn aber Rousseau seinem idealen Staate Macht geben wollte über die Religion und das Bekenntniß seiner Unterthanen, so schien er durch eine abstrakte Consequenz die Mißgriffe des altcalvinischen Genf zu sanktioniren. Wie harmonisch und schöpferisch aber ist der christliche Lebensgang des Flüchtlings Calvin im Vergleich mit der ungeregelten und verhängnißvoll nachwirkenden Laufbahn Rousseau's. Seine Lichtseite dagegen gewinnt er besonders wenn er in protestantischer Beziehung verglichen wird mit Voltaire. Voltaire unterminirte alle religiösen, sittlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit mit dämonisch-spöttischem Lächeln, wenngleich auch er einen gewissen Deismus behauptete; er schmeichelte den Großen und brachte sie um ihr Gemüth, besonders Friedrich den Großen; Rousseau protestirte frei und offen; freilich auch gegen die Religion der Offenbarung, aber doch ohne frivolen Spott, und am stärksten gegen die Idole seiner Zeit. Wenn man aber erwägt, daß Frankreich und Paris mit der Reformation die wahre Freiheit in's Ausland vertrieben hatte, und besonders nach Genf, daß Genf die Metropole des protestantischen Frankreich geworden war, so erscheint es wie ein Verhängniß des rächenden Gerichts, daß Rousseau mit einem blendenden Zerrbild der Freiheit wieder von Genf nach Paris kommt und die Brandfackel der revolutionären Idee in das alte absolutistische Gebäude der Ordnung hineinschleudert, wie bald nachher die reineren Freiheitsideen der nordamerikanischen Puritaner das Fieber des unglücklichen Landes steigern. Vergleicht man ihn ferner in humanistischer Beziehung mit dem deutschen Naturpropheten Hamann, so vertheilen sich Licht und Schatten. Der Franzose ist ein Meister der Form und der Rede und bezaubert alle Welt; aber er ist ein abstrakter Kopf, der sich nicht auf die Synthesen des Geistes: Natur und Cultur, Freiheit und Autorität, Individualität und Gesellschaft, Vernunft und Offenbarung, Menschlich und Göttlich versteht. Der Deutsche dagegen ist ein Meister in der tieferen Ergründung dieser Synthesen, während ihm der Knoten im Faden fehlt, die letzte Synthese des tiefen Gedankens und der klaren, durchsichtigen Form. Vergleichen wir Rousseau weiterhin in pädagogischer Hinsicht mit seinem berühmten Zürcher Landsmann Pestalozzi, so nimmt sich sein Licht morgenröthlich aus, und der grelle Widerschein desselben

geht in dem deutschen Philanthropinismus dem Tageslichte der frommen Reform des Erziehungswesens voran, die ihren ersten Vertreter in Pestalozzi gefunden hat. In politischer Beziehung weist er sowohl auf Mirabeau wie auf St. Simon hinaus. Auf den Letzteren mit den abstrakten socialistischen Consequenzen seines Contrat, auf den Ersteren nach seinem letzten Stadium mit seinem Grundsatz, daß der revolutionäre Gedanke sich zu verwirklichen habe in der Ordnung einer ruhigen gesetzlichen Reform ohne stürmische Umwälzung des Alten. Als philosophischer Prediger des Deismus endlich hat er eine ähnliche Stellung eingenommen wie Kant, und auch sein Ausgangspunkt ist verwandt mit dem Kantischen, denn wenn Kant ausging vom Gewissen, um über den Trümmern des von seiner skeptischen Vernunft niedergelegten Gebäudes den neuen Tempel aufzubauen mit der Inschrift: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, so ging Rousseau nach demselben Zerstörungswerk einer der ideellen Anschauung entfremdeten Skepsis seinerseits für denselben Tempelbau aus von dem Urtheil des inneren Sinnes oder des unmittelbaren Wahrheitsgefühls, mit einem Dogma, das an das Dogma der Quäker wenigstens erinnert. Rousseau war im üblen wie im guten Sinne eine mächtige Zeitstimme, und die Billigkeit fordert, daß er nicht nur beurtheilt werde nach den Haufen, die ihn theils mißlich verstanden, theils mißverstanden haben, sondern auch nach den edlen Geistern, die ihn nach seinem vielgetrübten Beruf reiner verstanden haben als er sich selbst verstand, der tragische Mann, der in trüber Irrung über das Räthsel seines Lebens, dessen rechten Schlüssel er verkannt hatte, seine Wallfahrt beschloß.

Unter der großen Zahl seiner Werke werden auch seine musikalischen und botanischen Schriften, die Früchte seiner Lieblingsstudien, mit Anerkennung genannt. Seine Werke erschienen in zahllosen Ausgaben; Genf 1782—90: 17 Bde in 4⁰. oder 35 Bde in 8⁰.; Paris 1793—1800: 18 Bde. in 4⁰. u. s. w. Deutsche Uebersetzungen erschienen von Cramer, Gleich und A. Seine Literatur wurde ergänzt durch Oeuvres inédites de J. J. Rousseau ed. par V. D. Müsset-Pathay, 2 Tom. 1 et 2, Paris 1825. Lettres inédites de J. J. Rousseau à Mars Michel Rey, publiées par J. Bosscha, Amsterdam et Paris 1858. Müsset-Pathay schrieb auch eine Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau, Paris 1821. Girardin schrieb: Sur la mort de Jean Jacq. Rousseau, Paris 1824. Mit Vorliebe hat sich über ihn verbreitet Villemain in seinem Cours de Littérature française (Vingt deuxième Leçon). Villemain hebt auch den interessanten Zug hervor, daß Jean Jacques auf seinen Irrfahrten durch die Schweiz in Solothurn einmal dasselbe Zimmer bewohnte, in welchem einst der exilirte Dichter Jean Baptiste Rousseau gewohnt hatte, und daß durch die Lektüre der Cantaten desselben, wie durch die Gleichheit des Namens der Gedanke in ihm geweckt wurde, seiner Celebrität nachzustreben. Außerdem sind zu vergleichen die bekannten literar-historischen Werke von Vinet, Demogeot u. A., und besonders auch die bereits angeführten Werke von Schlosser und Hettner. Der Letztere bezieht sich auch insbesondere noch auf die Mém. de Mad. d'Epinay, Bd. 3. Endlich gehört auch hierher: Gesch. der französischen Revolutionsliteratur von Schmidt-Weißenfels, Prag 1859, S. 16 ff. Lange.

Roussel, Gerhard, lat. Gerardus Rufus. In dem Artikel über Margarethe von Orléans (Bd. IX) ist bereits von diesem Manne die Rede gewesen. Einige Nachrichten über ihn werden dasjenige vervollständigen, was dort über die eigenthümliche Richtung der Königin von Navarra und ihres Kreises gesagt worden ist. Roussel war geboren zu Vaquerie, in der Nähe von Amiens, erhielt früh eine Pfarrpfründe in der Diöcese von Rheims, und kam als Student nach Paris. Hier schloß er sich an Lefèvre von Etaples an, angezogen durch dessen Gelehrsamkeit und Vorliebe für die mystische Theologie. Lefèvre überzeugte ihn, daß der Mensch nur durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt werde, daß man aber bei diesem Glauben die äußeren Gebräuche, als an sich indifferent, beobachten könne. Dabei trieb Roussel mit Eifer humanistische Studien, und gab eine lateinische Uebersetzung der Ethik des Aristoteles heraus. Eine

Ausgabe der Arithmetik des Bontius begleitete er mit einem Commentar über die mystische Bedeutung der Zahlen. Durch Lefèvre kam er in Verbindung mit der Schwester Franz I. und dem Bischof Wilhelm Briçonnet von Meaux. Als 1521 Lefèvre der Ketzerei angeklagt ward und bei Briçonnet Zuflucht fand, begab sich auch Roussel nebst anderen Schülern des ehrwürdigen Lehrers nach Meaux, wo sie die Erlaubniß zum Predigen erhielten. Einer derselben war Wilhelm Farel, der, weil er weit entschiedener auftrat als die anderen, sich bald nach der Schweiz flüchten mußte. Von Basel aus ermahnten er und Oekolampad Roussel französische Traktate zu schreiben und durch reformatorische Thesen die Sorbonne zu einer Disputation herauszufordern. Zu Letzterem fehlte es ihm an Muth, doch dachte er daran zu Meaux eine Druckerei zu errichten und erbat sich dazu von Farel Typen von Frobenius. Da kam aber von Paris der Befehl, die ketzerischen Prediger zu verhaften; Lefèvre und Roussel entflohen nach Straßburg, wo sie, unter angenommenen Namen, im Hause Capito's lebten und mehrere andere französische Flüchtlinge trafen. 1526 rief Franz I. sie zurück; Margarethe nahm Roussel als Hofprediger an. Er verkündigte den evangelischen Glauben, in dem er sich zu Straßburg bestärkt hatte, konnte jedoch über den mystischen Standpunkt nicht hinauskommen, von dem aus er die innerliche Frömmigkeit für vereinbar hielt mit der Beibehaltung der äußeren Formen der römischen Kirche. Nach der Verehelichung Margarethens mit dem König von Navarra, 1527, blieb er als Beichtvater bei ihr; 1530 verschaffte sie ihm die reiche Abtei von Clairac. Als 1533 Franz I. einer Reformation günstig schien, ließ die zu Paris anwesende Margarethe Roussel im Louvre und dann öffentlich predigen, vor großem Zulauf des Volkes. Einige seiner Sätze wurden von der Sorbonne, als der Ketzerei verdächtig, verworfen; Doktoren der Theologie und Mönche predigten heftig gegen ihn; in der ganzen Stadt war große Aufregung. Der König ließ einige der ungestümsten Katholiken aus der Stadt verweisen, bald nachher aber auch Roussel und zwei andere evangelische Prediger verhaften; nach wenigen Tagen wurden sie wieder in Freiheit gesetzt, mit dem Verbot ferner öffentlich zu lehren. Roussel kehrte mit seiner Beschützerin nach Bearn zurück. 1536 erhielt er das Bisthum von Oleron; das Jahr darauf starb Lefèvre zu Nérac und hinterließ ihm seine Bibliothek. Roussel wirkte für die Reformation in der Königin Landen, ohne sich äußerlich von der bestehenden Kirche zu trennen. Calvin, der ihn zu Paris gekannt hatte, sandte ihm ein Schreiben, in dem er ihm, mit kräftigen Worten, die Inconsequenz seines Benehmens vorhielt; er tadelte ihn, daß er die bischöfliche Würde angenommen, die ihn nun nöthigte die Mißbräuche zu schützen, die er früher mißbilligt hatte. Roussel that indessen was er konnte, um, durch Lehre und Beispiel, das ihm anvertraute Volk zum Evangelium zu führen. Er versuchte, wie so viele andere fromme Männer jener Zeit, einen Mittelweg zwischen Rom und der Reformation. Es war dies eine Täuschung, die ihn jedoch nicht gehindert hat einen guten Samen auszustreuen, der später seine Früchte trug. In seinen Predigten legte er die Bibel aus, er feierte die Messe in französischer Sprache, gab das Abendmahl unter beider Gestalt, sorgte für christlichen Unterricht der Jugend, lebte einfach und verwandte sein reiches Einkommen zur Unterstützung der Armen. Für die Geistlichen seines Sprengels schrieb er, in dialogischer Form, eine Auslegung des apostolischen Symbolum, der zehn Gebote und des Vater Unsers, als Hauptstücke des katechetischen Unterrichts. Wenige, den äußeren Ceremonien gemachte Concessionen ausgenommen, trägt diese merkwürdige, noch ungedruckte Schrift, das Gepräge der reformatorischen Lehre. Das Grundprincip ist die Rechtfertigung durch den Glauben an das Verdienst Christi; die einzige Autorität auf die sich Roussel beruft, ist die Bibel; Christus wird als das einzige Haupt der Kirche dargestellt; die unsichtbare Kirche ist allein die vollkommene; unter den sichtbaren ist nur diejenige die wahre, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden, und dieser Sakramente gibt es nur zwei. Vielleicht durch den Vorgang Melanchthon's angeregt, fügte Roussel dieser Schrift eine Anweisung zur Visitation der Kirchen bei. Ferner

verfaßte er einen Traktat über das Abendmahl, in dem er, in Calvin's Sinn, die Mittheilung des verklärten Leibes Christi behauptete. Ueberhaupt scheint er sich in seiner Theologie an Calvin angeschlossen zu haben; er lehrte wie dieser die absolute Prädestination. Im J. 1550 kam eine Abschrift der Auslegung der drei Hauptstücke und der Anweisung über die Kirchenvisitation an die Sorbonne; diese zog daraus 22 Sätze, die ihr dazu dienten, beide Schriften als ketzerisch zu verdammen. Als diese Sentenz verkündigt ward, war Roussel bereits gestorben; im Frühling 1550 war er nach Mauléon gegangen, um vor einer Synode eine Predigt zu halten, in der er auf Verminderung der Zahl der Heiligenfeiertage antrug; während er predigte, wurde die Kanzel durch katholische Fanatiker zerschlagen; er selber, unter den Trümmern schwer verletzt, starb wenig Tage darauf. — S. über ihn unsere Schrift: Gérard Roussel, prédicateur de la reine Marguerite de Navarre. Straßb. 1845. C. Schmidt.

Royaards, Hermann Johann, geboren zu Utrecht den 3. Oktober 1794, Sohn des Utrechter Professors der Theologie Hermannus Royaards (Amtsgenosse von Heringa und Bonnet), vollendete seine Studien an der Universität zu Utrecht und hatte seine historische Bildung vornehmlich dem berühmten Philosophen Ph. W. van Heusde zu verdanken. Im J. 1818 erlangte er die Doktorwürde in der Gottesgelehrtheit mit einer Dissertation: de altera ad Corinthios Epistola et observanda in illa Apostoli indole et oratione, Traj. 1818, und bald darauf, im J. 1819 wurde er Prediger der niederländisch-reformirten Gemeinde auf dem holländischen Dorfe Meerkerk. Hier schrieb er eine Preisabhandlung über das Buch Daniel (1821), welche von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönt wurde, und im J. 1823 wurde er zum Professor der Theologie an der Universität zu Utrecht ernannt, wo er anfänglich neben seinem Vater angestellt war, später aber dessen Professur erhielt. Während eines Zeitraumes von mehr als 30 Jahren bekleidete er diese Professur, während er zugleich seine Stelle als Mitglied der theologischen Fakultät in würdiger Weise behauptete. Seinem besonderen Lehrfache, der historischen Theologie, die er neben der christlichen Moral vortrug, widmete er seine Gaben und Kräfte und leistete in der erstgenannten Wissenschaft wirklich Vortreffliches. In Vereinigung mit seinem Freunde und Mitarbeiter, dem erst kürzlich im Dezember 1859 verstorbenen Professor an der Universität zu Leyden, N. C. Kiste, gründete er im J. 1839 eine neue Zeitschrift unter dem Titel: Archief voor kerkelyke Geschiedenis, eine Zeitschrift, deren Titel zwar im Laufe der Zeit (1841 u. 1852) eine zweimalige Veränderung erlitt, deren Geist und Tendenz jedoch im Wesentlichen sich stets gleich blieben und in welche er verschiedene recht belangreiche Aufsätze lieferte, unter anderen eine Geschichte der Reformation in der Stadt und Provinz Utrecht, erschienen im J. 1845. Die Behandlung der niederländischen Kirchengeschichte, die ihm am nächsten lag, beschäftigte ihn denn auch vorzugsweise; schon im J. 1842 erschien von seiner Hand eine Preisschrift unter dem Titel: Invoering en vestiging van het Christendom in Nederland etc. gewissermaßen als Fortsetzung dieses belangreichen Werkes schrieb er später noch eine Geschiedenis van het Christendom en de christelyke kerk in Nederland gedurende de Middeneeuwen, deren erster Theil im J. 1849 und der zweite im J. 1853 das Licht sah. Die Schrift war seinen Freunden J. C. L. Gieseler, Fr. Lücke und C. Ullmann gewidmet, welche er auf seinen Reisen in Deutschland hatte persönlich kennen und schätzen gelernt, und zu welchen er sich durch eine geistige Verwandtschaft besonders hingezogen fühlte, wie er denn auch mit denselben während einer langen Reihe von Jahren eine geregelte Correspondenz unterhalten hatte. Sein zuletztgenanntes Werk, das in gewisser Hinsicht ein Hauptwerk genannt werden darf, muß, insonderheit wenn man es als einen ersten Versuch auf einem damals noch beinahe völlig unbebauten, mit Dornen und Disteln reichlich bewachsenen Gebiete betrachtet, in mancher Beziehung vortrefflich genannt werden, wie es denn auch von bleibendem Werthe seyn

wird. Sein Wunsch, auch in gleicher Weise die Geschichte der niederländischen Reformation und die der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden zu behandeln, hat, seines bald erfolgten Todes wegen, leider unerfüllt bleiben müssen. Doch hatte er sich mittlerweile auch um eine andere Wissenschaft verdienstlich gemacht, welche zu jener Zeit noch äußerst wenig in den Niederlanden gepflegt wurde, die Wissenschaft des Kirchenrechts. Im J. 1834 war nämlich der erste, im J. 1837 der zweite Theil seines Werkes: Hedendaagsch kerkregt by de Hervormden in Nederland erschienen, und als später auch die Frage über ein Concordat mit dem päbstlichen Stuhle wiederholt zur Sprache kam, erhob auch er seine Stimme mit Nachdruck. — Die Selbstständigkeit der Kirche hinsichtlich ihrer Armenversorgung, sowie die Interessen des Protestantismus in dem Streite, welchen dieser mit Rom zu führen hatte, wurden von ihm mit nicht geringerem Eifer vertreten und vertheidigt. So unausgesetzt thätig er nun auch auf wissenschaftlichem Gebiete sich zeigte, gleich rastlos arbeitete er auf praktischem Gebiet. Dem Studium der Kirchenväter suchte er die nöthige Anleitung zu geben durch seine Chrestomathia Patristica, deren erster Theil im J. 1831, der zweite im J. 1837 erschien. Hauptsächlich zum Gebrauche bei seinem akademischen Unterrichte gab er sein Werk: Compendium historiae Ecclesiae Christian. heraus und zwar Pars prima a. 1840, Pars secunda a. 1845, während auch verschiedene seiner Predigten und akademischen Reden über wissenschaftliche Gegenstände von Zeit zu Zeit im Drucke erschienen. Nachdem er im Staate und in der Kirche mit dem höchsten Rechte in allerlei Weise hohe Achtung und ehrenvolle Auszeichnung genossen hatte, starb er am 2. Januar 1854, aufrichtig betrauert durch eine große Schaar seiner Freunde und Schüler, von welchen einzelne in öffentlich erschienenen Schriften ihm ihre Huldigung darbrachten. Man vergleiche die schöne Narratio de H. J. Royaards, Christi societatis historico, in elegantem Lateinisch geschrieben von seinem greisen Collegen und Freunde H. Bouman, in dessen Chartae Theologicae, Liber II, Traj. ad. Rh. 1857, p. 1—90.

Royaards war ein Mann von großer Gelehrsamkeit, von frommem, christlichem Sinn und von ächter Humanität. Dem kirchlichen und theologischen Streite abhold, war er, was seine Person selbst betrifft, einer mäßig freisinnigen Denkungsart zugethan, hielt aber unerschütterlich fest an den großen Principien des christlichen Offenbarungsglaubens. Mehr Historiker als Dogmatiker oder Exeget, war ihm im höchsten Grade Alles zuwider, was irgendwie auf Extreme hinauslief und bei dem Streite der kirchlichen Parteien blieb er dem nemini cuiquam me mancipavi stets getreu. Sein Leben und Wirken ist vorzüglich der Anregung des Eifers und des Sinnes für historische Studien unter den niederländischen Theologen sehr förderlich gewesen. Bei diesen wird denn auch sein Gedächtniß in Ehren bleiben. Dr. B. ter Haar, Verfasser einer vortrefflichen Geschichte der Reformation, die 1844 erschienen und später auch in's Deutsche übersetzt worden ist, trat als sein Nachfolger auf. J. J. van Oosterzee.

Ruben, רְאוּבֵן, LXX *Ῥουβὴν*, Joseph. *Ῥούβηλος*, war der Name des ältesten Sohnes Jakob's und seines Stammes im Volke Israel. Der Name Ruben wird 1 Mos. 29, 32. gedeutet durch רָאָה יְהוָֹה בְּעָנְיִי כִּי עַתָּה יֶאֱהָבַנִי אִישִׁי, und bewahrte somit im Volke das Andenken an die Verhältnisse der Doppelehe des Stammvaters und den Vorzug dieses ältesten Sohnes, auf welchen die Stammmutter Lea hätte rechnen dürfen. Sein Vergehen am Vater durch den Beischlaf mit Bilha (1 Mos. 35, 22.) brachte ihn um diesen Vorzug der Erstgeburt, nach einem ausdrücklichen Vermächtniß des Vaters (1 Mos. 49, 3. 4., vgl. auch 1 Chron. 6, 1.), obwohl er durch sein Erbarmen mit Joseph (1 Mos. 37, 21 ff.) und sein aufopferndes Anerbieten an den Vater zu dessen Beruhigung wegen Benjamin's (1 Mos. 42, 37.) eine gewisse Vorliebe für sich erweckt. Daß nicht die Geringschätzung Lea's in den Augen Jakob's daran Theil hatte, zeigt, daß der auserwählte Sohn Juda war (der vierte Sohn Lea's); Jakob durfte einem Sohn, welcher also gegen den Vater sich vergangen hatte, das Erstgeburts-

recht nicht belassen; hart erscheint nur, daß über ihn, sowie über Simeon und Levi nur die Rüge und gar kein Wort des Segens zum Abschied ausgesprochen ward. Indessen zeigen dieselben Abschiedsworte, daß Ruben bis dahin das Ansehen des Aeltesten genossen hatte, und wird er, mit Ausnahme von Offenb. 7, 5., wo Juda noch voransteht, auch jederzeit als der Aelteste aufgezählt (vgl. insbesondere 2 Mos. 6, 14., 4 Mos. 1, 5., 5 Mos. 33, 6., 1 Chron. 2, 1. und sogar Ezech. 48, 31.). Bei dem Aufbruch aus der Wüste Sinai zählte (4 Mos. 1, 20.) der Stamm Ruben noch 46500 streitbare Männer, und zählen nur sechs Stämme weiter als Ruben; beim Lagern in Sittim zählt (4 Mos. 26, 7.) Ruben nur noch 43730 und zählen acht Stämme weiter als er. Merkwürdig ist, wie das erste Buch der Chronika (6, 1. 2.) die bevorzugte Stellung Ruben's überträgt auf Juda und Joseph, jenem das Fürstenthum, diesem die Erstgeburt zuweisend. Daß die Sage (Robinson III, 230.) Ruben's Grab in Palästina zeigt, obwohl Ruben nach 1 Mos. 46, 8. 9. und 2 Mos. 1, 1. 2. mit seinem Hause gleich dem Vater und den anderen Söhnen nach Aegypten gezogen war, widerspricht dieser geschichtlichen Quelle nicht, wenn wir bedenken, wie leicht und wie gerne von Gosen aus hin und wieder die Söhne Jakob's ihre Heerden wieder bis hinauf nach Kanaan weiden mochten, wobei Ruben recht wohl daselbst sein Ende erreichen und sein Grab finden mochte, daher denn auch die LXX in 2 Mos. 12, 40. bei der Angabe von den 430 Jahren Aufenthalts der Kinder Israel in Aegypten sich erlauben, hinzuzusetzen: „καὶ ἐν χαναὰν“. Unsere Vermuthung ist um so wahrscheinlicher, als die Stämme Ruben und Gad, sowie theilweise Manasse vor sieben anderen die väterliche Viehzucht als Hauptbeschäftigung beibehalten zu haben scheinen, während die übrigen leichter zum Ackerbau übergingen, welchen sie in Aegypten vor Augen hatten und welcher auch in der mosaischen Verfassung die Grundlage bilden sollte. Diese Eigenthümlichkeit der Stämme Ruben, Gad und halb Manasse erklärt vollkommen sowohl die geographische als die geschichtliche Verschiedenheit zwischen den dritthalb Stämmen jenseits des Jordans und den übrigen diesseits desselben; sie erklärt a) den Umstand, daß (nach 4 Mos. 32, 1 ff.) Ruben und Gad nicht nur überhaupt daran denken konnten, das Land Jaëser und Gilead sich auszubitten, sondern daß auch Mose darauf eingehen und unter sie und halb Manasse das Land jenseits des Jordans vergeben mochte, während dasselbe doch ursprünglich nicht zum Erbtheil Israels bestimmt gewesen zu seyn und Moses sich die Versuchung, von dem übrigen Israel und damit der ganzen Gottes- und Volksgemeinschaft sich zu entfremden, nicht verborgen zu haben scheint; jene Eigenthümlichkeit der dritthalb Stämme erklärt b) die Stellung, welche diese dritthalb Stämme und ganz vorzüglich Ruben in der ferneren Geschichte des Volkes Israel einnahmen, denn das Buch der Richter spricht bei dem großen Freiheitskampfe wider die Kanaaniter unter Debora seinen beißenden Tadel aus über Ruben's Absonderung und Gilead's Ausbleiben (5, 15—17.), und während später Gilead doch unter Jephtha seine nationale Rolle spielt, sehen wir Ruben, mit Ausnahme der Nachricht, daß zur Zeit Saul's Ruben, Gad und halb Manasse einen glänzenden und beutereichen Krieg gegen die Hagariter führten (1 Chron. 6, 10 ff.); daß (1 Kön. 12, 1 ff.) ganz Israel (also auch Ruben) sich nach Sichem versammelte und dort außer Juda und Benjamin das übrige Israel Jerobeam zum König machte, ferner der Nachricht von der Verheerung des Landes Gilead der Gaditer, Rubeniter und Manassiter unter Hasael (2 Kön. 10, 33.), endlich der Nachricht von der Wegführung von Ruben, Gad und halb Manasse in die assyrische Gefangenschaft (1 Chron. 6, 26.), — aus der Geschichte des Volkes Israel so gut als verschwinden; jene Eigenthümlichkeit der dritthalb Stämme erklärt c) auch das Mißverhältniß in der Ausdehnung der Stammgebiete jenseits und diesseits des Jordans, wie denn außer dem großen Gebiete von Juda und von Ephraim kein Stammgebiet diesseits die Ausdehnung des Gebiets von Ruben erreichte, welches doch unter den jenseitigen das kleinste war. Ruben's Gebiet war nach allen Angaben übereinstimmend das Land zwischen den Moabitern im Süden, von welchen der Arnon sie trennte, zwischen den

Ammonitern im Osten jenseits der Stadt Medba, welche mit ihrer Umgebung noch zu Ruben gehörte, zwischen Gad im Norden, welchem das südliche Gilead und die östliche Jordanaue gehörte, und zwischen Juda im Westen, von welchem die Jordanmündung und die Hälfte des Todten Meeres Ruben trennte; dabei ist jedoch im Einzelnen Folgendes zu bemerken: 1) daß nach 4 Mos. 32, 1 ff. Ruben und Gad allein vor Mose treten wegen des Landes jenseits und Mose den halben Stamm Manasse hinzufügt, so daß nun erst drei Fürsten aus Manasse das dem Og abgenommene Land Stück vor Stück erobern und besetzen; 2) daß nach 4 Mos. 32, 1 ff. und 5 Mos. 3, 16 ff. Ruben und Gad in einer Weise zusammengefaßt werden, wornach die Sonderung, womit unter Josua (nach Jos. 13, 8 ff.) jedem von beiden und Halbmanasse das Seine zugetheilt wird, unter Mose noch nicht vollzogen war. Diese beiden Stämme hatten sich offenbar in der Absicht, ihre ungeschwächte Vorliebe für das Hirtenleben auch im heil. Lande befriedigen zu können, also verbunden, daß ihnen das Reich des Sihon zuerst auch gemeinschaftlich überlassen ward und sie gemeinschaftlich feste Plätze bauten oder herstellten, Gad eine und die andere im südlichen Theil, der nachher Ruben allein gehörte, Ruben eine und die andere im nördlichen, der nachher Gad allein gehörte. Als die Sonderung vollzogen war, scheint Hesbon mit seiner Umgebung die nordöstliche Mark des Stammes Ruben gewesen zu seyn und Beth Jesimoth an der Jordanmündung die nordwestliche Mark. Man vergleiche über diesen Gegenstand den betreffenden Abschnitt in Ewald's Geschichte des Volkes Israel (Bd. II, S. 385—396), worin er mit seiner Meisterschaft alle Spuren der Geschichtschreibung zu Rathe gehalten, aber auch wie gewöhnlich daraus einzelne Folgerungen abgeleitet hat, wozu man denn doch nicht genöthigt und nicht wohl berechtigt ist. Pf. Pressel.

Rüchat, Abraham, geb. den 15. September 1678 in Grandcour im Kanton Waadt (ehemals Kanton Bern), war der Sohn einfacher Landleute. Er machte seine Studien auf der Akademie zu Lausanne und trat 1701 in das Ministerium der Bernerischen Landeskirche. Frühzeitig hatte sich in ihm der Sinn für archäologische und historische Forschungen entwickelt, wozu die Verlassenschaft seines Oheims de Mière (Stadtrathes von Moudon), die in einer Masse von alten Papieren und Dokumenten bestand, ihm die erste Anregung mag gegeben haben. Jedenfalls aber hatte Rüchat auch einen inneren Beruf zum Historiker, indem er sich durch Wahrheitsliebe, durch Ernst und Treue in seinen Studien vortheilhaft auszeichnete. Während eines 18monatlichen Aufenthalts in Bern erlernte Rüchat, der bereits in den alten Sprachen es so weit gebracht hatte, daß er in einem Alter von 21 Jahren sich um den Lehrstuhl des Griechischen und Hebräischen bewerben konnte, nun auch das Englische und Deutsche. Um sich in Letzterem zu vervollkommnen, begab er sich 1705 nach Berlin, besuchte dann noch andere deutsche Universitäten, zuletzt auch Leyden. In sein Vaterland zurückgekehrt, ward er erst Pfarrer in Aubonne und Rolle, dann im Juli 1721 Professor der schönen Wissenschaften (belles lettres) und Vorsteher des oberen Gymnasiums (collège) in Lausanne, und endlich bekleidete er seit Juli 1733 die Stelle eines Professors der Theologie daselbst bis an seinen Tod, den 29. September 1750. Dieser übereilte den Greis in seinem Studierzimmer, als er sich eben niedersetzen wollte, aber den Stuhl verfehlte und einen tödtlichen Fall auf den Fußboden that.

Rüchat hat sich als vaterländischer Kirchenhistoriker ausgezeichnet. Schon im J. 1707 veröffentlichte er seinen Abriß der Kirchengeschichte des Waadtlandes (Abrégé de l'histoire ecclésiastique du Pays-de-Vaud). Sein Hauptwerk aber: Histoire de la réformation de la Suisse erschien 1727 und 1728 in Genf in 6 Bänden in Duodez. Er hatte dazu die umfassendsten und sorgfältigsten Quellenstudien gemacht, besonders über den bis dahin noch wenig aufgehellten Theil der französisch-schweizerischen Reformation. Für die Reformationsgeschichte der deutschen Schweiz hielt er sich an das Werk von Hottinger. Vier Jahre nach seinem Erscheinen wurde das Werk, das allerdings das Pabstthum nicht schonte, auf den römischen Index gesetzt. Der

Bischof Duding von Freiburg, oder vielmehr zwei Jesuiten in dessen Namen, schrieben dagegen eine Schmähschrift: Situation de l'Eglise de Lausanne, worin Rüchat als haereticae pravitatis minister bezeichnet wurde. Rüchat antwortete darauf in einem Brief an den Redaktor der „Bibliothèque germanique" Tome XX, p. 213. Rüchat hatte sein Werk nur bis zum J. 1537 drucken lassen. Die Fortsetzung blieb über ein Jahrhundert ungedruckt. Erst in den Jahren 1835—38 hat Professor Vulliemin in Lausanne aus dem Manuskripte, das sich auf der Berner Bibliothek befindet, eine vollständige Ausgabe des Rüchat'schen Werkes in 7 Bänden besorgt (Nyon, Lausanne und Paris), in welche nun auch die Zeit vom J. 1537—66 aufgenommen ist. Dieser Ausgabe ist am Schluß eine Notice sur Abrah. Ruchat (30 Seiten in 8°.) beigegeben, welche eine Biographie des Verfassers, eine kritische Beleuchtung seines historischen Standpunktes, der eben der Standpunkt der Zeit war, und ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften enthält. Unter diesen heben wir noch hervor eine hebräische Grammatik (Leyden 1707); Examen de l'Origénisme (gegen Maria Huber, vgl. d. Art.), eine Uebersetzung der Briefe der apostolischen Väter (Clemens, Ignatius, und Polykarp, 1721); eine Schrift über die biblischen Maße und Gewichte (1743) und mehrere Dissertationen. Andere Arbeiten des fleißigen Mannes, wie eine allgemeine Geschichte der Schweiz (bis zum J. 1308) liegen noch ungedruckt im Manuskript vor. Hagenbach.

Rüdinger, Esrom, auch Rüdiger, Rudinger geschrieben, geboren am 19. Mai 1523 in Bamberg, daher sich selbst Papebergensis nennend, erhielt vielleicht zu Nürnberg, wo eine seiner Schwestern an den Patricier Nik. Nützel verheirathet war, den ersten Unterricht unter Joa. Camerarius. Darauf studirte er in Leipzig Philosophie und Philologie und erfreute sich der besonderen Gunst des Camerarius, der inzwischen nach Leipzig berufen worden. Er wohnte in dessen Hause und unterrichtete seine Söhne. Daselbst wurde er bald Magister. Im J. 1547 wurde er als Lehrer in Schulpforte ernannt, nahm aber die Stelle nicht an, weil er in dieser Eigenschaft ledig bleiben sollte; er war aber mit der ältesten Tochter seines Gönners verlobt und verehelichte sich mit ihr (1548), indem er durch Privatunterricht seinen Unterhalt fristete und im Hause des ihm sehr gewogenen Schwiegervaters wohnte. Darauf wurde er Rektor des Gymnasiums in Zwickau (von 1549—1557) und brachte diese Schule sehr in Aufnahme; einer seiner dortigen Schüler war Melissus, der später als Dichter sich einen gewissen Namen erworben hat. Unannehmlichkeiten hatte er mit dem Superintendenten, weil er „die Nothwendigkeit der guten Werke" lehrte, worin der geistliche Herr eine Beeinträchtigung der reinen Lehre sah. Es geht daraus hervor, was man schon aus seiner Verbindung mit Camerarius erschließen kann, daß er der Richtung Melanchthon's zugethan war. Um so willkommener war für ihn die Berufung nach Wittenberg, die er im J. 1557 erhielt. Es war die Professur Paul Eber's (s. d. Art.), die man ihm zuwies. Eber war Professor der lateinischen Grammatik, erklärte aber auch griechische und lateinische Schriftsteller, und trug auch philosophische Disciplinen, Ethik und Physik vor. In jenem Jahre vertauschte er diese Professur mit derjenigen der hebräischen Sprache; als Nachfolger Eber's lehrte er Ethik und erklärte griechische und lateinische Schriftsteller mit vielem Beifalle. Aber schon im J. 1558 verlor er seine Gattin. 1562 war er Rektor der Universität und 1570 Dekan der theologischen Fakultät. Unterdessen kam seine abweichende Ansicht an den Tag; er wollte keine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle und keinen wirklichen Genuß der res sacramenti durch die Gottlosen zugeben; sein Dogma vom Abendmahle war also das reformirte; er verließ deshalb (1574) Wittenberg, und wurde zu Torgau mit Arrest belegt. Man befahl ihm wieder, seinen Meinungen zu entsagen; er weigerte sich dessen, entfloh nach Berlin, wo er nicht lange blieb; denn Basel, Heidelberg und die mährischen Brüder boten ihm Dienste an; diesen letzten Ruf, vermittelt durch Hubert Languet, nahm er an; er sollte eine Schule errichten und die Oberaufsicht darüber führen — in Eybenschütz (Ewanzitsch, Ewanowitz, Evanzizium), einer kleinen, ehemals königlichen, nun fürstlich Lichtensteini-

schen Stadt im Znaimer Kreis, zwei Meilen von Brünn. Daselbst entstanden aus Vorlesungen seine vortrefflichen Arbeiten über die Psalmen. Nach dem Tode seiner zweiten Frau siedelte er sich nach Nürnberg hinüber, und starb daselbst 1591. Weil er bisweilen Altorf besuchte, mit dessen Gelehrten er in Verbindung stand, hat man behauptet, er sey in Altorf gestorben. Es scheint, daß die damaligen Nürnberger, die ja ohnehin die Concordienformel nicht angenommen, sich an seine Heterodoxie nicht stießen.

Rüdinger war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller und hinterließ noch dazu viele handschriftliche Werke, die aber meistens nicht herausgekommen sind. Die theologischen sind folgende: 1) Synesii Cyrenaci, Aegyptii seu de Providentia disputatio, addita ep. ejusdem Synesii ad Orum, Basel bei Oporin 1557, mit einer Dedikation an den Burggraf Heinrich von Meissen. 2) Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de coena Dom., Leipzig 1575, Heidelberg 1575 (auf dieser letzten Ausgabe ist Cureus [s. den Art.] als Verfasser genannt. 3) Libri Psalmorum paraphrasis latina. 4) Ἐνδέξιον tunica funebris ex tela paradisi ad dextram crucis Christi (Luk. 23, 43.). 5) De origine ubiquitatis pii et eruditi cujusdam viri tractatio, Genf 1597, ein opus posthumum, welches ihm meistens zugeschrieben wird. 6) De Jesu Martyre Anna Burgio etc. — in Miegii Monumenta etc. II, 61 sq. 7) De fratrum orthodoxorum in Bohemia et Moravia ecclesiolis narratiuncula vom J. 1579, zu finden in des Camerarius narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Heidelberg 1605, von mir in meiner Schrift über die romanischen Waldenser benutzt. Vgl. über ihn Will's Nürnbergisches Gelehrtenlexikon, 3. Thl. s. v., und den 3. Supplementband dazu, besorgt von Nopitsch, s. v. Herzog.

Rügen, die größte und bedeutendste unter den zu Deutschland gehörigen Inseln der Ostsee, war in den ältesten Zeiten von den Rugiern (s. d. Art.) bewohnt, von denen sie ohne Zweifel ihren Namen erhalten hat. Sowohl die natürliche Beschaffenheit der Insel als überwiegende Gründe der Wahrscheinlichkeit*) sprechen dafür, daß sich hier der Hauptsitz des den suevischen Völkerschaften des nordöstlichen Deutschlands gemeinsamen Cultus der Hertha (Nerthus) oder der mütterlichen Gottheit der Erde befand, von der man glaubte, sie komme den Angelegenheiten der Menschen zu Hülfe und fahre umher bei den Völkern. „Auf einer Insel des Oceans", sagt Tacitus (Germ. c. 40), „ist ein heiliger Hain und in demselben ein geweihter, mit einer Decke verhüllter Wagen, den zu berühren nur dem Priester erlaubt ist. Dieser ahnet die An-

*) Man braucht nur dem Gange der Darstellung bei Tacitus in seinem Buche über Deutschland aufmerksam zu folgen und die Beschreibung desselben mit den Oertlichkeiten Rügens zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß er bei Erwähnung der von ihm nicht ausdrücklich benannten Insel im Ocean wohl keine andere als Rügen gemeint haben kann. Weder auf Bornholm, noch auf Femern, Laland, Seeland oder Helgoland, auf die man bei dieser Gelegenheit hingedeutet hat, paßt des Tacitus Beschreibung des Schauplatzes des Herthacultus, auch davon abgesehen, daß diese Inseln von den Wohnsitzen der suevischen Völkerschaften viel zu weit entfernt lagen. Wenn aber Barth (Deutschlands Urgesch. Th. III, S. 267, und Th. V, S. 117 ff.) behauptet, Rügen sey zur Zeit des Tacitus noch keine Insel gewesen, sondern erst im Jahre 1309 durch einen gewaltigen Seesturm vom Festlande losgerissen, so beruht diese Behauptung offenbar auf einem Irrthume; denn Rügen wird nicht nur von Geschichtschreibern, die lange Zeit vor diesem Ereignisse lebten, eine Insel genannt, sondern es ist auch hinlänglich bekannt, daß die Sturmfluthen von 1309 und 1317 die kleine Insel Ruden von Rügen abgerissen haben und das sogenannte neue Tief bildeten, welches beide Inseln beinahe auf zwei Meilen trennt. Dazu kommt, daß das Kirchdorf Alten-Fähr, welches an der Meerenge Stralsund gegenüber liegt, seinen Namen von der Ueberfahrt erhalten hat, welche von alten Zeiten her in dieser Gegend gewesen ist und schon in den ältesten stralsundischen Privilegien „antiquum passagium" genannt wird. Vergl. Büsching's neue Erdbeschreibung, Th. III, Bd. 2, S. 1236 ff. der 6ten Auflage; ferner Zöllner's Reise durch Pommern und Rügen, S. 250 ff. und den zweiten Band von Kosegarten's Rhapsodien. — Auch des gelehrten J. Grimm's (deutsche Mythologie, S. 155 der 1ten Ausg.) Einwendung gegen Rügen scheint mir zu wenig stichhaltig zu seyn.

wesenheit der Göttin im Heiligthume und begleitet sie, die nun mit Kühen dahin fährt, in tiefer Ehrfurcht. Dann sind Freudentage und Feste an den Orten, welche sie ihres Besuches und des gastlichen Verweilens würdigt. Dann ziehen sie nicht in den Krieg aus, greifen nicht zu den Waffen; verschlossen ist jedes Eisengeräth; Friede und Ruhe sind dann nur bekannt, sind dann nur geliebt, bis derselbe Priester die des Umganges mit Sterblichen gesättigte Göttin an die geweihete Stätte zurückbringt. Sofort werden Wagen und Decken und, wenn man es glauben will, die Gottheit selbst im geheimen See gewaschen. Sklaven verrichten das Geschäft, welche dann sogleich derselbe See verschlingt. Daher der Schauer des Geheimnisses und die heilige Scheu zu wissen, was das sey, was (außer dem Priester) nur die schauen, welche dem Tode geweiht sind."

Nach der Auswanderung der Rugier drängten sich in die von Menschen gelichteten Wohnsitze schon im Laufe des 6. Jahrhunderts wendische oder sarmatisch-slavische Völker, von denen die Ranen, später Rugianer genannt, die Insel Rügen besetzten, sich mit den zurückgebliebenen Einwohnern vereinigten und auf der nördlichen Halbinsel Wittow Arkona gründeten, wo sie ihrer Nationalgottheit Svantovit einen großen reich ausgestatteten Tempel erbauten. Innerhalb desselben befand sich in einem durch herabhängende Vorhänge geschiedenen Theile das hölzerne Standbild des Gottes in voller Mannesgröße. Auf vier Hälsen desselben erhoben sich vier Häupter, von denen zwei, das eine rechts, das andere links blickend, sich gegen den Beschauer, die beiden übrigen nach dem Rücken hin wandten; das Haupthaar und der Bart waren nach rügischer Sitte gestutzt. In der rechten Hand hielt er ein metallverziertes, mit Wein gefülltes Trinkhorn, während der linke Arm bogenförmig in die Seite gestemmt war. Daneben sah man das Reitzeug des Gottes und sein gewaltiges, an Griff und Scheide mit Silber kostbar ausgelegtes Schwert. Alljährlich wurde in dem Tempel nach beendigter Ernte das höchste Fest des Volkes gefeiert. Tages vor dem Feste begab sich der Oberpriester, der durch langes Haupt- und Barthaar gegen Landessitte ausgezeichnet war und einer Menge von geringeren, im Lande zerstreut lebenden Priestern vorstand, in das ihm allein erlaubte Heiligthum, und fegte dasselbe mit aller Sorgfalt rein. Während dieser Beschäftigung durfte er nicht den leisesten Athemzug thun; er mußte vielmehr, so oft er gezwungen war Athem zu schöpfen, zur Thüre hinaus in's Freie laufen. Kaum war der Festtag angebrochen, so begann die Bevölkerung der Insel sich um den Tempel zu lagern. Dann wurden Opferthiere und nicht selten mit diesen einer der gefangenen Christen geschlachtet, worauf der Priester vor Aller Augen das Trinkhorn aus der Hand des Gottes nahm, um ein Wahrzeichen für die Fruchtbarkeit des nächsten Jahres zu erhalten. Zeigte dasselbe die volle Füllung des vorigen Jahres, so schloß man auf einen reichen Erntesegen; fand der Priester aber weniger darin, so ermahnte er das Volk, sparsam zu seyn und Vorräthe zu sammeln, goß dann den alten Wein zu Svantevit's Füßen aus, füllte das Horn auf's Neue und leerte es in einem Zuge, nachdem er dem Gotte unter Gebeten für das öffentliche und besondere Wohl und für künftige Siege zugetrunken hatte. Darauf gab er dasselbe, mit frischem Weine gefüllt, wieder in die rechte Hand des Gottes. Während dessen wurde ein ungeheuer großer, rundgeformter Honigkuchen, fast von Manneshöhe, in den Tempel gebracht. Hinter diesen stellte sich nun der Priester und fragte die Anwesenden, ob sie ihn sehen könnten. Ward die Frage bejaht, so betete er um solche Fülle der Ernte für das nächste Jahr, daß man ihn alsdann nicht hinter dem Kuchen sehen könnte, ermahnte das Volk im Namen der Gottheit, ihrem Dienste treu zu bleiben und verhieß zum Lohne dafür Sieg zu Wasser und zu Lande. Nachdem dies geschehen war, beschloß man das Fest in aller Lust und Völlerei mit einem großen Opferschmause (Helmold I, 6. II, 12.; Saxo Gramm. p. 320 sqq.).

Damit es an den zur Erhaltung des Tempels und zur reichlichen Ausstattung der Opferfeste nöthigen Mitteln nicht fehlte, mußte nicht nur jeder Einwohner in Rügen

ohne Ausnahme jährlich eine bestimmte Abgabe an den Tempel entrichten, sondern es wurden auch alle fremde Kaufleute, die des Häringsfanges oder des Handels wegen häufig die Insel besuchten, gezwungen, für die Erlaubniß dort zu kaufen und zu verkaufen, die werthvollsten ihrer Waaren dem Gotte als Opfer darzubringen. Auch kamen jährlich nicht unbedeutende Opfergaben von sämmtlichen slavischen Völkerschaften für die Orakelsprüche ein, welche sie von dort sich herholten. Nicht minder beträchtlich war die Einnahme des Tempels von dem Tribute der unterworfenen Länder und aus dem Antheile des Gottes an der Beute, welche die Rugianer von ihren Raubzügen zurückbrachten (Helmold I, K. 6 u. 38). Dreihundert dienstthuende Reiter, welche den bedeutend angesammelten Tempelschatz bewachten, standen unter dem Befehle des Oberpriesters, der an Ansehen selbst weit über dem Könige stand, da er die Orakelsprüche des Gottes und den Ausfall der Loose erforschte. Denn sowie er von dem Winke der Loose, ohne die nichts geschehen durfte, abhing, so war seinem Willen der König und das Volk unterworfen, und oft sandte er nach dem Ausspruche des Gottes ihre Schaaren auf Raubzüge gegen die benachbarten Sachsen und Dänen aus (Helmold I, 6. 52. II, 12.; Saxo Gramm. l. c.).

Obgleich sich die Rugianer durch die Tugenden der Gastfreundschaft und der Ehrfurcht gegen die Eltern vor vielen Völkern rühmlich auszeichneten, und ihr Land an Früchten des Bodens, den sie mit Sorgfalt bestellten, an Fischen und Wildpret reich war; so setzten sie dessenungeachtet aus Raubsucht und Haß gegen das Christenthum, der von ihren Priestern genährt wurde, ihre Kriege gegen die Sachsen und Dänen mit großer Erbitterung fast ununterbrochen fort (Helmold II, 16.). So geschah es, daß schon im J. 844 der König Ludwig der Deutsche, um das in dem Theilungsvertrage zu Verdun 843 ihm zugefallene und von ihm selbstständig begründete deutsche Reich gegen die wiederholten Raubanfälle derselben zu sichern, mit einem starken Heere gegen sie zu Felde zog, ihren König Gestimulus (Gotzominzl) tödtete und die Insel seiner Herrschaft unterwarf (cf. Annales Xantenses ad a. 844 bei Pertz, Monum. T. II, p. 228). Die Rugianer, durch seine überlegene Macht jetzt bewältigt, gelobten ihm Gehorsam. Da aber auf die treue Erfüllung ihres Versprechens wenig zu rechnen war, so lange sie am Heidenthum festhielten, so veranlaßte der König glaubensmuthige Mönche aus dem Kloster Corvey (s. d. Art.), ihnen das Evangelium zu verkündigen und sie zum christlichen Glauben zu bekehren. In der That gelang es den eifrigen Bemühungen derselben, trotz dem hartnäckigen Widerstreben der heidnischen Priesterschaft in einem Theile der Insel dem Christenthume Eingang zu verschaffen und ein Bethaus zu gründen, welches sie dem heiligen Vitus weihten (Helmold I, K. 6.). Zur Unterhaltung dieser Mission verpflichtete der König die Rugianer zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey, welches dieselben durch angestellte Aufseher (villici) verwalten ließ (Annales Corbej. ad a. 844 bei Pertz, Monum. T. III, p. 3, und Registr. Sarachonis bei Falcke in den Tradd. Corbej.). Doch verloren die Corveyer bald nach Ludwig's Tode die ihnen angewiesenen Einkünfte von Rügen wieder. Aber nichtsdestoweniger dehnten sie in der Folge ihre Ansprüche auf die ganze Insel aus, und suchten diese, so gut sie es vermochten, nicht allein durch erdichtete Urkunden und verfälschte Angaben aufrecht zu erhalten, sondern ließen sich auch unter dem Abte Wicbold im J. 1154 vom Pabste Hadrian IV. im Besitze derselben förmlich bestätigen und legten dieser päbstlichen Bestätigungsurkunde ein so großes Gewicht bei, daß noch im J. 1642 ihr Abt Arnold die Insel dem Grafen Hatzfeld zum Lehen schenkte, unter der Voraussetzung freilich, daß er sie den damaligen Inhabern entreißen könne.

Nach dem Tode Ludwig's des Deutschen und dem allmählichen Eingehen der corveyschen Mission änderten sich auch die Verhältnisse auf Rügen sehr bald; alle Geistliche und Christgläubige wurden von den Einwohnern vertrieben und an die Stelle der christlichen Religion trat wieder der alte Aberglaube (Helmold I, 6.). Damit begannen nun auch die Kämpfe mit den Sachsen von Neuem, welche, obschon mit abwechselndem

Glücke von Seiten der Sachsen geführt, doch selbst die eifrigsten Missionare von der Insel fern hielten. Erfolgreicher für das Christenthum wurden dagegen die Kriege, zu denen die Rugianer gleichzeitig durch ihre häufigen Raubzüge die Dänen reizten. Nach mehreren vergeblichen Versuchen der dänischen Könige, Rügen zu unterjochen, gelang es endlich im J. 1136 dem tapferen Erich Edmund, mit einer wohlbemannten Flotte im Norden der Insel zu landen, das feste Arkona durch Wall und Pfahlwerk einzuschließen und die Belagerten in kurzer Zeit zur Uebergabe zu zwingen. Die Rugianer gelobten Unterwerfung, stellten Geißeln und erklärten sich bereit, die Taufe und einen Bischof nebst christlichen Priestern anzunehmen, wofern sie daneben ihren Nationalgott beibehalten dürften. Die Dänen, welche ohne genauere Kenntniß der Verhältnisse den heidnischen Svantevit für den christlichen Sankt Vitus, dessen Verehrung die corveyschen Missionare zur Zeit Ludwig's des Deutschen nach Rügen gebracht hätten, halten mochten, willigten ohne Bedenken in die Forderung ein. Aber kaum hatten sie sich mit ihrer Flotte entfernt, als die Einwohner den Bischof vertrieben und zum Heidenthume zurückkehrten, ohne auf die von ihnen gestellten Geißeln Rücksicht zu nehmen (Helmold II, 12.; Saxo Gramm. p. 249).

Doch war die wiedererlangte Freiheit der Rugianer nur von kurzer Dauer; denn schon im J. 1168 beschloß der König Waldemar der Große, Rügen für alle Zeiten den Dänen zu unterwerfen und die Einwohner zur Annahme des Christenthums zu zwingen. Die Seele des Unternehmens war der Milchbruder und Freund des Königs, der Bischof Axel oder Absalon v. Roeskilde, der im Geiste jener Zeit den Karakter eines Staatsmannes, Kriegers und Bischofs in sich vereinigte (s. den Art.). Mit einer stark ausgerüsteten Flotte landeten die beiden kriegskundigen Anführer an der Küste der Insel und bereiteten sich mit aller Umsicht zu einer Belagerung der von den Einwohnern besetzten Tempelstadt Arkona vor. Indessen war die Festung sowohl durch ihre natürliche Lage als durch aufgeworfene Erdwälle gegen alle Angriffe geschützt, und lange Zeit wurden dieselben mit Brechmaschinen und hohen Sturmthürmen vergebens wiederholt, bis endlich die Belagerer durch Zufall auf den Gedanken kamen, unter einem Thurme der Festung Feuer anzulegen, dessen Flammen sich unaufhaltsam weiter verbreiteten. Dadurch sahen sich die Belagerten nach verzweifeltem Widerstande gezwungen, vom Kampfe abzustehen. Die Stadt ergab sich durch Vermittelung des Bischofs Absalon auf folgende Bedingungen: „Der Götze Svantevit mit dem ganzen Tempelschatze wird ausgeliefert, alle christlichen Gefangenen sind ohne Lösegeld freizugeben, die wahre Religion wird angenommen und die Tempelländereien fallen den zu erbauenden Kirchen anheim. Die Bürger von Arkona haben unweigerlich Heeresfolge zu leisten, so oft der König sie aufbietet, zahlen von jedem Joch Rinder jährlich vierzig Silberpfennige; ebenso viele Geißeln stellt die Stadt." Nach dem Falle Arkona's waren die übrigen befestigten Orte der Insel gezwungen, sich ebenfalls diesen Bedingungen zu fügen und die Herrschaft der Dänen anzuerkennen. Nun erschien auch Teglaw, der König von Rügen, mit seinem Bruder Jarimar und dem Landesadel vor den Siegern, um sich persönlich als Unterpfänder des Friedens zu stellen.

Um das Heidenthum des Volkes, bei dem durch eine einflußreiche Priesterregierung die Religion mit dem Staate in engster Verbindung stand, vom Grunde aus zu vernichten und dadurch dem Christenthume desto leichter und sicherer Eingang zu verschaffen, ließ der König Waldemar am folgenden Tage die Vorhänge in dem Tempel des Svantevit niederreißen und befahl einigen seiner Diener, mit Aexten bewaffnet in den innern Raum des Heiligthums einzutreten und das ungeheuere Götzenbild zu zerschlagen, schärfte ihnen aber dabei die größte Behutsamkeit ein, damit nicht ein unerwarteter Unfall die Menge in ihrem Aberglauben bestärke. Die Beauftragten zerhieben zuerst die gewaltigen Beine, worauf das abscheuliche Götzenbild rücklings an die Wand fiel und dann, als man diese durchbrach, krachend auf den Boden niederstürzte. In demselben Augenblicke glaubten die Christen den bösen Feind in scheuslicher Thiergestalt erscheinen und ent-

weichen zu sehen. Alsdann sollten die Rugianer selbst das niedergestürzte Bild an Stricken mitten durch das dänische Heer in die Ebene vor der Stadt hinunterschleppen; doch Keiner derselben wagte es, Hand anzulegen, weil sie die Rache des Gottes fürchteten. Als nun aber herbeigeholte Gefangene und fremde Kaufleute das Geschäft vollbrachten, ohne daß etwas von dem Gefürchteten geschah, da zeigte sich auch sogleich das Volksgefühl getheilt; denn während die Einen über das ihrem Gotte zugefügte Unrecht klagten und Strafe verhießen, war bei den Anderen der alte Glaube durch den erlebten Eindruck schon so sehr geschwächt, daß sie das verspotteten, was sie noch vor Kurzem als Gegenstand ihrer Verehrung betrachtet hatten. Noch stärker mußte dieser Eindruck auf sie einwirken, als sie am Abend die dänischen Troßknechte das Götzenbild ungefährdet in Stücken zerhauen und das Holz zum Kochen verbrauchen sahen. Hierauf ward der Tempel des Svantevit in Asche gelegt und an dessen Stelle aus den hölzernen Festungswerken eine christliche Kirche erbaut. Auf gleiche Weise zerstörte man im südlichen Theile der Insel zu Karenz drei Tempel mißgestalteter Götzen, des vierköpfigen Kriegsgottes Rugevit, dessen mit sieben Schwertern umgürtetes Bild ein achtes, durch Nägel befestigtes, in der hölzernen Faust hielt und von so riesenhafter Größe aus Eichenholz gezimmert war, daß der Bischof Absalon, ihm auf die Füße tretend, kaum mit seiner kleinen Handaxt das Kinn erreichen konnte; ferner des unbewaffneten siebenköpfigen Porevit und des vierköpfigen Porenut, welcher ein fünftes Haupt auf der Brust trug. Als die umgestürzten Götzen zum Verbrennen von den Karenzern aus der Burg geschleppt wurden, stellte sich der Bischof Svend von Aarhus auf dieselben und ließ sich gleichsam wie zum Triumphe über das Heidenthum mitschleppen (Saxo Gramm. p. 327 sq.).

Nachdem auch dieses Geschäft nach des Königs Befehle vollbracht war, wurden unter der Leitung der Bischöfe Absalon von Roeskilde, Svend von Aarhus und Berno von Schwerin zwölf Kirchen in dem eroberten Lande theils neu erbaut, theils aus den alten Tempeln eingerichtet und vorläufig einige in Priesterröcke gekleidete Schreiber und Kapellane der Vornehmen unter die Einwohner der Insel ausgesandt, um sie zu unterrichten und zu taufen und den Gottesdienst zu besorgen. Indessen ließen sich nach den Verhältnissen der damaligen Zeit von solchen Geistlichen nur sehr geringe Kenntnisse der christlichen Lehre erwarten. Deshalb vertauschte sie Absalon, der nun auch Rügen unter seine geistliche Obhut genommen hatte, bald darauf mit wirklichen, in Dänemark ordinirten Priestern und sorgte selbst für ihren Lebensunterhalt, damit sie den Rugianern nicht zur Last fallen sollten und eine um so bereitwilligere Aufnahme bei ihnen finden möchten. „Damals", sagt Helmold, der Geschichtschreiber dieser Zeit, „war Fürst der Rugianer Jarimar, ein edler Mann, der, nachdem er die Verehrung des wahren Gottes und den katholischen Glauben kennen gelernt hatte, eifrigst zur Taufe eilte und auch allen den Seinigen befahl, sich durch das heilige Wasser erneuern zu lassen. Er selbst aber war, sobald er das Christenthum angenommen hatte, im Glauben so fest und in der Verkündigung des Evangeliums so beharrlich, daß man in ihm einen zweiten Paulus von Christo berufen erblickte, indem er, das Apostelamt verwaltend, das rohe und in thierischer Wildheit wüthende Volk theils durch emsiges Predigen, theils aber auch durch Drohungen von der angeborenen Rohheit zu der ein neues Leben bringenden Religion bekehrte" (Helmold II, 12). Dazu kamen noch manche Vorfälle, welche das Volk in dem Glauben bestärkten, daß die Gebete der Priester manche Krankheiten zu heilen vermöchten, und dadurch nicht wenig zur Beförderung des Christenthums beitrugen. Indessen fügt der gleichzeitige Saxo Grammaticus, der diese Ereignisse als Wunderthaten erwähnt, ausdrücklich hinzu, daß dieselben nicht als ein Merkmal von der Heiligkeit der Geistlichen, sondern vielmehr als ein Werk der göttlichen Gnade zur Erleichterung der Bekehrung des Volks zu betrachten wären (Saxo Gramm. p. 328: „Quod potius lucrandae gentis respectui, quam sacerdotum sanctitati divinitus concessum videri potest").

Während der König Waldemar mit dem Bischofe Absalon die weltlichen und kirchlichen Verhältnisse Rügens ordnete, machte der Herzog Heinrich der Löwe, sich auf frühere mit dem Könige abgeschlossene Bündnisse berufend, Anspruch auf einen Theil von dem, was mit gemeinsamen Kräften gewonnen war, obgleich innere Unruhen in Sachsen ihn verhindert hatten, persönlich an der Eroberung der Insel Theil zu nehmen. Dadurch sah sich der König veranlaßt, in dieser Angelegenheit eine eigene Gesandtschaft nach Italien an den Pabst Alexander III. zu schicken, welcher auch im Jahre 1169 zu Benevent eine Bulle ausstellte, in der er zwar die Einwilligung ertheilte, daß Rügen künftig dem Sprengel von Roeskilde untergeordnet seyn sollte, jedoch zugleich die etwanigen Rechte anderer Kirchen vorbehielt. Da somit der König durch die päbstliche Entscheidung im Grunde nichts erreicht hatte und der Kaiser Friedrich I., ohne Zweifel auf Heinrich's des Löwen Eingebung, dem Bischofe Berno unter Anderm auch Rügen zusicherte, soweit es unter dem Herzoge von Sachsen stehe, so beharrte Heinrich bei seinen Forderungen, und erst nach längerer, vergeblicher Unterhandlung und manchen Feindseligkeiten kam es in der Mitte des Jahres 1171 bei einer persönlichen Zusammenkunft der beiden Gegner auf der Eyderbrücke zwischen ihnen zu einem Friedensvertrage, in welchem sich Waldemar dazu verstand, dem Herzoge die Hälfte der rügischen Tempelschätze, die ihm in sieben Kisten von gleicher Größe nach der Eroberung von Arkona überliefert waren, sowie die Hälfte der Geißeln und des jährlichen Tributes abzutreten (Saxo Gramm. p. 328. 345 sqq.; Helmold II, c. 12. 13). Demzufolge untergab nun auch der Pabst im J. 1177 die Hälfte der Insel der geistlichen Aufsicht des Bischofs von Schwerin. Im Uebrigen blieb Rügen unter der Regierung seiner einheimischen Fürsten stehen, die sich für dänische Vasallen erklärten und diese Verbindung zur Erweiterung ihrer Macht benutzten, bis ihr Stamm im Jahre 1325 mit Witzlaw III. erlosch und das Land kraft eines Vertrages an die Herzöge von Pommern fiel, mit welchem es seitdem alle Schicksale, auch in kirchlicher Rücksicht, theilte.

Vergl. nächst Adam von Bremen vorzüglich: Saxo Grammaticus, Hist. Danicae libri XVI, ed. princeps, Parrhis 1514, u. ed. Klotz, Lips. 177.. 4°. — Helmoldus, Chronicon Slavorum bei Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. und bei Pertz, Monum. Hist. German. XIII. — Ferner: Kantzow's Pommerania in 14 Büchern v. Kosegarten. Greifsw. 1819. — Gebhardi, Gesch. d. Reiches Rügen. — Barthold, Gesch. von Rügen und Pommern. 4 Bde. Hamb. 1839 ff. — Dahlmann, Gesch. von Dänemark. Th. I. Hamb. 1840. — Giesebrecht, wendische Gesch. von 780—1182. 3 Bde. Berlin 1843. — Kanngießer, Bekehrungsgesch. der Pommern. Greifsw. 1824. — Münter, K.-Gesch. von Dänemark u. Norwegen. Bd. II, Abth. 1. Leipz. 1823 ff. — Estrup, Absalon. Aus dem Dän. von Mohnike in Illgen's Zeitschrift 1832. Bd. II, St. 1. — Neander, Allgem. Gesch. der christlichen Religion und Kirche. Bd. V, Abth. 1. S. 40 ff. Hamb. 1841.

G. H. Klippel.

Rüsttag bezeichnet in der Synagoge den Tag, an dessen Abend der Sabbath oder gar eine Festzeit den Anfang nimmt und welcher daher zum Zurüsten des Nöthigen für die heilige Zeit dient. Vor dem gewöhnlichen Sabbath, also am Freitag, werden z. B. die Speisen bereitet, so daß man sie am Sabbath entweder kalt auftragen kann, oder daß sie, wie in unseren kälteren Ländern, doch nur noch in einem Christenhause, bei einem Bäcker oder in einem Wirthshause durch einen christlichen Dienstboten, die sogen. Schabbesmagd, aufgewärmt werden müssen; außer den Speisen betrifft die Zurüstung die Sabbathkleidung, die Reinigung des Körpers und des Hauses. Noch größer sind die Zurüstungen vor einer Festzeit, insbesondere vor dem Neujahrsfest, dem Versöhnungstag und vor Ostern; denn an jenen beiden Festtagen gehen die Juden in ihren Sterbekleidern von Kopf zu Fuß, und da der Versöhnungstag ein vollkommener Fasttag ist, ist der Rüsttag nicht nur ein Tag der Zurüstung der Speisen für den Schluß des Fastens und ein Tag besonderer Reinigung von Körper und Haus für den Festtag

selbst, sondern auch ein Tag der vorläufigen Stärkung durch Speise und Trank zur Ertragung des 24stündigen Fastens und Betens; vor Ostern aber reicht der eigentliche Rüsttag nicht einmal aus, da die meisten unserer Juden auf diese Zeit die Wände frisch weißen lassen, alles Holzwerk des Hauses waschen und fegen und die ganze Küche und Speisekammer mit dem besonders dafür bestimmten, nur für diese Zeit im Gebrauch befindlichen Geschirr versehen; schon bei der Stiftung (2 Mos. 12, 3—6.) war zur Zurüstung auf das Passahmahl des 14. Nisan eine Zeit von 4 Tagen vorgesehen; am letzten Tage nun, mit dessen Abend das Fest der süßen Brode beginnt, werden auch alle Schubladen des Hauses und alle Kleider der Hausgenossen visitirt und geleert, soweit irgend eine Brosame gesäuerten Brodes noch sich vorfindet. — Der allgemeine Ausdruck für den Rüsttag ist bei den Juden ערובתא (s. Buxt. lex. talm. p. 1660), wie denn auch die Peschito an den betreffenden neutestamentlichen Stellen es übersetzt; im Griechischen des Neuen Testamentes heißt der Tag *παρασκευή* (so Matth. 27, 62., Mark. 15, 42., Luk. 23, 54., Joh. 19, 31. 42.), wenn er einem gewöhnlichen Sabbath vorausgeht, *προσάββατον* (so Mark. 15, 42., vgl. Judith 8, 6.); die Rüstzeit auf Ostern bezeichnet Johannes (19, 14.) mit *παρασκευή τοῦ πάσχα*; die Talmudisten nennen entsprechend dem allgemeinen Ausdruck ערובתא den Rüsttag vor den Festen ערב פסח oder ערב ראש השנה oder ערב עצרה u. s. w. (Deyling, observv. I, 162). In den Ostern fand indessen nach Verfluß des ersten Festtages eine weitere *παρασκευή* statt zur Vorbereitung entweder auf einen zwischenhineinfallenden Sabbath oder, wenn dieser mit dem siebenten Tag zusammenfiel, auf den letzten Tag, welcher ebenso festlich war als der erste; diese *παρασκευή* galt allerdings vorzüglich der Zurüstung neuer Speisen und besonders neuen ungesäuerten Brodes und war mit besonderer Rücksicht auf die kleinen Vorräthe der Armen gestattet, aber es war nichtsdestoweniger eine *παρασκευή τοῦ πάσχα*, und wenn wir nach der jedenfalls unbestreitbaren Vorstellung der Synoptiker annehmen, daß der Abend der Einsetzung des heiligen Abendmahles der Schlußabend des ersten Osterfesttages war (die Juden rechnen nämlich zur Feier des 14. Nisan sowohl den Abend seines Anbruchs wie den Abend seines Schlusses), so war der Tag darauf, unser Charfreitag, welcher dem in die Ostern fallenden Sabbath vorausging, wieder ein Rüsttag als „*προσάββατον*" (daher setzt auch Markus [15, 42.] diese nähere Erklärung ausdrücklich hinzu, und daher kann Matthäus [27, 62.] den Samstag nennen den „*ἡμέραν ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*", während dies für den ersten Festtag selbst eine sonderbare Bezeichnung wäre) und ist eine der Schwierigkeiten in der Zeitrechnung dieser allerheiligsten Tage gelöst. Pf. Pressel.

Rufinus (Tyrannius), aus Concordia in Italien gebürtig, um 330. In Aquileja ward er um's Jahr 371 Christ und verweilte daselbst einige Zeit gemeinschaftlich mit Hieronymus in einem Kloster. Seine Neigung zum Mönchsthum trieb ihn nach dem Morgenlande, wo er die verschiedenen Mönchsinstitute in Palästina und Aegypten kennen lernte. In Alexandrien machte er die Bekanntschaft der älteren Melania, einer strengen Büßerin, die zu dem Freundinnenkreis des Hieronymus gehörte. Er suchte auch den heiligen Macarius und andere berühmte Anachoreten in den nitrischen Gebirgen auf und genoß den Unterricht des Didymus von Alexandrien. Er war Zeuge der Verfolgung, die unter Kaiser Valens über die nicäisch Gesinnten in Aegypten ausbrach und hat diese Verfolgung beschrieben. Wie vielen Antheil er selbst an diesen Leiden gehabt, ist schwer zu entscheiden. Hieronymus beschuldigt ihn der Uebertreibung und spottet seines Märtyrerthums! — In Begleitung der Melania begab sich Rufin 378 nach Jerusalem und lebte dort gemeinschaftlich mit andern Mönchen, die sich auf dem Oelberge niedergelassen hatten. Hier traf er auch wieder mit dem alten Freunde Hieronymus zusammen, der sich nach Bethlehem gezogen. Von dem Bischof Johann von Jerusalem ward Rufin sodann zum Presbyter geweiht (390). Aber bald wurde die Freundschaft mit Hieronymus gestört durch den ausgebrochenen Streit über Origenes (vgl. Bd. X. S. 704 u. 714). Um 397 reiste Rufin mit Melania,

die in dem Streite auf seiner Seite geblieben, nach Rom; dann kehrte er 399 nach Aquileja zurück, wo er als Presbyter der Kirche diente und zugleich mehrere seiner Schriften verfaßte. Die Einfälle der Gothen unter Alarich nöthigten ihn zur Flucht. Er wollte mit Melania wieder nach Palästina reisen; aber in Sicilien angelangt, ward er vom Tode übereilt und starb in Messina 410. So weit sein äußeres Leben. Um die Theologie hat sich Rufin dadurch verdient gemacht, daß er die griechische Literatur dem Abendland vermittelte. Dies geschah zunächst durch seine Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Er verfertigte dieselbe auf den Wunsch des Bischofs Chromatius von Aquileja. Ueber das ziemlich willkürliche Verfahren mit dem Texte, wobei er nach Belieben zusammenzog, einschaltete, wegließ, ist Vales zu Euseb und Huetius zu vergleichen (de claris interpretibus p. 202) *). Zugleich setzte er den Euseb fort vom Anfang der arianischen Streitigkeiten bis auf Theodosius den Großen. Diese lateinische Arbeit ist dann wieder in's Griechische übersetzt worden. Von weiteren geschichtlichen Werken sind zu nennen seine Vitae Patrum S. historica eremitica. Er schrieb sie im Namen des Patronius, Bischofs von Cologia, der den Stoff dazu lieferte und den man auch längere Zeit für den Verfasser hielt; Einige schrieben sie auch dem Hieronymus zu. — Seine Uebersetzung des Origenes hatte die Absicht, diesen seiner Rechtgläubigkeit wegen angefochtenen Kirchenlehrer in den Augen der Leser rein zu waschen, wobei er sich aber manche Willkürlichkeiten zu Schulden kommen ließ, was dann zu weiteren höchst unerbaulichen Streitigkeiten mit Hieronymus (s. d. Art.) führte, gegen den er seine invectivae schrieb (in 2 Büchern). Besondere Beachtung verdient endlich noch Rufinus' Erklärung des apostolischen Symbolums, ein Buch, das er auf Verlangen eines Bischofs Laurentius verfaßte, das im Alterthum sehr hoch geschätzt wurde und das auch jetzt noch für die Geschichte dieses Symbolums und für die Dogmengeschichte von großer Wichtigkeit ist. Mehrere andere Werke, die unter Rufin's Namen verbreitet wurden, sind von der Kritik als unächt verworfen**). Die Hauptausgabe seiner Werke ist die von Vallarsi (Verona 1745). Die Kirchengeschichte wurde zuerst in Basel (1544) gedruckt, dann aber verbessert von dem Karmeliter Peter Thomas Dacciari (1740) herausgegeben.

Vergl.: Fontanini, Hist. litt. Aquileiens. — F. J. Maria de Rubeis, Monumenta eccles. Aquileiensis. Arg. 1740. Id. de Rufina. Ven. 1754. — Marzunitti, E. H. de Tyr. Rufini fide et religione. Patav. 1835. — Schröckh X, S. 121 ff. — Neander, K.-G. I, S. 799 ff. Hagenbach.

Rugier (Rugi, Rugii), eine deutsche Völkerschaft, welche dem weitverbreiteten Volksstamme der Sueven angehörte und ihre ersten Wohnsitze unter königlicher Herrschaft zwischen der Oder und Weichsel an der Meeresküste Germaniens hatte, wo sich ihr Andenken bis auf unsere Tage in den Ortsnamen Rügen, Rügenwalde, Rega und Regenwalde erhalten hat (vgl. Tacitus Germ. c. 43. und Ptolemaeus II, 11. 14., der sie Ῥουτίκλειοι nennt). Eine größere Bedeutung erhielten die Rugier jedoch erst zur Zeit der Völkerwanderung, an der sie, entweder durch innere Kriege oder durch Uebervölkerung und die Wanderungslust des suevischen Stammes bewogen, Theil nahmen. So erscheinen sie schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts, von ihrem eigenen Könige geführt, neben den Herulern und Sciren unter den Truppen Attila's, ohne daß sich nachweisen läßt, wie sie mit denselben vereinigt wurden (Sidon. Apollin. Panegyr. in Avitum, v. 319; Histor. miscell. lib. 15, p. 97 ed. Muratori; Jornandes c. 50; Paulus Diacon. de gestis Roman. ed. Erasmi p. 534). Bald nach Attila's

*) Sehr scharf lautet des Huetius Urtheil: ad insaniam usque ineptivit et processit extra modum profusissima verbiloquentia u. s. w. Diese Vorwürfe sind später auf ihr richtiges Maß zurückgeführt worden, s. Kimmel, de Rufino. Eus. interprete. 1838.

**) Commentarii in LXXV priores psalmos, in Oseam, Joëlem, Amos. — Vita Sae Evagriae. Libellus de fide, etc.

Tode gelang es ihnen, sich der bisherigen Wohnsitze der von den Gothen besiegten und verdrängten Sciren in dem jetzigen Oestreich und Oberungarn am linken Ufer der Donau zu bemächtigen und hier ein neues Reich zu stiften, welches von ihnen den Namen Rugiland erhielt. Dort traten sie mit den kriegerischen Gothen in nähere Verbindung, unter denen schon seit der Mitte des 4. Jahrhunderts das arianische Christenthum theils durch Gefangene, theils durch ausgesandte Geistliche fast allgemein verbreitet war (s. d. Art. Bd. V. S. 251 ff.). Bei dem gegenseitigen Verkehre beider Völker mit einander konnte es nicht fehlen, daß die Rugier von den Gothen mit dem Christenthume das arianische Glaubensbekenntniß annahmen, an dem sie, gleich jenen, auch dann noch mit deutscher Treue festhielten, als kaiserliche Machtsprüche eine andere Rechtgläubigkeit geboten.

Doch sollte das neu gegründete Reich Rugiland an der Donau nicht von langer Dauer seyn. Es fand seinen Untergang im J. 487, durch den tapfern und unternehmenden Rugierfürsten Odoaker, der nach der Sitte der alten Deutschen theils aus seinem eignen Volke und den stammverwandten Turcelingern, theils aus den benachbarten Sciren und Herulern ein zahlreiches Gefolge von Kriegern sammelte, um mit demselben im römischen Heere als Soldtruppen Dienste zu nehmen (Histor. miscell. libr. 15, p. 99; Excerpta auctoris ignoti bei Ammian. Marcell. ed. Ernesti p. 553). Auf seinem Zuge nach Italien besuchte er den frommen und allgemein verehrten Severinus, um den heiligen Mann um seinen Rath und Segen zu bitten (Engippius, vita S. Severini c. 7 in Welseri Operibus, Norimb. 1682). Hierauf im Heere des weströmischen Kaisers um das Jahr 474 angestellt, wußte er sich in kurzer Zeit so viel Ansehn und Macht zu verschaffen, daß er es wagen durfte, 476 den letzten abendländischen Kaiser, den noch ganz jungen Romulus Augustulus, abzusetzen und den Titel eines „Königs von Italien" anzunehmen (Ennodius, Panegr. p. 298). Sobald er sich im Besitze seines neuen Reiches befestigt hatte, zog er im J. 487 nach der Donau gegen den König der Rugier Feletheus, der auch Fava oder Feba genannt wird, besiegte ihn und führte ihn nebst seiner Gemahlin Gisa als Gefangene mit sich nach Italien. Da indessen ihr Sohn Friedrich während des Krieges durch die Flucht entkommen war, kehrte dieser nach dem Abzug der Feinde zu seinem Volke zurück, übernahm die Regierung und beunruhigte, um sich zu rächen, das benachbarte Noricum, soviel er konnte. Daher schickte Odoaker seinen Bruder Anaulf mit einem starken Heere gegen ihn. Friedrich, der sich zu schwach fühlte, entwich bei der Ankunft des Gegners heimlich nach Mösien zu dem Könige der Ostgothen, Theoderich, bei dem er Schutz fand und den er später nach Italien begleitete (Cassiodor. Chron. ad a. 487; Chronographus a Cuspiniano editus; Engippius, vita S. Severini c. 45). Das Volk der Rugier wurde nun ohne Mühe besiegt und zerstreut; es hatte von dieser Zeit an keinen eigenen König weiter, sondern schloß sich zum Theil an die Gothen, mit denen es nach Italien wanderte; zum Theil drang es in Rhätien vor, wo es den ersten Grund zur Bildung der Bojuwarier legte. In ihr Land an der Donau rückten aber bald darauf die Longobarden ein (Paulus Diacon. Hist. Langob. I, 29; Procopius, Hist. Gothor. II, c. 14. III, c. 2). Odoaker regierte seitdem als König in Italien unangefochten bis zu seinem Sturze durch Theoderich den Großen im J. 493 mit Umsicht und traf manche heilsame Einrichtungen. Obgleich er dem arianischen Glaubensbekenntnisse stets treu ergeben blieb, behandelte er dennoch diejenigen seiner Unterthanen, die sich zur römisch-katholischen Kirche hielten, mit großer Schonung, ließ jedoch nach dem Tode des Pabstes Simplicius († 483) auf einer Synode zu Rom, welcher der Patrizier und Präfectus Prätorio Basilius in seinem Auftrage präsidirte, den Beschluß fassen, daß der römische Pabst nicht ohne Vorwissen des Königs sollte gewählt werden (Acta Concilii Roman. III sub Symmacho Papa bei Baronius, Annal. ad a. 483, n. 10 sqq.).

Vgl. außer dem Art. „Odoaker" in der R.=Enc. (Bd. X. S. 527 ff.): Mascou, Geschichte der Teutschen bis zum Abgange der Merowingischen Könige. Thl. II, Buch 11, 2; 12, 25; 13, 37. — Mannert, Geographie der Griechen und Römer. Thl. III, S. 338 ff. der 2. Aufl. — Wilhelm, Germanien. S. 265 f.

G. H. Klippel.

Ruinart ist einer jener gelehrten, frommen Ordensmänner von der Benediktinercongregation des heiligen Maurus (s. d. Art. „Mauriner"), welche sich so große, bleibende Verdienste um das Studium des christlichen Alterthums und des Mittelalters erworben haben. Sein Leben floß äußerlich still dahin, im Kloster, in strenger Erfüllung der Ordenspflichten und in weitschichtigen schriftstellerischen Arbeiten, wobei er freilich, nach Sitte der Mauriner, durch die Mitarbeit anderer Mönche unterstützt wurde. Geboren 1657 zu Rheims im Schoße einer angesehenen Familie, machte er seine ersten Studien zu Rheims, trat 1574 in der Abtei St. Faron zu Meaux in den Orden des heiligen Maurus und legte 1575 die Gelübde ab. Nach 2 Jahren wurde er in die Abtei St. Pierre zu Corbie geschickt, um dort Philosophie und Theologie zu studiren. Da er sich mit dem christlichen Alterthum eifrig beschäftigte und treffliche Anlagen verrieth, wählte ihn Mabillon zu seinem Gehülfen, unterrichtete ihn noch im Griechischen, gab ihm für seine Arbeiten alle mögliche Anleitung. Zwei literarische Reisen, die eine nach dem Elsaß und Lothringen, die andere nach der Champagne, unterbrachen die klösterliche Einförmigkeit seines Lebens. Die letztere Reise untergrub seine schon wankende Gesundheit. Er starb am 27. Sept. 1709. — Von ihm hat man folgende Schriften: 1) Acta primorum martyrum sincera et selecta. Paris 1689. 2. Bde. Verbessert und mit einer kurzen Biographie Ruinart's erschienen nach seinem Tode in Amsterdam 1713. Das Werk enthält mit möglichster kritischer Sichtung die genannten Akten und widerlegt in einer besondern Abhandlung die Ansicht Dodwell's (s. d. Art.), daß die Zahl der Märtyrer in den ersten 3 Jahrhunderten eine äußerst geringe gewesen sey. 2) unter seinem Namen erschien: Historia vandalicae persecutionis, Paris. 1694, in 2 Theilen, wovon jedoch nur der erste ganz von ihm verfaßt ist. 3) Gregorii episc. Turonensis opera omnia, Paris. 1699, zugleich mit der Fortsetzung von Fredegard und der andern Fortsetzer. Voran stehen die Annales Francorum. Das Werk hat Dom Bouquet in seine Sammlung der Geschicht.chreiber Frankreichs aufgenommen. 4) Mit Mabillon gab er 2 Bände der Acta SS. O. Ben. 1701 heraus; sie umfassen das 6. Jahrhundert des Ordens. 5) Um zu beweisen, daß Maurus, Abt von Glanfeuil, auf den die Mauriner ihren Ursprung zurückführten, derselbe sey wie der Gefährte des Benedikt von Nursia, Träger desselben Namens, schrieb er eine Apologie de la Mission de St. Maur etc. Paris 1702. 6) Gegen die Angriffe des Jesuiten Germon auf Mabillon, de re diplomatica, schrieb er: Ecclesia Parisiensis vindicata adv. R. P. Barth. Germon. disceptationes de antiquis regum Francorum diplomatibus. Paris. 1706 et 1712. Seinem verehrten Lehrer setzte er ein Ehrendenkmal in l'abrégé de la vie de D. Jean Mabillon, Paris 1709, und besorgte die 2. Ausgabe seiner Schrift de re diplomatica. 7) Nach Ruinart's Tode erschien dessen iter literarium in Alsatiam et Lotharingiam. 8) Disquisitio historica de pallio archiepiscopali. 9) Beati Urbani Papae II. vita. — S. Tassin, histoire littéraire de la Congregation de St. Maur.

Rupert, der heilige, Apostel Bayerns. Ueber die Frage nach dem Zeitalter dieses Mannes hat sich ein kritischer Streit erhoben, der schon seit 170 Jahren mit zähester Hartnäckigkeit von beiden Seiten fortgeführt worden ist, ohne daß bis zur Stunde eine der beiden Parteien sich als besiegt anerkennen will. Die Anhänger des Stuhles von Salzburg versichern, Rupert sey der erste aller Glaubensboten in Bayern gewesen, indem sie die Salzburger Chroniken aus dem 12. bis 14. Jahrhundert zum Beweise anführen und das Wirken Rupert's in Bayern um's Jahr 580 setzen. Ihre Gegner, obwohl auch sie das hauptsächlichste Verdienst der Bekehrung Bayerns dem heil.

Rupert zuerkennen, verlegen dessen Leben und Wirken ein volles Jahrhundert später, so daß er erst nach Eustasius und Emmeran im J. 696 sein Bekehrungswerk begonnen haben soll. Sie stützen sich auf die sogen. Vita primigenia, den Anfang einer größeren, um's J. 873 abgefaßten Schrift über die Bekehrung der Bayern (vgl. Kleinmayr, Nachr. vom Zust. der Gegend und Stadt Juvavia. Salzb. 1784. Fol. Anhang S. 7 ff.), auf drei jüngere Biographieen, auf das sogen. Congestum des Bischofs Arno von Salzburg und die Breves notitiae aus der Zeit des Salzburger Bischofs Virgil († 784). Die Kritik hat sich der uralten, ehrwürdigen Ueberlieferung zum Trotze für das spätere Datum ausgesprochen. und auch die zwischen beiden streitenden Parteien vermittelnde Stellung, welche Rettberg einnimmt, indem er nach Blumberger's Vorgang nachzuweisen sucht, daß bei Rupert's Auftreten im Jahre 696 ganz Bayern noch heidnisch gewesen sey, wird als unhaltbar verworfen werden müssen, ohne daß dadurch der Ruhm Rupert's und der Salzburger Geistlichkeit geschmälert würden. Denn wenn es auch als historische Thatsache festgestellt ist, daß Eustasius und Emmeran im Werke der Mission Bayerns seine Vorgänger waren, wie daß im 7. Jahrh. schon zahlreiche Christen und manche Kirchen und Klöster im Lande waren, so fand doch Rupert sicher noch so viel im Lande zu thun, daß ihm mit vollem Rechte der Name des Apostels Bayerns gebührt. Ueber das Leben des heiligen Rupert wird Folgendes erzählt. Er stammte aus der fränkischen Königsfamilie, war Bischof zu Worms und wurde im J. 696 von Herzog Theodo von Bayern in sein Land berufen, um daselbst die Lehre vom Kreuze zu predigen. Der Herzog empfing den fränkischen Priester mit großen Feierlichkeiten in seiner Stadt Ratispona (Regensburg) und der Heilige unterrichtete und taufte den Herzog, viele Adelige und eine große Menge Volks. Theodo ertheilte dem Bischof die Erlaubniß, sich zur Erbauung einer Kirche und zur Niederlassung im ganzen Herzogthum, wo es ihm gefalle, einen passenden Platz auszusuchen. Dieser fuhr die Donau hinab bis nach Unterpannonien, dann zurück nach Lorch, überall predigend, bis er sich zuletzt eine Stelle am Wallersee, da, wo die Fischacha aus demselben fließt, auserkor und dem Apostelfürsten Petrus zu Ehren daselbst eine Kirche gründete. Doch dieser erste Ort der Niederlassung, den der Herzog ihm geschenkt hatte, sagte ihm auf die Länge nicht zu. Als er erfuhr, daß nicht weit von da prächtige Trümmer einer ehemaligen Römerstadt am Flusse Juvavum (Salzach) liegen, erbat er sich diesen Platz gleichfalls vom Herzoge und erbaute hier Kirche, bischöfliche Gebäude und Klöster. So entstand um 700 Stadt und Bisthum Salzburg. Letzteres wurde unter dem zehnten Nachfolger Rupert's, Arno, zum Metropolitansitz erhoben. Zur Besetzung des Klosters holte Rupert aus seiner Heimath Worms zwölf Schüler nebst der Jungfrau Erindrud herbei und legte für letztere auf dem Berge ein Nonnenkloster an. Noch bereiste er zur Predigt das ganze Land, baute und weihte Kirchen, namentlich zwei Marienkirchen zu Oetting und zu Regensburg, und kehrte dann, nachdem er seinen Nachfolger ernannt hatte, auf seinen eigentlichen Sitz (propria sedes) zurück, wo er am Ostertage starb. So erzählt die Vita primigenia, während Arnold von Vochburg Rupert zu Salzburg sterben läßt. Vgl. Rudhard in den Münchener gel. Anz. 1837. Nr. 196—222; 1845 Nr. 80—93. und Aelteste Gesch. Bayerns. Hamb. 1841. Rettberg, KGesch. II, 193 ff. J. H. Kurtz, Handb. d. allgem. Kirchen-Gesch. II, 1. S. 120 ff.

Th. Pressel.

Rupert von Deutz, ein Zeitgenosse und Geistesverwandter des heiligen Bernhard, ein Mystiker seiner theologischen Richtung nach, wie dieser, ist einer der fruchtbarsten Schriftausleger des 12. Jahrhunderts. Sein Geburtsjahr ist nicht genau bekannt; wahrscheinlich wurde er aber erst im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts geboren. Auch sein Vaterland läßt sich nicht genau bestimmen; Tritenheim bezeichnet Rupert ganz allgemein als einen Deutschen; Mabillon vermuthet, daß er aus Lütttich stamme. Hier verlebte er wenigstens — und darauf stützt Mabillon seine Angabe — seit seiner frühesten Kindheit Gott dargebracht, d. h. für das Mönchsleben bestimmt, in

dem Benediktinerkloster des heiligen Laurentius seine Jugend. Von einem glühenden Eifer nach Heiligung beseelt, beobachtete Rupert mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Vorschriften der Ordensregel; sein Abt Berenger, selbst ein Mann, der dem Ideale mönchischer Frömmigkeit eifrig nachstrebte, war sein Lehrmeister und sein Vorbild in allen Tugenden des ascetischen Lebens. Auch die wissenschaftliche Bildung der Mönche seines Zeitalters suchte sich Rupert zu erwerben; unter der Leitung seines gelehrten Ordensbruders Heribrand, der nach Berenger's Tod dessen Nachfolger im Amte wurde, begann er das Studium der lateinischen Sprache und der freien Künste; Anfangs zwar ohne großen Erfolg; aber nachdem er einmal traurig seine Zuflucht bei einem Marienbild gesucht, soll ihm die Mutter der unerschaffenen Weisheit die Fähigkeit zum Studium wunderbar verliehen haben, und von diesem Augenblick an will Rupert alle Schwierigkeiten, die ihm die Wissenschaft bis dahin geboten, ohne Mühe überwunden haben; namentlich rühmt man seine gefällige Leichtigkeit in der Verfertigung lateinischer Verse, von denen einige Proben im 12. Buch seines Commentars zum Evangelium des Matthäus erhalten sind. Indeß nur als Vorbereitung für die Theologie betrachtete Rupert derartige Studien; eigentlich erfüllte die Sehnsucht, in die mystischen Tiefen der heiligen Schrift einzudringen, seine ganze Seele und erzeugte theils Visionen, die ihm den besondern Beistand des heiligen Geistes zum Studium der Schrift verhießen, theils trieb sie ihn aber zu einem so anhaltenden Fleiße in der Beschäftigung mit den biblischen Büchern, daß die Mysterien des Gotteswortes selbst im Schlafe die Seele Rupert's erfüllt und seine Lippen unwillkürlich in Bewegung gesetzt haben sollen. Nicht Plato, nicht Aristoteles galten Rupert von da an für ein des Theologen würdiges Studium, nur noch die heilige Schrift; und nicht die Dialektik, sondern allein der heilige Geist, glaubte er, führe in das Verständniß derselben ein, — Grundsätze, die Rupert seinen Platz unter den Mystikern des Mittelalters anweisen.

Die Gaben eines solchen Mannes wollte aber Berenger für seine Brüder nutzbar machen und zu dem Ende Rupert zum Presbyter weihen lassen. Lange wehrte Rupert diese Ehre und ihre Verantwortlichkeit von sich ab; denn er wollte nicht gern von einem schismatischen Bischof geweiht werden, die in Folge der Kämpfe Heinrich's IV. mit dem päbstlichen Stuhl in großer Menge die Bischofsitze inne hatten, obgleich Rupert auch eine solche Priesterweihe für gültig erklärt, wenn nur der Geweihte sich nicht von der allgemeinen Kirche lossagt; auch zweifelte er in tiefer Demuth an seiner inneren Befähigung zum Priesteramt. Der erste Grund seines Widerstrebens fiel jedoch weg, seitdem Paschalis II. mit dem Anfang des 12. Jahrhunderts in der ganzen Kirche als der rechtmäßige Pabst anerkannt wurde; und das andere Bedenken Rupert's wurde gehoben, als ihm in einer Nacht Jesus im Gesicht erschien und ihn auf den Mund küßte, da in Folge von dieser Vision das Gefühl in ihm erzeugt wurde, daß er nun dazu geweiht sey, noch tiefer, als bisher, in die Mysterien der heiligen Schrift einzudringen und diese seinen Brüdern auszulegen. So ließ er sich denn etwa um das Jahr 1101 oder 1102 zum Priester weihen in der festen Ueberzeugung, daß er von Christus selbst zu diesem Amte berufen sey, das ihm die Pflicht auferlege und das Recht verleihe, Christi Wort mündlich und in Schriften zu verkünden (vgl. Ruperti in Matthaeum de gloria et honore Filii Hominis lib. 12).

Seine schriftstellerische Thätigkeit eröffnete Rupert, abgesehen von seinen lateinischen Gedichten, von denen nur Weniges auf uns gekommen ist, mit einer Schrift de divinis officiis in 12 Büchern, die wohl in das Jahr 1111 zu setzen ist. Weil die Kirche nicht bloß durch mündliche Predigt, sondern auch durch die Einrichtungen des Cultus und der gottesdienstlichen Handlungen ihrer Kleriker die Geheimnisse der Erlösung verkündet, so will der eifrige Presbyter die ganze Symbolik des Cultus deuten, damit alles Volk auch diese Bildersprache verstehen lerne. Seine Deutungen sind fast immer gesucht und überschwänglich; aber das Buch redet die Sprache eines Herzens, das, erfüllt von inniger Liebe zum Heiland, gewohnt ist, überall die Spuren seines

Wirkens aufzusuchen und dankbar zu preisen. Dann folgt die erste exegetische Schrift Rupert's, ein Commentar zum Buche Hiob, den Rupert selbst in 10 Bücher abgetheilt hat, der aber, eingetheilt nach der Kapitelzahl des Buches Hiob, in 42 Kapiteln auf uns gekommen ist. Das Buch hat jedoch keinen selbstständigen Werth; Rupert sagt selbst, daß es ein Auszug aus Gregor's des Großen moralia in Jobum sey. Diese Schriften Rupert's machten aber bei einem Theile seiner Zeitgenossen kein Glück. Die scholastisch gebildeten Theologen, die Alles verachteten, was nicht aus ihren Schulen hervorgegangen war, fanden es unverschämt oder doch wenigstens unnütz, daß sich ein Mönch, der zu keines berühmten Meisters Füßen gesessen habe und niemals über die Schwelle seines Klosters hinausgekommen sey, damit befasse, Bücher zu schreiben; die Schriften der Kirchenväter und ihrer Meister seyen genügend, da sich nichs Neues in Rupert's Büchern fände. Und das waren noch die mildesten unter seinen Gegnern; andere Anhänger der Scholastiker warfen ihm häretische Meinungen vor, die er in seinen Büchern de officiis in Betreff der Lehre vom Abendmahl ausgesprochen haben sollte; noch Andere verwickelten ihn gar in eine theologische Fehde mit zweien der angesehensten Häupter berühmter Schulen. Ein Anhänger Wilhelm's von Champeaux und Anselm's von Laon, der sich in Lüttich zusammen mit Rupert im Kloster befand, trug als Lehre seiner Meister die Ansicht vor, daß Gott das Böse gewollt und daß Adam nach Gottes Willen gesündigt habe. Diese Lehre schien Rupert irreligiös zu seyn; die Autorität damals gefeierter Namen imponirte ihm nicht; auf die Schrift gestützt, vertheidigte er die ältere, augustinische Ansicht über das Verhältniß Gottes zum Bösen, nach der die Prädestination infrakapsarisch ist und Gott das Böse nicht will, sondern nur zuläßt. Alle Schüler Anselm's und Wilhelm's wurden aber durch die Kunde von dem dreisten Mönche, der das Ansehen ihrer Meister nicht anerkennen wollte, feindselig gegen Rupert gestimmt und durch ihren Einfluß mögen sich die oben erwähnten Beschuldigungen, die man gegen Rupert's Person und gegen seine Schriften schleuderte, gehäuft haben. Der Mann, dessen contemplative Natur bis dahin in der Stille der Meditation über die verborgenen Tiefen des Schriftsinnes ihre Befriedigung gefunden hatte, sah sich durch den lärmenden Angriff seiner Gegner um seinen Frieden gebracht und empfand dieses Mißgeschick so schmerzlich, daß sich ein Ton der Klage über die Bosheit seiner Gegner durch fast alle folgenden Schriften Rupert's hindurchzieht und nur das Bewußtseyn seiner himmlischen Berufung und Ausrüstung für die Verkündigung des göttlichen Wortes ihn bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit festhält. Auch sein Abt Berenger stand Rupert treu zur Seite; noch auf seinem Todtenbette sorgte er väterlich für ihn; denn weil er fürchten mußte, daß sein Nachfolger Heribrand den Feinden Rupert's gegenüber nicht genug Festigkeit zeigen werde, empfahl er ihn dem Schutz des Abtes Cuno von Siegburg, eines der ausgezeichnetsten Klostermänner der damaligen Zeit, der in so hohem Ansehen stand, daß er später, im J. 1126, zum Bischof von Regensburg gewählt wurde. An diesem gewann Rupert einen treuen Freund und kräftigen Beschützer, der ihn nicht bloß im J. 1113, nach dem Tode Berenger's, in sein Kloster aufnahm, sondern ihm auch den mächtigen Patronat des Erzbischofs Friedrich von Köln verschaffte, in dessen Diöcese Siegburg lag. Nun fühlte sich Rupert sicher genug, um den Kampf mit seinen Gegnern aufzunehmen und sogar nicht gegen die Schüler, sondern gegen die Meister selbst seine Polemik zu richten.

Von Siegburg ließ er seinen Traktat de voluntate dei ausgehen, der in 26 Kapiteln die schon früher von Rupert mündlich bestrittene Lehre Wilhelm's von Champeaux und Anselm's von Laon direkt angriff und ihr die augustinischen Grundsätze über das Verhältniß Gottes zum Bösen entgegensetzte. Erbittert verklagte Anselm seinen Gegner, den er keiner direkten Antwort werth hielt, brieflich bei Heribrand*), in der Meinung, daß dieser noch Rupert's Vorgesetzter sey. Heribrand forderte auch seinen alten

*) Der Brief ist abgedruckt bei Mabillon, Annal. Ord. S. Benedicti. Tom. V, p. 587.

Schüler von Siegburg zur Verantwortung; und obgleich Rupert dieser Aufforderung nicht hätte zu folgen brauchen, so weigerte er sich doch nicht Rede zu stehen; im Vertrauen auf seine gute Sache kam er in das Kloster des heiligen Laurentius zurück und vertheidigte seine Meinung mit dem besten Erfolg öffentlich vor einer großen Versammlung von Geistlichen und Gelehrten Lüttichs. Aber die Schüler Anselm's ruhten nicht; sie gaben Rupert den höhnischen Rath, sich doch nicht auf den Gebrauch der Waffen der Dialektik einzulassen, den er nirgends gelernt habe, und warfen ihm vor, daß er mit seiner Behauptung, daß Gott das Böse nur zulasse und nicht wolle, in seinem Buche de voluntate dei die göttliche Allmacht geläugnet habe. Diese Beschuldigung veranlaßte Rupert zu einer neuen Streitschrift unter dem Titel: de omnipotentia dei, die von Lüttich aus vor dem Jahre 1117, dem Todesjahr Anselm's, geschrieben seyn muß; denn Anselm wird von Rupert mit aller Ehrerbietung, die seinem berühmten Namen geziemte, in diesem Buche noch als lebend angeredet und aufgefordert, selbst der Entstellung seiner Lehre von Seiten seiner unverständigen Schüler entgegenzutreten. Rupert's eigene Ausführungen über das fragliche Problem gehen wiederum auf die Bestimmungen Augustin's über das Verhältniß der göttlichen Allmacht zu der menschlichen Freiheit zurück; auch vertheidigt sich Rupert gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, indem er darauf hinweist, daß auch Augustin ein großer Theolog gewesen sey, ohne, wie Rupert fälschlich annimmt, die Dialektik studirt zu haben, und daß in den Benediktinerklöstern, namentlich aber in Lüttich im Kloster des heiligen Laurentius, beständig berühmte Lehrer der Theologie gewesen seyen. Endlich griff Rupert zu einem heroischen Mittel, um seinem Streit ein Ende zu machen; er, der unberühmte Mönch, beschloß die gegnerischen Meister der Dialektik zu einer mündlichen Disputation herauszufordern und vor den Augen ihrer Schüler seine Sache durchzufechten. Auf einem Esel reitend, brach er ohne weitere Begleitung von Lüttich auf und ging zuerst nach Laon; hier fand er indeß seinen Gegner Anselm schon auf dem Todtenbett; er reiste also sofort weiter nach Chalons und disputirte mit Wilhelm vor einer großen Zuhörerschaft, die theils aus dessen Schülern, theils aus andern Geistlichen und Gelehrten bestand. Hitzig wurde auf beiden Seiten gekämpft, aber seinen Zweck erreichte Rupert nicht; denn ebenso, wie sich Wilhelm und seine Schule den Sieg zuschrieb, fühlten sich Andere von den Gründen des muthigen Mönches überzeugt und bestärkten Rupert in seiner Ansicht. Der Streit war also nicht geschlichtet, und sein ganzes Leben hindurch hatte Rupert von den Anfeindungen der Anhänger Wilhelm's zu leiden. Da nun Anselm den 15. Juli 1117 starb, so haben wir ein genaues Datum für die Reise Rupert's nach Frankreich, die nur auf kurze Zeit seinen zweiten Aufenthalt im Kloster des heiligen Laurentius unterbrochen haben kann.

Die Aufregung des Kampfes hatte aber nicht Rupert's ganze Kraft in Anspruch genommen; seine Meditation über die heilige Schrift hatte er nicht unterbrochen und fing in diesen Jahren des Kampfes an, die Früchte derselben in selbstständigen exegetischen Schriften mitzutheilen, zunächst in seinem tractatus in Evangelium Johannis in 14 Büchern; in den beiden Katalogen, die Rupert selbst von seinen Werken gegeben hat, in dem Verzeichniß, das er dem Widmungsbrief seines Buches de officiis an den Bischof Kuno eingeflochten hat, und in dem Verzeichniß, das sich im 1. Buch seines Commentars über die Regel des heiligen Benedikt findet, eröffnet wenigstens dieser Traktat die Reihe dieser selbstständigen exegetischen Schriften. Die Auslegung folgt Vers für Vers dem Text; der Wortsinn wird zunächst erklärt; Widersprüche, nach Rupert bloß scheinbar vorhanden, werden ausgeglichen; dann folgt häufig noch eine allegorische Deutung. Die Autorität der Kirchenväter beherrscht übrigens beiderlei Arten von Auslegung, obwohl namentlich in der mystischen Deutung Rupert auch vieles Eigene hat. Zugleich werden alle möglichen dogmatischen Fragen in die Auslegung verflochten; namentlich wird aber der Text des Evangeliums dazu angestrengt, um fast in jedem Vers einen Beweis dafür zu liefern, daß Jesus Christus zugleich wahrer Gott und Mensch sey.

Der Commentar ist dem Abt Cuno von Siegburg gewidmet*). Demselben Gönner eignete Rupert dann, im J. 1117 nach Ausweis des Widmungsschreibens, ein zweites, sein größtes und originellstes exegetisches Hauptwerk zu, den Commentarius de operibus sanctae Trinitatis in 42 Büchern, eine Schrift, in der Rupert in einem systematischen Fachwerk und unter einem dogmatischen Gesichtspunkt fast die ganze Bibel erklärte. An diesem Buche hatte Rupert schon auf den Antrieb Berenger's angefangen zu arbeiten; in der That hat er sich aber eine Riesenaufgabe in demselben gesetzt, so daß wir uns wundern müssen, daß er schon 1117 damit zu Ende kam. An der Hand der heiligen Schrift will er nämlich den ganzen Heilsrath Gottes vom Anbeginn der Welt bis zu der Vollendung erläutern. Dieser Heilsrath wird von den drei Personen der Trinität durchgeführt; daher der Titel des Buches und seine Eintheilung. Das Werk des Vaters, mit Cooperation des Sohnes und des Geistes, ist die Weltschöpfung. Diese vorwiegende Wirksamkeit des Vaters dauert bis zum Sündenfall und wird in 3 Büchern geschildert, die in reichen dogmatischen Erörterungen eine Auslegung der wichtigsten Stellen der ersten drei Kapitel der Genesis mit Herbeiziehung aller möglichen Parallelen enthalten. Nach dem Sündenfall beginnt das Werk des Sohnes, mit Cooperation des Vaters und des Geistes, die Erlösung, die mit Vorausdarstellung Christi im A. T. anfängt — schon Abel ist ein Typus Christi —, die durch die Bundesverheißungen Gottes an Noah und Abraham eingeleitet wird, die durch die Geschichte des heiligen Volkes, durch Gesetz und Propheten, sowohl was das Werk, als was die Person des Erlösers anlangt, in Vorbild und Weissagung immer voller und immer deutlicher zur Kunde der Frommen gebracht wird, bis sie endlich durch die Fleischwerdung des Wortes vollendet wird. Dieser reiche Stoff wird in 30 Büchern abgehandelt, welche unter dem Gesichtspunkt einer vollständigen Darlegung der Vorbereitung der Welt auf Christus und der Wirksamkeit Christi in der Welt seit dem Sündenfall die einschlagenden Stellen aus dem Pentateuch, aus den Büchern Josua's, der Richter, Samuel's und der Könige, aus den 4 großen Propheten, aus den Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, endlich aus den 4 Evangelien sehr wortreich auslegen. Seit der Fleischwerdung des Wortes vollzieht sich das eigentliche Werk des Geistes, mit Cooperation des Vaters und des Sohnes, nämlich die geistige und leibliche Wiedergeburt der Menschheit. Die geistige Wiedergeburt der Menschheit beginnt mit der Geburt Christi, des zweiten Adam, der erzeugt wird durch den heiligen Geist, und vollendet sich dadurch, daß alle Gläubigen, die Antheil haben an den durch Christus erworbenen Heilsgütern, den heiligen Geist empfangen; die leibliche Wiedergeburt der Menschheit beginnt mit der Auferstehung Christi von den Todten und vollendet sich durch die allgemeine Auferstehung. In 9 Büchern wird das Werk des Geistes beschrieben; aber in diesen letzten Büchern seines Werkes verläßt Rupert die bis dahin ziemlich eingehaltene Form eines fortlaufenden Commentars und ordnet seinen Stoff so, daß er die 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes beschreibt — der heilige Geist offenbart sich nach Rupert als Geist der Weisheit, als Geist der Einsicht, als Geist des Rathes, als Geist der Kraft, als Geist des Wissens, als Geist der Frömmigkeit und als Geist der Furcht — und seine Wirkungsweisen aus passenden Schriftstellen erläutert. Die Siebenzahl ist überhaupt für die Werke der Trinität wichtig; in 7 Tagewerken vollzieht sich das Werk des Vaters, in 7 geschichtlichen Perioden vom Sündenfall an bis zu Menschwerdung das Werk des Sohnes, siebenfach wirkt der heilige Geist, ein Gedanke, auf den Rupert öfter zurückkommt. In der Anordnung dieses Commentars ist Rupert dem systematisirenden Triebe der mittelalterlichen Theologie gefolgt; auch noch in anderen Stücken

*) Die epistola dedicatoria, die interessante Notizen über die Stellung Rupert's zu seinen Gegnern enthalten soll, findet sich leider nur in der ersten Ausgabe der Werke Rupert's von Cochläus, und vielleicht in der letzten, der Venediger Ausgabe vom Jahre 1751 abgedruckt; beide Ausgaben waren dem Verfasser dieses Artikels nicht zugänglich. Vgl. über diese epistola: Histoire littéraire de la France, Tom. XI, p. 519 sqq. (2), Paris 1841.

trägt seine Exegese nicht bloß in dieser, sondern in allen Schriften Rupert's den Typus seiner Zeit; es fehlt ihr die philologische Schule, so daß sie des Sinnes des Grundtextes nicht Meister werden kann; sie pflanzt deshalb, was das nächste Verständniß des Textes anlangt, traditionell die Ergebnisse der patristischen Schriftauslegung fort; sie hat immer eine dogmatische Tendenz und liegt in den Fesseln des kirchlichen Systems; dagegen macht sie auch, wie zur Entschädigung für diesen Zwang, den freisten Gebrauch von der regellosen Hermeneutik des Mittelalters und freut sich des mystischen und anagogischen Sinnes des reichen Schriftwortes; aber gerade in diesen willkürlichen Gedankenspielen zeigt sich das Eigene und Beste, was Rupert als Theologen auszeichnet, die religiöse Wärme des Mystikers.

Dieser umfangreiche Commentar scheint aber die letzte Arbeit zu seyn, die Rupert von Lüttich ausgehen ließ; mit dem Jahre 1119 kehrte er auf Dringen Cuno's nach Siegburg zurück und scheint von nun an durch dessen Vermittelung in ein noch engeres Verhältniß zu dem Erzbischof Friedrich von Köln getreten zu seyn. Zeugniß davon ist sein Commentar zur Apokalypse in 12 Büchern, den er wohl noch in demselben Jahr seinem erzbischöflichen Gönner gewidmet hat. Die Auslegung folgt dem Text Vers für Vers; eigenthümlich ist, daß Rupert nicht darauf ausgeht, in der Apokalypse Weissagungen über die Zukunft der Kirche aufzusuchen, sondern daß er in den Bildern derselben meist vergangene Zustände dargestellt sieht, Geschicke, welche die Kirche Christi seit der Erschaffung der Welt bis in die Zeiten des N. T. betroffen haben. So deutet er z. B. die 7 Sendschreiben an die Gemeinden von Kleinasien nicht als Verkündigungen des zukünftigen Geschickes derselben, sondern als Schilderungen der oben erwähnten 7 Hauptäußerungsformen des heiligen Geistes. Ueberhaupt entwickelte Rupert seit seiner Rückkehr nach Siegburg eine bedeutende literarische Thätigkeit; in nicht vollen 2 Jahren publicirte er von hier aus noch drei Schriften; zunächst einen Commentar über das hohe Lied, der zugleich die dogmatische Ueberschrift trägt: de incarnatione Domini, in 7 Büchern. Rupert faßt das hohe Lied Salomonis als eine prophetische Lobpreisung der Fleischwerdung des Gottessohnes, deren Bedeutung er in seiner Auslegung, die Vers für Vers dem Text folgt, entwickeln will. Aber diesen Grundgedanken verliert die Ausführung fast ganz aus dem Gesicht; der Commentar gestaltet sich zu einem marianischen Lobgesang, der die Tugenden und Vorrechte der heiligen Jungfrau, der Mutter des Gottmenschen, begeistert preist. Uebrigens ist Rupert trotz seines ekstatischen Lobes der heiligen Jungfrau ein Zeuge dafür, daß das 12. Jahrhundert die unbefleckte Empfängniß derselben noch verwirft; sagt er doch z. B. lib. I. zu cap. 1, v. 2. in einer Anrede an die Jungfrau Maria Folgendes: „Denn da Du von der Masse genommen warest, die in Adam verdorben ist, so warest Du freilich von der herabgeerbten Befleckung der ersten Sünde nicht frei; aber gegenüber dieser Liebe (nämlich Gottes) konnte weder diese, noch irgend eine andere Sünde bestehen; gegenüber diesem Feuer gingen alle Strohhalme zu Grunde, so daß ganz heilig wurde die Stätte, in der Gott volle neun Monate wohnte, ganz rein die Materie, von der die heilige Weisheit Gottes für sich selbst ein ewiges Haus baute." Sofort nach Vollendung dieser fast lyrischen Ergüsse über das Lied der Lieder machte sich Rupert an einen neuen Commentar, der die Form und Sprache eines Commentars genauer inne hält; er begann die 12 kleinen Propheten auszulegen. Aber nachdem er die 6 ersten derselben erklärt hatte, unterbrach er seine Arbeit durch die Abfassung eines Traktates de victoria verbi dei in 13 Büchern, mit dem er einer Bitte Cuno's willfahren wollte. Der Sieg des Wortes Gottes, den Rupert in diesem Buche verherrlichen will, besteht darin, daß Gott seinen Rathschluß wider alle Anstrengungen des Satans durchführt; beide streiten um den Menschen, und die heilige Schrift ist die Geschichte dieses siegreichen Kampfes von Seiten Gottes, der am Ende der Tage mit der Ueberwältigung des Antichristes endigen wird. Diese Schrift, welche die ganze Bibel von dem Kampfe Kain's und Abel's an durchläuft und die namentlich mit Liebe bei den Kämpfen der

Makkabäer verweilt, ist historisch gehalten; die mystische Auslegung tritt gänzlich zurück, und wenn auch Rupert demzufolge nicht viel Eigenes in seiner Exegese, die den Spuren der Väter folgt, beibringt, so macht doch die Dankbarkeit für die Gnadenwohlthat der Erlösung, die sich auf jedem Blatte dieses Buches ausspricht, einen warmen und wohlthuenden Eindruck. Dann vollendete er rasch seinen Commentar über die kleinen Propheten, freilich nirgends den Wortsinn erläuternd, sondern überall der mystischen Auslegung folgend, Alles auf Christus, auf die Kirche, auf die Auserwählten u. s. w. beziehend. —

Um diese Zeit trat eine Veränderung in der äußeren Lage Rupert's ein; er wurde im J. 1120 zum Abt des Klosters Deutz erwählt und folgte als zehnter in der Reihe der Aebte von Deutz seinem Vorgänger Macward. Anfangs schien es so, als würde diese Wahl Rupert, der sich nach Stille und Einsamkeit sehnte sein Leben lang, um die Muße zur Entfaltung weiterer literarischer Thätigkeit bringen. Zu seinen literarischen Gegnern, die ihn fortwährend beunruhigten, gesellte sich jetzt nämlich noch eine ganz neue Klasse von Feinden. Im Gebiete des Klosters hatten sich rings um dasselbe her in festen Häusern und Thürmen eine Anzahl weltlicher Leute angesiedelt, die dem Kloster seinen Grundbesitz streitig machten und Rupert in eine Menge von Processen verwickelten (vgl. Ruperti de incendio Tuitiensi liber aureus cap. 8 u. 9). Derartige aufregende Geschäfte konnte aber der den himmlischen Dingen zugewandte Sinn des Mannes nicht ertragen; er übergab deshalb die Vertretung der weltlichen Interessen seines Klosters einem Ausschuß von Mönchen, nahm für sich nur die Handhabung der Disciplin und die geistliche Pflege seiner Schutzbefohlenen in Anspruch und wandte sich wieder seinen gewohnten schriftstellerischen Arbeiten zu. Ueber 5 Jahre hatte jedoch seine Feder geruht; frühestens im J. 1126 ließ er seinen Commentar zum Evangelium des Matthäus mit dem dogmatischen Titel: de gloria et honore filii hominis in 13 Büchern ausgehen; die angegebene Zeitbestimmung ergibt sich aus der epistola dedicatoria, die an Cuno gerichtet ist, der nicht mehr als Abt von Siegburg, sondern als Bischof von Regensburg bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die erst für das Jahr 1126 zutreffend ist. Dieser Commentar ist durchaus allegorisirend. In der Vision des Ezechiel (cap. I, v. 10) von den vier Thieren mit je vier Gesichtern, einem Menschenantlitz, einem Stiergesicht, einem Löwengesicht und einem Adlergesicht, sieht Rupert die gloria und den honor des Menschensohnes ausgeprägt; diese vier Gesichter will er also ausdeuten und zeigen, wie sich jedes dieser Bilder, welche zusammen die vier großen Mysterien Jesu Christi, seine Fleischwerdung, sein Leiden, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, darstellen, in der Lebensgeschichte Christi realisirt hat; dazu benutzt er das Evangelium des Matthäus. Aber die Behandlung ist sehr ungleich; das Menschenantlitz, die Menschwerdung Christi, erörtert er auf Grund der 12 ersten Kapitel des Evangeliums; dann springt er auf das 26. und 27. Kapitel, die Leidensgeschichte, über und erläutert an ihnen die Bedeutung des Stiergesichtes oder, wie Rupert schreibt, des Kalbsgesichtes; sehr kurz folgt dann noch die Ausdeutung der beiden übrigen Gesichter aus dem Bericht über die Auferstehung und die Himmelfahrt. Interessant ist aber diese Schrift besonders dadurch, daß sich eine Reihe von Excursen über die persönlichen Verhältnisse Rupert's in derselben finden, eine Rechtfertigung, warum Rupert trotz der Vorwürfe seiner Gegner nicht vom Schreiben lassen könne, zu dem Gott ihn ausgerüstet habe (lib. 3 u. 7), und ein demüthiger Bericht über die Visionen, deren er von Seiten Gottes gewürdigt sey (lib. 12); weniger erwünscht ist die Menge von dogmatischen Excursen, welche den Plan der Arbeit störend unterbrechen. Neben dieser Schrift und in demselben Geschmack arbeitete Rupert auf Bitten des Erzbischofs Friedrich ein Werk de glorioso rege David in 15 Büchern aus, auf Grund einer Auslegung der Bücher der Könige; natürlich wird die Geschichte David's als die typische Vorausdarstellung des königlichen Amtes Christi behandelt.

Auf Fragen des praktischen Lebens ließ sich aber Rupert in seiner nun folgenden

Schrift ein, in seinen 4 Büchern de regula Sancti Benedicti; das erste Buch stellt noch einmal zusammenfassend das Verhältniß Rupert's zu seinen theologischen Gegnern dar; fast wie zur Erholung von diesen Rupert so widerwärtigen Händeln folgt er aber im 2. Buch wieder seiner Neigung für die Allegorie und gibt eine mystische Auslegung der Kapitel 9. 11. 12. der Ordensregel, die den Sonntagsnachtgottesdienst ordnen; dagegen wendet er sich im 3. und 4. Buch wieder zu brennenden Tagesfragen zurück, indem er im 3. Buch seinen Ordensbrüdern das ihnen von manchen Geistlichen abgesprochene Recht vindicirt, die priesterlichen Weihen anzunehmen, und im letzten Buch die Eifersucht, welche zwischen dem Klerus, namentlich den regulirten Chorherren, und den Mönchen so häufig stattfand, zu heilen versucht. Auch die beiden folgenden Schriften Rupert's dienen einem praktisch-kirchlichen Interesse. Sein annulus in 3 Büchern gehört mit zu den im 12. und 13. Jahrhundert nicht seltenen Schriften, welche die Bekehrung der Juden im Auge haben; das Buch ist in der Form eines Dialogs zwischen einem Christen und einem Juden verfaßt. Das Gespräch dreht sich zunächst um das Verhältniß der Beschneidung und ihrer Wirksamkeit zu der Taufe und deren Wirksamkeit; sodann sucht der Christ gegen die Instanzen des Juden nachzuweisen, daß das ganze A. T. von Christus zeuge; endlich folgert der Christ aus diesem Zeugniß des A. T. für den Gottmenschen, daß die Juden mit Unrecht eines anderen Messias warten, daß vielmehr in Christo der wahre Messias schon erschienen sey; aber der Jude läßt sich nicht überzeugen. Diese Schrift findet sich übrigens nicht in den Ausgaben der Werke Rupert's; sie ist erst nach dem Jahre 1669 *) von Gerberon aufgefunden und in seine Ausgabe der Werke Anselm's aufgenommen. Ebenso will die im Zusammenhang mit dem annulus stehende Schrift Rupert's de glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti in 9 Büchern ein Hauptbedenken der Juden gegen den christlichen Glauben hinwegräumen; der abstrakt gefaßte jüdische Monotheismus nahm Anstoß an der christlichen Trinitätslehre und diese versucht Rupert in unserem Buche den Juden plausibel zu machen; aber weder derartige Schriften, noch die sonstigen Bekehrungsversuche, welche die Christen an den Juden machten, hatten großen Erfolg.

Dann folgt wieder eine Schrift Rupert's, deren Datum wir genau bestimmen können, sein liber aureus de incendio Tuitiensi. Der Brand von Deutz, der fast alle dem Kloster benachbarten Häuser verzehrte, aber das Kloster und die Kirche nicht ergriff, und der deshalb Rupert wie ein Gottesgericht über die bösen weltlichen Nachbarn des Klosters erschien, die dem Kloster schon so manchen verdrießlichen Handel erregt hatten, dieser Brand fand in der Nacht des 1. September im J. 1128 statt; das Buch ist unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses verfaßt und will den geretteten Mönchen die Gnade der Bewahrung, welche sie erfahren haben, und die göttlichen Wunder, die bei dem Brande geschehen sind, an das Herz legen; die 23 Kapitel dieser kleinen Schrift leihen einem dankerfüllten Herzen nicht unberedte Worte.

Trotz seiner unermüdlichen schriftstellerischen Thätigkeit fing Rupert aber doch an zu fühlen, daß das Alter herannahe und daß ihm nur noch eine kurze Spanne Zeit bis zu dem Ende seiner Pilgerfahrt verliehen seyn möchte; so rüstete er sich denn selbst zum Abschied und schrieb, mit angeregt durch die Eindrücke des großen Brandes, zu seiner eigenen Stärkung die 2 Bücher de meditatione mortis, in denen er den Trost und die Hoffnung der Christen beim Tode auseinandersetzte. Der Tod kam aber nicht so rasch, als Rupert gedacht hatte, und so kehrte denn Rupert noch einmal zu der Lieblingsbeschäftigung seines Lebens zurück, zu der Auslegung der heiligen Schrift; er ver-

*) In das angegebene Jahr fällt die Apologia pro Ruperto Gerberon's, in der er den annulus noch nicht kennt. Die in Venedig im J. 1751 veranstaltete Ausgabe der Werke Rupert's hat den annulus vielleicht mit aufgenommen, konnte indeß nicht von dem Verfasser dieses Artikels verglichen werden.

faßte noch einen, seinen letzten Commentar, den über den Prediger Salomonis in 5 Büchern, die unter seinen exegetischen Schriften, in der er am meisten bei dem nächsten, dem wörtlichen Sinne des Schrifttextes stehen blieb.

Die übrigen Schriften, die Rupert an dem Abend seines Lebens verfaßte, zwei Lebensbeschreibungen von Heiligen, einige Briefe an Mönche über Fragen des Klosterlebens u. s. w., bedürfen keiner besonderen Besprechung. Am 4. März des Jahres 1135 starb Rupert friedlich in seiner Abtei Deutz; in dem ganzen Verlauf seines Lebens war ihm niemals das Gefühl der Gottesnähe verloren gegangen; auch unter der Aufregung des Kampfes fehlte ihm keinmal die Stille der Meditation, obwohl er darum klagte, — aber seine Werke bezeugen das Gegentheil; aus dem Worte der heiligen Schrift nährte er seine geistigen Kräfte, und die Rastlosigkeit der Arbeit erhielt sie ihm frisch bis an sein Ende. Mag auch seine Exegese an allen Gebrechen der mittelalterlichen Schriftauslegung leiden, gegenüber der Scholastik hat der Mystiker das Verdienst, die Schrift einem großen Theil seiner Zeitgenossen nahe gebracht zu haben; endlich ist Rupert's Mystik eine gesunde, weil sie sich nicht losreißt von dem Worte Gottes.

Nur zwei Punkte bedürfen noch einer besonderen Hervorhebung; das ist einmal der Umstand, daß Rupert's Gegner hauptsächlich seine Lehre vom Abendmahl angriffen, und — man muß sagen — von ihrem Standpunkt aus mit Recht. Denn die Transsubstantiation der Elemente des Abendmahls, dieses Dogma, das dem Geiste des mittelalterlichen Katholicismus so innig zusagt, lehrt Rupert wenigstens nicht in allen den Stellen, in denen er über das Abendmahl spricht; nicht ohne Grund bezeichnet ihn deshalb Bellarmin in seinem liber de script. eccles. als häretisch in der Lehre vom Abendmahl. Stellen, wie de divinis officiis lib. 2, cap. 9: „Das Wort des Vaters, in die Mitte tretend zwischen das Fleisch und Blut, was es von der Jungfrau angenommen hatte, und das Brot und den Wein, den es vom Altar angenommen hat, macht aus beiden ein Opfer; wenn dieses der Priester in den Mund der Gläubigen vertheilt, so wird Brot und Wein verzehrt und geht vorüber. Aber das von der Jungfrau Geborene sammt dem mit ihm vereinigten Wort des Vaters bleibt sowohl im Himmel als in dem Menschen ganz und unverzehrt vorhanden; aber in den, in dem kein Glaube ist, kommt außer den sichtbaren Gestalten des Brotes und Weines nichts von dem Opfer hinein." — oder, wie de operibus sanctae Trinitatis, in Exod. lib. 2. cap. 10, in der mystischen Deutung der Vorschriften über die Zubereitung des Passahlammes: „Ihr sollt dasselbe ganz am Feuer gebraten essen, d. h. dasselbe ganz der Wirkung des heiligen Geistes zuschreiben, dessen Absicht es nicht ist, irgend eine Substanz, die er zu seinem Gebrauch annimmt, zu zerstören oder zu verderben, sondern dem bleibenden Guten der Substanz, was schon da war, noch etwas beizufügen, was noch nicht vorhanden war. So wie Gott die menschliche Natur nicht zerstört hat, als er sie durch sein Wirken aus dem Leibe der Jungfrau mit dem Worte zur Einheit der Person verbunden hat: so verändert oder zerstört er auch nicht die Substanz des Brotes und des Weines, die nach ihrer äußerlichen Gestalt den fünf Sinnen unterworfen ist, wenn er diese (Elemente) mit ebendemselben Worte zur Einheit desselben Körpers, der am Kreuze gehangen hat, und desselben aus seiner Seite vergossenen Blutes verbindet. Ebenso wie das Wort, welches, von der Höhe herabgekommen, Fleisch geworden ist, nicht dadurch, daß es in Fleisch verwandelt ist, sondern dadurch, daß es das Fleisch nur angenommen hat: so werden auch Brot und Wein, beide aus der Niedrigkeit erhoben, der Leib und das Blut Christi, nicht dadurch, daß sie in den Geschmack des Blutes verwandelt sind, sondern dadurch, daß sie auf unsichtbare Weise die Wahrheit der zweifachen unsterblichen Substanz, der göttlichen und der menschlichen, welche in Christo ist, annehmen", — solche Stellen schließen jede Transsubstantiation aus und zeigen, daß Rupert bei der Annahme der Realität des Genusses von Fleisch und Blut Christi im Abendmahl, nach der ersten Stelle freilich nur für die Gläubigen, dennoch die Integrität der Elemente festhält. Aber dagegen muß man der Apologia pro Ruperto Tuitiensi (Paris 1669)

von dem Benediktiner Gabriel Gerberon, der sich die vergebliche Mühe gibt, die Transsubstantiation als die eigentliche und einzige Anschauung Rupert's zu erweisen, wenigstens so viel zugestehen, daß sich auch andere Aussagen in Beziehung auf das Abendmahl bei Rupert finden, namentlich in der epistola dedicatoria, die den Commentar zum johanneischen Evangelium dem Abte Cuno von Siegburg zueignet, in diesem Commentare selbst und in seinem Traktate de regula sancti Benedicti, welche die Transsubstantiation anerkennen oder doch nicht ausschließen. Rupert scheint also seine Abendmahlslehre, um seinen Gegnern den Grund zur Anklage abzuschneiden, im Sinne des kirchlichen Systems corrigirt zu haben.

Sodann aber — und das ist ein evangelischer Zug in der Denkart Rupert's — ist Rupert derjenige unter allen mittelalterlichen Theologen, der am lautesten und freudigsten die heilige Schrift als den beherrschenden Mittelpunkt alles christlichen Lebens und aller christlichen Theologie anerkannt. Die Bibel ist eine Volksschrift, weil sie nicht, wie die Werke Plato's, hochtrabend an Worten, aber arm an Verstand, unverständlich ist oder in Winkeln leise spricht, sondern allen Völkern vorgelegt ist und zu der ganzen Welt laut von dem Heile aller Nationen redet; ohne sie hat die Seele keinen festen Stand und wird von jedem Winde der Lehre umhergetrieben; mit der Schrift unbekannt seyn, heißt nach Rupert ebenso viel als Christum nicht kennen, u. dgl. m.

Die erste Ausgabe der Schriften Rupert's veranstaltete Cochläus zu Köln in den Jahren 1526—1528; vermehrt wurden sie abermals in Köln im J. 1577, in 3 Fol.-Bänden herausgegeben; abermals vermehrt erschienen sie in 2 Bänden im J. 1602 in Köln; in derselben Bändezahl, aber wiederum beträchtlich vermehrt, kamen sie im J. 1631 in Mainz heraus; diese Ausgabe ist im J. 1638 in Paris, aber sehr fehlerhaft, nachgedruckt. Außerdem erschienen viele Schriften Rupert's an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in Einzelausgaben. Die neueste Gesammtausgabe ist in Venedig 1751 in 4 Fol.-Bänden erschienen.

Neben den Werken Rupert's ist über denselben zu vergleichen die schon erwähnte Apologia Gerberon's, die das Verdienst hat, die Reihenfolge der Schriften Rupert's festgestellt zu haben; daneben Mabillon, annales ordinis S. Benedicti, tom. V und VI passim und Histoire littéraire de la France. (2) Paris 1841. Tom. XI, p. 422—587. Mangold.

Rußland, evangelische Kirche in. Diese Kirche hat ihren Hauptsitz in den Ostseeprovinzen und in Finnland, und zwar ist sie vorherrschend lutherisch, die Zahl der Reformirten ist nur gering. Vorzugsweise sind es Deutsche und Schweden, welche die evangelische Kirche hier vertreten, und dann die von ihnen unterworfenen Völker. Den Esthen, Letten und Kuren wurde schon das Christenthum von den Deutschen gebracht. Ein Augustinermönch Meinhard aus Segeberg landete 1186 mit Bremer Kaufleuten in Liefland. Meinhard war von dem Bremer-Hamburger Erzbischof zum Missionär auserwählt; er baute die erste Kirche zu Uexhüll an der Düna und ward zum ersten Bischof von Liefland ernannt. Auch seine nächsten Nachfolger wurden von Bremen aus gewählt. Die Letten zeigten jedoch nur in der Zeit der Noth, wenn sie der Hülfe der Christen gegen die wilden Litthauer bedurften, Neigung zur Taufe; sobald diese vorüber war, fielen sie vom Christenthum wieder ab, sie wuschen die Taufe ab, die sie wie ein Zaubermittel ansahen. Doch sind in diesen Provinzen die Letten noch am wenigsten auf gewaltsame Weise zum Christenthum bekehrt worden. Es war die Zeit, wo die Kreuzzüge nicht mehr allein dazu angewandt wurden, der morgenländischen Kirche die ihr vom Islam entrissenen Länder wieder zu gewinnen, sondern überall für die römische Kirche zu erobern. Diese Bekehrungsart ward in den Ostseeprovinzen besonders eifrig betrieben seit 1198, der Ernennung Albrecht's zum Bischof von Riga, einer Stadt, die er erbaute. Albrecht stiftete den geistlichen Orden der Schwertritter, um die heidnischen Völker der Umgegend zu unterwerfen. Die damit von Seite dieser Heiden nothwendig verbundene Annahme des Christenthums war eine sehr unsichere und oberflächliche, sehr wenig auf

Erkenntniß beruhend. Es hat sich noch sehr lange, bis in die neueste Zeit, heidnischer Götzendienst dabei erhalten. Statt des Unterrichts aus der heiligen Schrift wurden die Liven mit der heiligen Geschichte durch Aufführungen von Schauspielen bekannt gemacht; es wurden Kirchen erbaut, das Land in Kirchspiele eingetheilt und die Einwohner gezwungen, diese Kirchen zu besuchen. Der Orden erhielt für sich unter der Oberherrlichkeit des Bischofs von Riga ein Drittheil der eroberten und noch zu erobernden Länder. Noch bei Lebzeiten Albrecht's eroberten die Dänen Esthland und zwangen die Heiden zur Taufe; die Unterwerfung Esthlands ward 1227 mit der Eroberung der Insel Oesel vollendet. Nach Albrecht's Tode 1229 ward die Abhängigkeit des Bisthums Riga vom Erzbisthum Bremen durch den Pabst aufgelöst; das Domcapitel in Riga wählte von jetzt an selbstständig seinen Bischof, nachdem schon 1213 Innocenz III. das Bisthum Riga jeder Metropolitangewalt entzogen hatte. Im J. 1246 ernannte Innocenz IV. wieder einen Erzbischof von Preußen, Liv- und Esthland, der seinen Sitz zu Riga haben sollte. Seitdem war der Bischof von Riga auch Erzbischof über die Bisthümer Dorpat, Kurland, Oesel, Wirland, Kulm, Ermeland, Pomesanien, Samland, Ruthenien und Reval. Im J. 1234 vereinigte sich der durch eine Niederlage sehr geschwächte Orden der Schwertritter mit dem deutschen Orden. Die Eingebornen waren damals noch durchaus frei und standen den Deutschen viel selbstständiger gegenüber, als später; allmählich traten sie in die Schutzpflicht von einzelnen Privatpersonen und wurden dann nach und nach hörig.

Die Zeit von 1234 bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts verlief fast fortwährend in Streitigkeiten zwischen dem deutschen Orden und den Bischöfen, besonders dem Erzbischof von Riga. Schon 1330 mußte sich auch die Stadt Riga dem Orden unterwerfen, der 1347 auch Esthland von Dänemark kaufte. Indessen erstarkten die benachbarten Länder, Polen und Rußland; dies führte mit dem im Innern verfallenden deutschen Orden zu beständigen Kriegen, die endlich 1460 mit der Abhängigkeit des Ordens von Polen endigten. Die Erzbischöfe von Riga konnten die ihnen entzogene Oberherrschaft über die Stadt Riga nicht verschmerzen und strebten im ganzen 14. Jahrhundert darnach, sie wieder zu gewinnen; auch wurde sie ihnen 1359 unter Pabst Innocenz VI. zugesprochen, auch 1366 von dem Hochmeister selbst wieder eingeräumt, ohne daß jedoch der Orden die Ansprüche ganz aufgab; noch 1492 mußte die Stadt zugleich dem Meister und dem Erzbischof huldigen. Unter dem Ordensmeister Walter von Plettenberg (1494—1531) trat endlich die auch in Livland sehnlich erwartete Reformation ein. Die Geldgier, Feilheit und Gewissenslosigkeit bei den Geistlichen war hier dieselbe, wie in der ganzen katholischen Kirche. Plettenberg selbst erkannte die Reformation als das einzigste Heilmittel gegen die Mißbräuche der ausgearteten katholischen Kirche, aber er war nicht entschlossen genug, wie Albrecht von Preußen sein geistliches Regiment in ein weltliches Fürstenthum zu verwandeln; er suchte soviel als möglich mit beiden Parteien in Frieden zu leben, was der in sich kräftigen evangelischen Kirche dem abgestorbenen Katholicismus gegenüber nur förderlich seyn konnte. Schon vor der Reformation hatte ihr in Riga von 1511—1516 einen empfänglichen Boden bereitet der fromme Hussit Nikolaus Ruß aus Rostock. Damals schickten manche wohlhabende Bürger Riga's ihre Söhne auf die Schule zu Treptow in Pommern, wo Johann Bugenhagen und Andreas Knöpken lehrten. Als dieser Letztere seiner evangelischen Ansichten wegen in Pommern verfolgt wurde, kam er 1521 nach Riga, gab hier Privatunterricht und erklärte den Brief Pauli an die Römer; der Bürgermeister Dürkop und der Stadtsekretär Johann Lohmüller wurden seine Gönner. Im J. 1522 kam aus Rostock hinzu der ungestüme, feurige Sylvester Tegelmeyer, ein geborner Hamburger. Knöpken besiegte die Mönche in einer Disputation, die in der St. Petrikirche gehalten wurde; Tegelmeyer sprach gegen den Bilderdienst, so daß der Pöbel die Kirchen stürmte und die Bilder hinauswarf. Der Rath von Riga verlangte jetzt, damit solche Excesse vermieden würden, die Anstellung frommer Prediger, die nur nach dem Worte Gottes lehren sollten;

da aber der Erzbischof darauf einzugehen sich weigerte, so ernannte der Rath selbst Knöpken und Tegelmeyer zu Predigern in der Stadt. Der Erzbischof verklagte die Stadt, fand aber keine Hülfe. Der Stadtsekretär Lohmüller hatte schon zweimal an Luther geschrieben und ihn gebeten, die evangelische Angelegenheit in Liefland durch einen Brief zu unterstützen; endlich erfolgte 1523 Luther's Ermahnungsschreiben an Riga, Reval und Dorpat. Denn auch nach diesen Städten hatte sich die Reformation schon verbreitet; 1523 gab es schon 3 evangelische Prediger in Reval: Hasse, Böckhold und Lange. Nach Dorpat kam 1524 der berüchtigte Melchior Hoffmann, er predigte so heftig, daß ihn der bischöfliche Vogt gefangen setzen wollte; darüber kam es zum Kampf, bis Tegelmeyer nach Dorpat berufen wurde und dort die Kirchenreformation einführte; Hoffmann aber begab sich nach Wittenberg, 1526 kam er noch einmal wieder nach Dorpat; er erregte dort neuen Aufruhr und Plünderung der Kirchen, verließ indessen Liefland bald wieder und kehrte nicht wieder zurück. Im J. 1527 wurde von dem Rath zu Riga der Dr. Briesmann aus Königsberg berufen, um eine Agende und Kirchenordnung zu entwerfen und mit seinem theologischen Rath der evangelischen Geistlichkeit zu Hülfe zu kommen. Die Agende wurde 1530 herausgegeben und vom Rath eingeführt. Im folgenden Jahre (1531) kehrte Briesmann nach Königsberg zurück; seine Gegenwart war nicht mehr so nothwendig, die evangelische Kirche hatte sich in diesen 4 Jahren befestigt, auch hatten die schwärmerischen Ansichten aufgehört, es war jetzt eine gesunde Entwicklung zu erwarten. Als 1539 der milde Knöpken starb, traten mehrere deutsche Geistliche in seine Stelle. Die Ordination der in Liefland angestellten Geistlichen fand größtentheils in Wittenberg und Rostock statt. Der erste lettische Prediger in Riga, Nikol. Ram (1524—1540) gab auch schon eine geistliche lettische Liedersammlung heraus. Die erste Ordination im Lande selbst geschah 1551 zu Dorpat, die zweite 1552 zu Riga. Die ersten Superintendenten der evangelischen Kirche waren keine Geistliche, sondern Weltliche, wie der Syndikus Joh. Lohmüller; der erste Geistliche war Jak. Battus (1542). Die erste Kirchenordnung für Reval erschien 1561 von dem Superintendenten Robert von Geldern; in demselben Jahr erschien der erste esthnische Katechismus und das erste liefländische Gesangbuch von Matthias Knöpken, dem Sohne des Andreas, das manche Lieder seines Vaters enthielt. In den Jahren 1562 und 1563 verschwanden in dem jetzt schwedischen Esthland die letzten Reste des Katholicismus. Im J. 1572 nahm man in Reval die kurländische Kirchenordnung an, die bis zum Jahre 1620 gültig blieb. In Oesel, das wieder dänisch geworden war, galt die dänische Kirchenordnung von 1562—1629. Liefland unterwarf sich im J. 1558, durch den Einfall der Russen geängstigt, der Krone Polen; nur die Stadt Riga behielt ihre Selbstständigkeit bis zum Jahre 1581, dann aber sah auch sie sich gezwungen, dem polnischen Könige Stephan Bathory zu huldigen. Bei dieser Unterwerfung hatte man sich freilich die Religionsfreiheit vorbehalten; dennoch suchten die Polen den Katholicismus wieder einzuführen. In Riga bemächtigten sich die Katholiken, aller Protestationen ungeachtet, zweier Kirchen; 1584 wurde in Riga ein Jesuitencollegium errichtet; zu Wenden war schon früher ein katholisches Bisthum wiederhergestellt. Die Jesuiten suchten die Bauern zum Katholicismus zu bekehren, — das gelang freilich nur selten. Als sie erkannten, daß es mit Milde nicht ging, fingen sie an die Protestanten zu quälen und zu verfolgen. Als die protestantischen Prediger auf den Kanzeln gegen sie predigten, wurden sie verklagt, bis endlich die Bürger erklärten, man habe schon früher einen Erzbischof zur Stadt hinausgeführt, es könne dahin kommen, daß man die Kirche der Jesuiten blutroth anstriche; seitdem verstummten die Klagen. Die Jesuiten plagten die Stadt Riga bis auf's Blut, sie sollen an 400 Processe mit ihr gehabt haben. Im J. 1583 entführten sie den 4 Jahre alten Knaben Hermann Samson; er wußte sich ihnen zu entziehen, studirte in Wittenberg, wo er sich lange aufhielt, kehrte nach Riga zurück, ward dort 1608 Prediger, 1622 Generalsuperintendent; er blieb sein ganzes Leben hindurch einer ihrer heftigsten Gegner, eine der kräftigsten Stützen der lutherischen Kirche (vgl. sein Leben von

Christ. Aug. Berkholz, Riga 1856). Auf dem Lande spielten die katholischen Kirchenvisitationen eine große Rolle, um die protestantischen Prediger zu entfernen. Im J. 1612 erschien ein Verbot des polnischen Königs, den Esthen und Letten lutherisch zu predigen, und in Dorpat wurden 1619 die Esthen durch Haiducken mit Prügeln aus den deutsch-evangelischen Kirchen getrieben. Nach den Berichten der Jesuiten über das Jahr 1618 hatten im wenden'schen Bezirk 12,000 Personen bei ihnen gebeichtet, 760 Paare waren getraut und 63 Personen bekehrt. Wie in allen Ländern, hatte auch damals in den Ostseeprovinzen der Haß der Confessionen gegen einander den höchsten Gipfel erreicht: in Riga wurde einem Bürger die Trauung verweigert, weil er eine Reformirte heirathen wollte; man sagte von ihm, er wolle um eines Weibes willen ein Mammeluck werden. Einem reformirten Bürger wurde die Bestattung in der Kirche verweigert, seine Leiche wurde daher nach Amsterdam geschickt. Auch die Hexenprocesse finden sich hier im Anfang des 17. Jahrhunderts; im J. 1617 wurden 6 Hexen verbrannt. Mit dem 17. Jahrhundert beginnt der Kampf der Schweden und Polen um die Ostseeprovinzen, 1629 waren Liefland und Esthland schwedisch und blieben es bis 1721; da hörten denn freilich die Quälereien der Jesuiten auf, es kehrte ein ruhiger, gesicherter Zustand der lutherischen Kirche wieder. Dem König Gustav Adolph, der sich besonders die Schulbildung in diesen Provinzen angelegen seyn ließ, stand der verdienstvolle Hermann Samson treu zur Seite. Im J. 1627 wurde eine Kirchenvisitation angeordnet, die ein geordnetes Kirchenwesen zur Folge hatte; Superintendenten und Pröbste wurden ernannt, Consistorien und Synoden eingerichtet. Im J. 1633 wurde eine Agende eingeführt nach der Magdeburg-Halberstädtischen Kirchenordnung. Die Bauern besuchten jedoch die Kirchen wenig, die Prediger verstanden die Landessprache nicht; man behalf sich mit Predigten in der Landessprache, die von Hand zu Hand cursirten und aus dem Concept abgelesen wurden. Bischof Ihering nahm sich des Landvolks an, 1650 erschien das N. T. in esthnischer Sprache, 1686 durch die Bemühungen des Generalsuperintendenten Fischer das N. T., übersetzt von Ernst Glück, in lettischer Sprache, 1689 auch das A. T.; im reval-esthnischen Dialekt erschien die ganze Bibel zuerst 1739. Eine neue Kirchenordnung wurde 1686 unter Karl XI. gegeben, die, mehreremal übersehen, bis 1832 gültig blieb. Karl XI. erließ noch scharfe Verordnungen gegen den Pietismus; als aber späterhin die Pest und der nordische Krieg eine große Anzahl von Predigern dahingerafft hatte, wurden von der Zeit der russischen Herrschaft an die Predigerstellen vorzüglich mit Candidaten aus Halle, Königsberg und Jena besetzt. Es war indeß schon der schwächliche Nachwuchs der alten Pietisten und bald drangen auch schon nach Liefland Edelmann'sche Ansichten ein, die freilich noch im Lande selbst ihre Bekämpfung fanden. Allmählich befestigte sich denn auch in den Ostseeprovinzen die ungläubige Richtung: das christliche Leben starb dahin, wie denn diese Länder die Entwicklung der evangelischen Kirchen auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen beständig wiederholt haben, bis sich seit 1817 auch hier wieder eine Umkehr zu christlicher Gesinnung zeigte, die in neuester Zeit endlich in eine streng-kirchliche sich umgewandelt hat. Wie todt der Zustand der Kirche war, zeigt sich auch daraus, daß es möglich war, daß folgende Beispiele vorkommen konnten. Ein Prediger nahm vom Trinitatisfest die Gelegenheit her wegen der geheimnißvollen göttlichen Sparsamkeit, drei einander ganz gleiche, göttliche Personen so mit einander zu vereinigen, daß sie eine einzige (!) bilden, von der irdischen Sparsamkeit zu predigen. Ein anderer Prediger hielt eine poetische Traurede über den Text: O, daß sie ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der ersten Liebe. Es war daher gewiß sehr heilsam, daß in einer solchen Zeit die Brüdergemeinde sich in den Ostseeprovinzen niederließ. Im J. 1729 kamen sie, von Privatpersonen herbeigerufen, zunächst nach Wolmarshof, von dort verbreiteten sie sich über ganz Liefland und Esthland. Die Letten und Esthen fanden sich von ihnen sehr angezogen, da sie sich weniger über sie erhoben, als die Geistlichen, auch eifriger in der Seelsorge waren. Daß die kirchliche Form etwas darunter litt, ist leicht erklärlich; dies hat aber

doch keine Bedeutung, wenn man es vergleicht mit der geistlichen Hülfe, die sie brachten. Unlauterkeiten an Einzelnen wird man jeder Gesellschaft vorwerfen können. Als die Regierung 1743 auf die dortige Ausbreitung der Herrnhuter aufmerksam gemacht wurde, verbot dieselbe den Liefländern, der Herrnhuter Lehre anzuhängen, ihre Versammlungssäle sollten geschlossen und die Zusammenkünfte verboten seyn. Damit war die öffentliche Thätigkeit der Herrnhuter für jetzt beendet; aber heimlich hielten sich freilich noch einzelne Herrnhuter in den Provinzen auf, hielten auch hie und da noch heimlich Versammlungen. Im J. 1764 wurde von Catharina II. den Herrnhutern erlaubt, im ganzen russischen Reich sich niederzulassen. Alsbald nahmen die Herrnhuter ihr verlassenes Werk in den Ostseeprovinzen wieder auf; ihre Wirksamkeit dehnte sich so aus, daß sie im J. 1818 dort 144 Societäten bildeten, die 31,000 Personen umfaßten, 44 deutsche Geschwister leiteten sie und 1000 Nationalarbeiter. Im J. 1817 wurde ihnen durch den Gnadenbrief Alexander's I. auch die Wirksamkeit in der lutherischen Kirche von Seiten des Staats geradezu erlaubt. Ihre Societäten vermehrten sich auch nach Harnack von 144 bis 250 mit vielleicht 50,000 Mitgliedern. Da erhob sich im J. 1834 ein Kampf der lutherischen Kirche gegen die Herrnhuter, der von Jahr zu Jahr von Seiten der lutherischen Geistlichen mit größerer Entschiedenheit geführt worden ist; auch von Seiten des Staates wurde die lutherische Kirche unterstützt, da die Regierung bei ihrem Gnadenbrief an eine solche Zwietracht nicht gedacht hatte und sie der lutherischen Kirche durch die den Herrnhutern ertheilten Privilegien keineswegs hatte Hemmnisse in den Weg legen wollen. Es ist ein gutes Zeichen, daß die lutherische Kirche in den dortigen Provinzen es für ihre Pflicht hält, die Seelsorge selbst zu üben; nur sollte ihr immer vor Augen bleiben, daß nur durch ihre frühere Nachlässigkeit die Brüdergemeinde ein solches Uebergewicht hat gewinnen können; sie würde gewiß auf eine friedfertigere Weise an die Stelle der pietistischen Form das frische, gesunde Christenthum haben pflanzen und pflegen können (vergl. Th. Harnack, die lutherische Kirche Livland's und die herrnhutische Brüdergemeinde. Erlangen 1860).

In die Provinz Kurland, die von der Reformation bis 1795 eigene Herzöge hatte, drang die Reformation 1526 ein, im J. 1556 war das ganze Land evangelisch. Im J. 1570 bekam Kurland durch den Superintendenten Einhorn eine Kirchenordnung. Der religiöse Zustand war damals ein trauriger, es gab nur wenige Kirchen; die Prediger waren unwissend, führten ein sittenloses Leben und trieben Handel und Krügerei. Im 17. Jahrhundert drang auch in Kurland der Katholicismus ein, es wurde den Katholiken von dem Herzog freie Religionsübung zugestanden, ja 1684 in Mitau auch ein Jesuitencollegium errichtet. Im J. 1701 erhielten auch die Reformirten freie Religionsübung und eine Kirche zu Mitau. Der Pietismus und die Herrnhuterei wurden bald erstickt. Auch im 18. Jahrhundert war das Leben der Geistlichen nicht eben lobenswerth und das Landvolk war wenig kirchlich. Im J. 1795 wurde Kurland unter Rußlands Herrschaft wieder mit Liefland und Esthland vereinigt. Kurz vorher, am 20. Mai 1794, war widerrechtlich das Gesetz, daß Kinder aus Ehen zwischen Lutheranern und Griechen der griechischen Kirche angehören sollten, auch auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt. In den Jahren 1844—1846 meldeten sich plötzlich eine solche Masse der Nationalen, Letten und Esthen zum Uebertritt zur griechischen Kirche, daß fast ein Zehntel derselben der lutherischen Kirche entsagt hat. Sie versprachen sich irdische Vortheile von diesem Schritt; der griechische Bischof in Riga ging mit solcher Freude auf diesen Abfall der Letten und Esthen von der lutherischen Kirche ein, daß die Regierung ihn auf ein anderes Bisthum in's Innere Rußlands versetzte und die lutherische Kirche zu beruhigen suchte. Doch sind die Folgen dieses Abfalls der gemischten Ehen wegen unabsehbar. Uebrigens hat die Regierung in neuester Zeit es sich angelegen seyn lassen, die zerstreuten evangelischen Gemeinden im russischen Reiche zu einem Ganzen zu vereinigen. Im J. 1832 erschien eine neue Kirchenordnung, ausgearbeitet von einer Commission in St. Petersburg für die lutherische Kirche in ganz Rußland

mit Ausnahme Finnlands, auch eine neue Agende. Nach dieser Ordnung steht die lutherische Kirche unter der Leitung des Generalconsistoriums in St. Petersburg, an dessen Spitze ein Bischof oder Generalsuperintendent steht. Dies Consistorium besteht aus geistlichen und weltlichen Deputirten, die alle 3 Jahre gewählt werden und sich zweimal im Jahre auf kurze Zeit versammeln. Das Generalconsistorium steht in Administrativsachen unter dem Ministerium des Innern, in pekuniären Angelegenheiten unter dem dirigirenden Senat. Es ist die höchste Instanz in Eheangelegenheiten, in Angelegenheiten der Lehre, der Gottesdienstordnung und der Disciplin in Bezug auf die Prediger. Unter dem Generalconsistorium stehen folgende Provinzialconsistorien: 1) Das Consistorium zu St. Petersburg; es zählt 93 lutherische Kirchen und Bethäuser und 71 Geistliche in 196 Gemeinden mit 190,000 Seelen in 20 Gouvernements. Zu diesem Consistorium gehören die Stadtgemeinden in St. Petersburg, die deutschen Stadt- und Landgemeinden und die finnischen Landgemeinden in dem St. Petersburger Gouvernement, die deutschen Gemeinden im südlichen Rußland, die 2 Probsteibezirke bilden, und endlich die deutschen Gemeinden in verschiedenen Gouvernements zu Nowgorod, Pskow, Smolensk, Niemirow, Kiew, Bellagwesch, Schitomir und Poltawa. 2) Das Consistorium Liefland zählt 267 Kirchen und Bethäuser und 118 Geistliche. 3) Das Consistorium Kurland zählt 192 Kirchen und Bethäuser, 132 Geistliche*). Nach Possart zählte das Consistorium im J. 1837: 104 Hauptkirchen, 63 Filialkirchen, 9 Hospital- und Hauskirchen, 13 Bethäuser; nach ihm bestand die Geistlichkeit aus 1 Superintendenten, 8 Pröbsten, 105 Pastoren, 1 Diakon, 11 Adjunkten und 12 Candidaten. 4) Das Consistorium Esthland zählt 126 Kirchen und Bethäuser und 53 Geistliche. 5) Das Consistorium Oesel zählt 73 Kirchen und Bethäuser und 15 Geistliche. 6) Das Consistorium Moskau zählt 96 Kirchen und Bethäuser mit 31 Geistlichen. 7) Das Riga'sche Stadtconsistorium zählt 16 Kirchen und 17 Geistliche. 8) Das Reval'sche Stadtconsistorium zählt 6 Kirchen und 8 Geistliche. Die Consistorien bestehen aus gleichviel welt-

---

*) Nach P. A. F. K. Possart, Statistik und Geographie von Curland, Stuttgart 1843, S. 211 ff. ist die Zahl der Einwohner in Curland 507,265, unter diesen sind 48,324 römische Katholiken, 410,297 Lutheraner, 322 Reformirte. Das lutherische Consistorium besteht aus 1 Präsidenten, Vicepräsidenten, 2 weltlichen, 2 geistlichen Beisitzern, 1 Sekretär, 1 Notar und 1 Translateur. Unmittelbar unter dem Generalsuperintendenten gehören folgende Amtsstellen:

a) Mitau, deutsch Krons-Kirchspiel-Pastorat, Mitau, deutsch Stadt-Pastorat, das lettische Krons-Kirchspiel-Pastorat und das lettische Diakonat zu Mitau.

b) Die Selburgische Präpositur mit den Amtsstellen: Buschhof, Demmen, Dubena, Aegypten, Friedrichstadt, Kaltenbrunn, Krätzburg, Lassen, Nerft, Salwen, Saaken, Selburg und Sonnaat, Setzen, Sieckeln, Subbat.

c) Die Bauskesche Präpositur mit den Amtsstellen: Baldohn, Barbern, Bauske deutsche und Bauske lettische Gemeinde, Bauske Diakonat, Dalbingen, Eckau, Linden, Mesothen, Neugut, Rahden, Sallgallen, Sessau, Wallhof, Zohden.

d) Die Doblensche Präpositur mit den Amtsstellen: Blieden, Doblen deutsche und Doblen lettische Gemeinde, Grenzhof, Groß-Autz, Grünhof, Kursiten, Lesten, Hof zum Berge, Neu-Autz, Neuenburg, Ringen, Würzau, Zalmenecken.

e) Die Goldingensche Präpositur mit den Amtsstellen: Kabillen, Edsen, Frauenburg, Goldingen deutsche und Goldingen lettische Gemeinde, Lendsen, Lippaiken, Luttringen, Minschazeem, Rönnen, Schrunden, Wahnen und Wormen.

f) Die Piltensche Präpositur mit den Amtsstellen: Angermünde, Bathen, Dondangen, Edwahlen, Erwahlen, Hasenpoth, Irben, Pilten Passen, Sackenhausen, Schleck, Ugahlen, Windau und Zirau.

g) Die Grobensche Präpositur mit den Amtsstellen: Ambothen, Appriken, Bartau, Durben deutsche und Durben lettische Gemeinde, Gramsden, Grobin, Grosen, Kruthen, Libau deutsche und Libau lettische Gemeinde, Neuhausen, Preekuln und Ruzzau.

h) Die Kandauische Präpositur mit den Amtsstellen: Angern, Balgallen, Kandau, Nurmhusen Sahten, Samiten, Stenden, Talssen, Tuckum und Zabeln.

i) Die Wilnaische Präpositur mit den Amtsstellen: Wilna, Kowno, Keydan, Tauroggen, Krottingen, Schoden, Szawel, Zeymel, Birsen Grodno, Neudorf, Minsk, Iluk, Bialystock, Mohilew, Polotzk.

lichen und geistlichen Mitgliedern und einem weltlichen Präsidenten lutherischer Confession. Da die Plenarsitzungen nur zu bestimmten Zeiten stattfinden, so werden die laufenden Geschäfte von einem Ausschuß besorgt. Unmittelbare Organe der Consistorien sind die Superintendenten. Die Wahl zu den Consistorien geschieht theils durch die Consistorien selbst, theils durch den Adel und die Geistlichen der Provinz; nach einem Gutachten des Generalconsistoriums in Petersburg bestätigt das Ministerium; die Präsidenten ernennt der Kaiser. Die Superintendenten halten die Provinzialsynoden, auf denen die Hälfte der Geistlichen verpflichtet ist zu erscheinen. Die Superintendenten examiniren ferner die Candidaten, ordiniren die Pastoren, visitiren die Pröbste, zuweilen auch die einzelnen Pfarrer. Die Wahl der Superintendenten geschieht aus 2 Candidaten, die in den Ostseeprovinzen vom Adel vorgeschlagen werden, in Riga und Reval vom Magistrat, in Petersburg und Moskau vom Generalconsistorium und durch den Kaiser. Unter den Superintendenten stehen die Pröbste; diese halten die Kreissynoden, die Kirchenvisitationen der einzelnen Pfarren und haben die unmittelbare Aufsicht über die Prediger. Zur Wahl eines Probsten schlagen die sämmtlichen Prediger einer Probstei vor; nach einem Gutachten des Consistoriums ernennt das Ministerium. Pröbste gibt es 3 in Ingermannland, 8 in Liefland, 8 in Kurland, 8 in Esthland, 2 in den Saratow'schen Colonien, 2 in den deutschen Colonien in Südrußland. Einzelne Gemeinden stehen unmittelbar unter den Superintendenten und den Consistorien. Die Saratow'schen Colonien bilden 17 evangelische Kirchspiele, von denen 15 lutherisch, 2 reformirt sind. Der Probst auf der Bergseite leitet 9 Kirchspiele, der auf der Wiesenseite 8*). Die Pröbste stehen unter dem Consistorium zu Moskau. Die Filialgemeinden stehen der Mutterkirche ganz gleich, so daß eigentlich von Mutter- und Tochterkirchen nicht geredet werden kann; der Reihe nach predigt der Geistliche in jeder Gemeinde, auch die Confirmation verrichtet in jeder Gemeinde der Prediger; ebenfalls wird die Begräbnißfeier in jeder Gemeinde vom Prediger geleitet. Trauungen finden mit wenigen Ausnahmen nur in der Zeit von Advent bis Fasten statt. In Bessarabien sind 7 evangelische Gemeinden: Glücksthal, Großliebenthal, Arcis, Tarrutino und Sarata. Arcis und Tarrutino bilden aber jedes 2 Gemeinden. Diese Gemeinden zählen ungefähr 10,000 Seelen. In Grusien sind 7 evangelische Gemeinden: Tiflis, Alexandersdorf, Elisabeththal, Katharinenfeld, Marienfeld, Helenendorf und Annenfeld. Es sind das in den Jahren 1816 und 1817 aus Würtemberg ausgewanderte Lutheraner. Auch in der Krimm leben deutsche protestantische Colonisten. Ihre Ansiedlungen heißen: 1) Zürchthal, 2) Heilbronn, 3) Alt-Krimm, 4) Feodosia, 5) Sudag, 6) Friedenthal, 7) Neusatz. In Simferopol ist eine evangelische Kirche erbaut und ein Prediger angestellt. Selbst in Sibirien gibt es 3 lutherische Prediger: einen für das Gouvernement Tobolsk, einen Prediger für das Gouvernement Omsk, der seinen Sitz in der finnischen Colonie Rüschkowo hat, und einen Prediger für das Gouvernement Tomsk (dieser hat seinen Sitz zu Bernaul); auch in Irkutzk ist eine evangelische Kirche erbauet worden. Die Lutheraner der amerikanischen Colonien haben einen Prediger zu Neuarchangelsk.

Auch da, wo die evangelischen Gemeinden den Prediger nicht zu wählen haben, können sie ihn in den ersten Wochen zurückweisen. Die Kronstellen werden durch das Consistorium unter Bestätigung des Ministeriums besetzt. Einige Prediger werden auch unmittelbar vom Kaiser ernannt auf Vorschlag des Ministeriums, das sich eine Liste der

*) Vgl. Darmstädter Kirchenzeitung 1840. Die Kirchspiele sind folgende: 1) Barajatewka mit 4 Filialgemeinden; 2) Käsanowka mit 6 Filialen; 3) Nordkatharinenstadt mit 4 Filialen; 4) Südkatharinenstadt mit 4 Filialen; hier sind Lutheraner und Reformirte unirt; 5) Podstepneja mit 4 Filialen; 6) Osinowka mit 4 Filialen; 7) Wolskaja mit 4 Filialen; 8) Priwolnoi mit 3 Filialen. Auf der Bergseite sind: 9) Togodnaja-Paläna mit 2 Filialen; 10) Talowka mit 1 Filial; 11) Norka, eine reform. Gemeinde mit 1 Filial; 12) Oleschnaja mit 3 Filialen; 13) Medwedizkoi-Krestowoi-Bujerak mit 3 Filialen; 14) Ustolicha mit 3 Filialen, eine reform. Gemeinde; 15) Lesnoi-Karamisch mit 3 Filialen; 16) Wodenoi-Bujerak mit 3 Filialen; 17) Ustkulalenka mit 4 Filialen. Die Zahl der Einwohner mit den Kirchspielen zusammen beträgt 82,333 Seelen.

Würdigsten vom Consistorium vorlegen läßt. In Liefland werden die Prediger theils von den Patronatsherren ernannt, theils von den adeligen Mitgliedern der Kirchspiele, theils von den städtischen Gemeinden. Die lutherischen Geistlichen werden streng auf die symbolischen Bücher verpflichtet und dürfen nicht von ihnen abweichen. Abweichungen von den liturgischen Formeln sind zwar gestattet, aber nur nach eingeholter Erlaubniß. Versammlungen zur Privatandacht sind nur mit Genehmigung des Consistoriums und nach geschehener Anzeige bei der Obrigkeit erlaubt; sie dürfen nur in Vorlesungen aus der heiligen Schrift und im Singen geistlicher Lieder bestehen; auch sollen sie zu keiner Spaltung und Störung in der Gemeinde Anlaß geben. Ein doppeltes Examen der Candidaten, eins vor der Fakultät und eins vor dem Consistorium, befähigt zum Predigen, ein drittes vor dem Consistorium, in welchem die Vakanz ist, zur Anstellung. Doch gilt das letztere nur für die nächsten Jahre, dann ist wieder ein Colloquium nöthig, wie auch bei der Bewerbung in einem andern Consistorialbezirk. Jährlich werden Pastoralconferenzen gehalten, auf welchen sich die Prediger gegenseitig ihre Pastoralerfahrungen mittheilen. Außer den Probstei- und Consistorialsynoden soll auch von Zeit zu Zeit eine Generalsynode, aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehend, zusammengerufen werden, aber nur als berathende Versammlung. Die Agende der lutherischen Kirche in Rußland schließt sich der schwedischen an. Die Summe aller Lutheraner in Rußland mit Ausnahme Finnland's wird für die Jahre 1853 und 1854 angegeben auf 1,832,224 Seelen mit 417 Predigern; im Durchschnitt kommt also 1 Prediger auf 4394 Seelen.

Die Reformirten stehen unter der Leitung der litthauischen reformirten Synode. Außer den reformirten Gemeinden in Litthauen gibt es solche in Petersburg (2 Kirchen mit 5 Geistlichen), in Moskau (1 Bethaus und 1 Geistlicher), in Riga, Reval und Mitau (an jedem Orte 1 Kirche und 1 Geistlicher). Die Angelegenheiten dieser Gemeinden werden von den lutherischen Consistorien verwaltet mit Zuziehung von reformirten Geistlichen und weltlichen Deputirten. Die Reformirten in den deutschen Colonien haben sich mit den Lutheranern so vereinigt, daß sie Prediger, Kirchen und geistliche Obrigkeit mit einander gemein haben. Nach der Darmstädter Kirchenzeitung (Jahrg. 1848, S. 584) wird die Zahl der Reformirten im russischen Reiche außer Litthauen und Polen angegeben auf 14,361 Seelen.

Das Großfürstenthum Finnland wurde seit 1157 unter Erich dem Heiligen bis 1293 unter Birger von den Schweden erobert, damit wurde auch das Christenthum eingeführt. Als Schweden die Reformation annahm, folgte auch Finnland darin und behielt auch seine schwedisch-kirchlichen Einrichtungen, als es seit 1721 bis 1809 allmählich an Rußland kam. Es folgt in seinen Kirchenordnungen, Liturgien und kirchlichen Büchern der schwedischen Kirche. In vielen Gemeinden wird schwedisch gepredigt, in andern abwechselnd finnisch und schwedisch, in einigen wenigstens an den hohen Festtagen schwedisch. Früher mußte jeder Einwohner, der die lutherische Kirche verließ, auch das Land verlassen; jetzt aber können Mitglieder der griechischen Kirche auch Staatsämter bekleiden. Im J. 1856 gab es in Finnland 37,186 Griechen, 1,651,353 Lutheraner. Die lutherische Kirche in Finnland bildet 2 Bisthümer: Das Erzstift Abo steht unter der Aufsicht eines Erzbischofs, dem ein Consistorium aus 6 Mitgliedern zur Seite steht; unter seiner Leitung stehen 21 Probsteien und 127 Pastorate. Das zweite Stift ist Borgo. Zu der Diöcese dieses Bischofs gehören 16 Probsteien und 83 (79) Pastorate. Dies Bisthum hat 88 Mutterkirchen, 49 Kapellen*), 2 Bruckgemeinden

---

*) Die Hamburger literarischen und kritischen Blätter 1856, Nr. 96, S. 756 geben folgende kirchliche Eintheilung an:

1) Stift Abo	656,393 Einw.,	263 Kirchen,	105 Pastorate,	293 Kapellanstellen.
2) Stift Borgo	590,093 „	124 „	75 „	128 „
3) Stift Knopio	353,883 „	100 „	39 „	94 „
	1,600,369 Einw.,	487 Kirchen,	219 Pastorate,	515 Kapellanstellen.

und einige Bethäuser. Bruckgemeinden heißen die der Bergleute und Eisenhütten, deren Prediger von den Eigenthümern der Eisenhütten besoldet werden. Fast in jeder Gemeinde werden Kantpredigten gehalten, die der Prediger in entlegenen Dörfern entweder in einem Bauernhause oder unter freiem Himmel hält, nachdem er mit der Gemeinde über die Anzahl der Predigten übereingekommen ist. Den gesammten Stand der Geistlichen und Lehrer ꝛc. schätzt man auf 5230 Personen. Die kirchlichen Angelegenheiten entscheidet von Seiten des Staats die kaiserliche Commission für Finnland in St. Petersburg. Deutsche Gemeinden gibt es in Wiborg und Helsingfors. Der Pietismus und Herrnhutismus verbreitete sich erst spät von Deutschland aus nach Finnland; er hielt sich hier noch, als in Deutschland schon lange an die Stelle desselben die Aufklärung getreten war, noch bis in dieses Jahrhundert hinein. Damit waren auch manche geistliche Erweckungen unter dem Volke verbunden. Es folgte eine Zeit der Schlaffheit und Lauheit, bis in neuerer Zeit, etwa seit 1835, ein neues kirchliches Leben sich zeigte; besonders nimmt die theologische Fakultät der Universität Helsingfors regen Antheil an der neueren theologischen Wissenschaft in Deutschland.

Vergl.: A. W. Hupel, die kirchl. Statistik v. Rußland. Riga 1786. — F. W. Schubert, Handbuch der allgem. Staatskunde. Bd. 1. Königsb. 1835. — Thadd. Bulgarin, Rußland in historischer, statistischer, geographischer Beziehung. Bd. 1: Statistik. Riga u. Leipzig 1839. — Rheinwald's Repertorium, besonders Bd. 44 u. 47. 1844. — A. v. Richter, Geschichte der deutschen Ostseeprovinzen. Thl. 1. 2. Riga 1857. 1858. — A. F. Büsching, Geschichte der evang.-lutherischen Gemeinden im russischen Reich. Thl. 1. 2. Altona 1766. 1777. — Evangelische Kirchenzeitung. 1847. S. 709 ff. 715 ff. — Meine Abhandlung: Rußlands kirchliche Statistik, in Reuter's Repertorium Bd. 71. Hft. 3. **Klose.**

Rußland, katholische Kirche in. Diese Kirche findet sich in Rußland vorzugsweise in den im J. 1772 den Polen von Rußland entrissenen Provinzen, in dem sogenannten Westrußland und in Polen selbst (vgl. d. Art. „Polen"). Doch finden sich auch römische Katholiken in den bedeutendsten Städten und in den Saratow'schen Colonien. Als im 16. Jahrhundert vielfache Verhandlungen zwischen der griechischen und evangelischen Kirche wegen einer Vereinigung stattfanden, bewogen die Jesuiten den polnischen König Sigismund, seine Unterthanen, die der griechischen Kirche angehörten, zu einer Union mit der römischen Kirche zu überreden. Obgleich der Metropolit von Kiew, Rahoza, Anfangs dagegen war, gelang es den Jesuiten doch, unterstützt durch die entstandene Feindschaft Rahoza's mit dem Patriarchen von Constantinopel, im J. 1596 auf der Synode zu Brzesc in Litthauen die Union zu Stande zu bringen, ungeachtet ein großer Theil des Adels widersprach. Als diese Provinzen wieder mit Rußland vereinigt wurden, war es das Streben der Regierung von Catharina II. an, diese Union wieder aufzulösen, was denn endlich in Bezug auf die Geistlichen freilich auf ziemlich gewaltsame Weise am 23. Febr. 1839 vollständig gelungen ist; die Laien kehrten wohl gern zur griechisch-orthodoxen Kirche zurück. Im J. 1771 betrug die Zahl der unirten Griechen 12,000,000 mit 13,000 Pfarrkirchen, 17,000 Filialkirchen und 251 Klöstern. (Vgl.: Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage. Von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums des heil. Philipp Neri. Ulm 1841. Freiburger kathol. Zeitschrift, Bd. 6. Hft. 2. S. 378 ff.

In den bis 1772 polnischen Provinzen gibt es nach dem zwischen Pius IX. und Kaiser Nikolaus im Juni (Juli) 1848 abgeschlossenen Concordat das Erzbisthum Mohilew und die Bisthümer Wilna, zu dessen Diöcese auch die römischen Katholiken in den Ostseeprovinzen gehören*), ferner Samogitien, Minsk, Lutzk und Schitomir, Kami-

*) Nach Possart, Statistik und Geographie von Curland, Stuttg. 1843, S. 211 ff. ist die Zahl der Katholiken in Curland 48,324. Die römische Kirche bildet hier 2 Dekanate: 1) das

nieck, endlich das neue Bisthum Cherson, das sich über Bessarabien, Taurien und den Kaukasus erstreckt*). Die Bischöfe werden nach Uebereinkunft des Pabstes und des Kaisers ernannt und ihnen dann vom Pabst die kanonische Einsetzung ertheilt. Die Leitung der geistlichen Angelegenheiten hat allein der Bischof, doch muß in wichtigen Angelegenheiten das griechische Diöcesanconsistorium gehört werden. Die Zahl der Katholiken beträgt ca. 2,800,000 Seelen, die der Pfarrer 897; diese Letzteren werden vom Bischof mit Zustimmung der Regierung ernannt. Vor 1832 zählte man in diesen Bisthümern 359 Mönchs- und 40 Nonnenklöster; seit diesem Jahr erschien aber ein Ukas, durch welchen alle diejenigen Klöster aufgehoben wurden, die nicht die kanonische Zahl von 8—10 Mönchen hatten, ferner diejenigen, welche mitten zwischen griechischen Gemeinden lagen, besonders in Südrußland. Seitdem zählt man 106 Klöster mit 1664 Mönchen und Nonnen. Aus dem Verkauf der Klöster gewann der Staat 12 Millionen Rubel, dagegen unterstützt er jetzt die lateinische Kirche jährlich mit ungefähr 300,000 Rubeln. Die oberste Verwaltungsbehörde der römisch-katholischen Kirche bildet das katholische Kirchencollegium zu St. Petersburg, dessen Vorstand der Erzbischof von Mohilew ist. Mitglieder des Collegiums sind außer ihm ein Bischof und ein infibulirter Abt, Beisitzer sind 6 Prälaten aus den Bisthümern. Die päbstlichen Verordnungen dürfen nur mit Genehmigung des Kaisers bekannt gemacht werden. Niemand im russischen Reiche darf übertreten zur römischen Kirche. Kein Prediger darf Kinder aus gemischten Ehen taufen, sie gehören der griechischen Kirche an. Nur unter gewissen Bedingungen dürfen an bestimmten Orten katholische Kirchen erbaut werden. Die Entfernung römischer Geistlichen aus ihrer Diöcese ist außer bestimmten Ausnahmen verboten; sie dürfen ihren Collegen außer ihrer Parochie keinen Beistand im Amte leisten und die Sakramente nicht unbekannten Personen reichen.

Ueber die römisch-katholische Kirche in Polen fügen wir noch als statistische Notizen hinzu, daß die Zahl der dortigen Katholiken auf 3,500,000—3,600,000 Seelen angegeben wird.. Unter dem Primas von Polen, dem Erzbischof von Warschau, stehen als Suffraganbischöfe die Bischöfe von Kalisch, von Plock, Seyny (Augustowo), Sandomir, Lublin und Podlachien, außerhalb Polen der Bischof von Krakau. Fennyes in seiner Statistik von Ungarn gibt für die katholische Kirche in Ungarn an: 1917 Mutterkirchen, 309 Filialkirchen, 2369 Pfarrer und Cooperatoren, 156 Mönchsklöster mit 1783 Mönchen und 29 Nonnenklöster mit 354 Nonnen.

Vgl. meine Abhandlung: Rußlands kirchliche Statistik, in Reuter's Repertorium Bd. 71. Hft. 3. Klose.

Ruth, das Buch. Die Geschichte, welche den Inhalt dieses biblischen Buches bildet, ist in mehrfacher Beziehung bedeutsam. Nicht nur zeigt sie uns die Kehrseite des Bildes, welches wir durch die Darstellung des Richterbuches von der Richterzeit gewinnen, nicht nur läßt sie uns höchst wichtige Blicke thun in das Familien- und

---

kurländische Dekanat, es zählt 9 Kirchspiele: Mitau, Allschwangen, Lievenhof Lievenbehren, Cehnen, Altenburg, Goldingen, Liebau, Schönberg, außerdem 7 Kapellen: Tuckum zu Lievenhof, Hasenpoth zu Altenburg, Felixberg zu Allschwangen, Windau zu Goldingen, Bauske, Kurmen und Eckhoff zu Schönberg. — 2) Das semgallensche Dekanat zählt 7 Kirchen: Illuxt mit den Filialen Swenten und Steinensee, Dweeten mit dem Filial Podunay, Bevern mit dem Filial Rubinen, Alt-Subbat, Smelina, Lauzen, Ellern mit den Filialen Warnowiz und Jakubow. In Warnowiz ist ein eigener Kaplan auf Kosten des Gutsbesitzers. Auf den Gütern Schloßberg und Matulischek sind Bethäuser, das erste wird von Illuxt, das andere von Ellern versehen; auch ist ein Bethaus zu Jacobstadt. Zu Illuxt ist auch ein katholisches Kloster. Die Katholiken gehören meistens den niederen Ständen an und sprechen lettisch; nur fünf katholische Familien gehören zum Adel. Die katholische Gemeinde in Riga zählt 4000 Seelen.

*) Die katholischen Kirchspiele in den Saratow'schen Colonien sind a) auf der Wiesenseite der Wolga: 1) Paminskoi; 2) Katharinenstadt; 3) Raskatka; 4) Tonkoschurewka; 5) Kasitzkaja; 6) Krasnopolje; 7) Rownaja; b) auf der Bergseite der Wolga: 1) Gräsnowatka; 2) Kamenka; Semenowka. In allen Kirchspielen zusammen leben 13,578 Seelen.

öffentliche Leben der Israeliten damaliger Zeit, sondern sie bildet, was ohne Zweifel die Haupttendenz des Verfassers war, ein nothwendiges Glied in der Reihe der geschichtlichen Darstellungen, aus welchen wir die Kenntniß vom Hause und Reiche David's schöpfen. Liest man das Büchlein Ruth, so meint man anfangs, der Verf. wolle uns bloß durch die Erzählung eines lieblichen Romans unterhalten. Kommt man aber zum Schlusse, zu dem Geschlechtsregister (4, 17—22.), so erkennt man, daß seine Tendenz eine weit höhere war. Denn nun erst tritt an's Licht, daß er die Absicht hatte, uns in die Geschichte des Hauses David vor David einzuführen und auf die merkwürdigen Führungen aufmerksam zu machen, die diesem Hause schon vor der Zeit seines größten Sprößlings zu Theil geworden waren. Das erwähnte Geschlechtsregister ist im Wesentlichen identisch mit dem Matth. 1, 3—6. enthaltenen. Nur setzt Matthäus zwei Frauennamen hinzu: bei Perez den Namen der Thamar (welchen übrigens unser Buch ebenfalls nur in anderem Zusammenhange erwähnt 4, 12.), bei Salmon den Namen der Rahab, welche nach ihm die Mutter des Boas, des Helden unserer Geschichte, geworden ist. — Wir erfahren also, daß dasselbe Geschlecht, welches schon eine Thamar und eine Rahab unter seinen Stammmüttern zählte, auch noch aus dem verhaßten Moab eine Ruth zu seiner Fortpflanzung hat hernehmen müssen, und daß gerade diese Moabitin die Urgroßmutter des Königs David geworden ist. Aber das Haus David hat sich dieser Ahnfrau nicht zu schämen. Denn war sie gleich aus heidnischem Geblüt, so war sie doch so edlen Herzens, daß sie unbedenklich zu den heiligen Weibern gerechnet werden darf, von denen 1 Petr. 3, 5. die Rede ist. — Die Zeit, in welcher sich die Geschichte des Buches Ruth zugetragen hat, wird 1, 1. ganz allgemein als die Zeit der Richter bezeichnet. Näheres hat Hengstenberg (Authent. d. Pent. Bd. II. S. 181) aus der Erwähnung der Hungersnoth entnehmen wollen, welche er mit der Richt. 6, 4. durch die Verheerungen der Midianiter veranlaßten Noth identificirte. Darnach würde also unsere Geschichte in die Zeit bald nach Gideon fallen. Dagegen haben aber Bertheau (Comm. S. 234) und Keil (Einl. §. 140. Anm. 1.) mit Recht geltend gemacht, daß die Identifikation jener beiden Hungerperioden willkürlich sey und daß allein das Geschlechtsregister chronologischen Anhaltspunkt darbiete. Dasselbe weist uns aber, da es sich um David's Urgroßmutter handelt, auf die Zeit hin, welche der Geburt David's ungefähr um ein Jahrhundert voranging. — Der Zeit nach gebührt demnach dem Buche Ruth die Stellung zwischen dem Richterbuche und dem 1. Buch Samuelis. Dieselbe hat es auch nach allen Anzeichen ursprünglich innegehabt. Denn 1) hat Josephus in seiner Berechnung der 22 Bücher (Contr. Ap. I, 8.) Ruth ohne Zweifel zum Buche der Richter gezählt; 2) die LXX weist dem Buche denselben Platz an; 3) Melito von Sardes (bei Euseb. H. E. IV, 26.) und Origenes (ibid. VI, 25.) setzen Ruth gleich nach den Richtern (*Κριταὶ, Ῥοὺθ, ἅμα αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ*). Vgl. noch weitere Zeugnisse für diese ursprüngliche Stellung bei de Wette, Einleit. in's A. T. S. 41 ff. — Mit richtigem Takte hat Luther dem Büchlein diese seine ursprüngliche Stellung wiedergegeben, welche ihm erst durch die späteren Juden geraubt worden ist, die das Büchlein zuerst den Hagiographen und dann den Megilloth eingereiht haben (s. d. Art. „Kanon des A. T.“ S. 253 f.). — Daß der Verfasser unseres Buches weder mit dem Verfasser des Richterbuches, noch mit dem der Bücher Samuelis identisch sey, wird jetzt von Allen anerkannt, ja nach Ewald und Bertheau steht derselbe überhaupt einzig da (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 202; Bertheau a. a. O. S. 236). — In welcher Zeit aber der Verfasser gelebt habe, ist streitig, indem die Einen, auf Sprache, Benutzung früherer Schriften und die angeblich gelehrte Geschichtsforschung sich berufend, behaupten, daß der Verfasser keinenfalls vor dem Exil gelebt haben könne (s. Bertheau a. a. O. S. 237), Andere in die letzte Zeit der Regierung David's oder in die Zeit unmittelbar nach derselben sich gewiesen glauben (s. Keil, Einl. §. 140). — Die Entscheidung ist schwierig. Der Umstand jedoch, daß, wie de Wette selbst anerkennt (Einl. S. 259) „nirgends eine Spur sich findet, daß die Abkunft der Ruth anstößig befunden

worden, auch nicht einmal die boshafte apologetische Absicht", spricht entschieden dafür, daß die Abfassung des Buches vor das Exil zu setzen sey (vgl. Esr. 9, 1 ff., Neh. 13, 1—3. 23—27.

Hülfsmittel: Umbreit über Geist und Zweck des B. Ruth in den theolog. Studien und Krit. 1834. Hft. 2. — Bertheau, Commentar zum B. der Richter u. Ruth. 1845. — C. L. F. Mezger, lib. Ruth ex hebr. in lat. vers. perp. interpr. illustr. Tub. 1856. E. Nägelsbach.

Ruysbroeck oder Rusbroek. Eine der denkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des christlichen Lebens und Denkens ist die Blüthe der mystischen Theologie während des 14. Jahrh. den ganzen Rhein entlang. Von Schwaben und der Schweiz bis nach den Niederlanden ging der Zug nach innerm Geisterleben durch die Gemüther; am Oberrhein, zu Köln, in Brabant verkündeten begeisterte Lehrer die Geheimnisse und die Seligkeit der Vereinigung der Seele mit Gott; bald waren es Predigermönche, bald Priester und regulirte Augustinerchorherren. Köln war der Mittelpunkt, wo sie zusammentrafen, um ihre Verbindungen zu unterhalten. Unter den niederländischen Mystikern war der berühmteste Johann Ruysbroeck, ein tiefsinniger Geist, aber weniger philosophisch gebildet als Meister Eckart, weniger gewandt im Bemeistern seiner oft überschwänglichen Gedanken, mehr contemplativ als spekulativ.

Er ward geboren im J. 1293 im Dorfe Ruysbroeck, zwischen Brüssel und Hall. Im 11. Jahre kam er in erstere Stadt, zu einem Verwandten, einem Augustinerchorherrn, der ihm Unterricht ertheilen ließ. Sein früher Hang zu einsamem Träumen und Schwärmen verhinderte ihn an gründlichen Studien; er lernte Lateinisch, aber nicht genug, um in dieser Sprache zu schreiben; indessen geht doch aus seinen Schriften hervor, daß er, wenn er sich auch beinahe nie auf irgend einen Autor beruft, gewiß mit der frühern mystischen Literatur vertraut war; die Neuplatoniker hat er wohl schwerlich gelesen, aber der Areopagite war ihm ohne Zweifel nicht unbekannt. Vergleicht man seine deutschen Schriften mit den neu von Fr. Pfeiffer herausgegebenen Werken Eckart's, so dürfte die Vermuthung nahe liegen, daß letztere auf Ruysbroeck eingewirkt haben; Ideen und Ausdrücke sind oft dieselben. Eckart starb um 1328; Ruysbroeck war damals 35 Jahre alt; seine vorzüglichsten mystischen Traktate sind aus späterer Zeit; leicht konnte er von Köln aus des berühmten Meisters Predigten und Traktate erhalten haben. Er wurde Vikar an der St. Gudulakirche zu Brüssel. Streng gegen sich, war er mild und wohlthätig gegen Arme; er bekämpfte die Laster seiner Zeit, sowie die Irrthümer, die besonders unter seinem Volke verbreitet waren; einmal widerlegte er eine Frau, die ein „sehr subtiles" Buch über den Geist der Freiheit und die seraphische Liebe geschrieben und viele Anhänger hatte; es war vermuthlich die Marie Blomard von Valencienne, von der Gerson (de distinctione verarum visionum a falsis, Bd. I. Th. 1. S. 55) und Aubertus Miraeus (bei Fabricius, Bibl. ecclesiast.) sprechen. Am liebsten verkehrte Ruysbroeck mit Solchen, die sich dem mystischen Leben ergaben, unter Andern mit den Clarissinnen zu Brüssel; für eine derselbe schrieb er einen Traktat über sieben Mittel, die Reinheit des Herzens zu bewahren. Auch andere mystische Schriften verfaßte er in dieser Zeit; sie brachten ihn in Verbindung mit den Gleichgesinnten am Rhein. 1350 sandte er seine „Zierde der geistlichen Hochzeit" an die oberrheinischen Gottesfreunde, die sie mit Begierde lasen; Tauler soll ihn einmal besucht haben, vielleicht von Köln aus. Im 60. Jahre entsagte er dem Weltpriesterstande und zog sich in das neu gestiftete Augustinerkloster Grönendal (viridis vallis), in dem Walde von Soigny bei Brüssel zurück, wo ihn die Brüder zum ersten Prior wählten. Er theilte seine Zeit zwischen den Sorgen einer von ihm unternommenen Reform seines Ordens und stiller Contemplation; auf Spaziergängen in der Waldeinsamkeit glaubte er Gesichte zu sehn und göttliche Eingebungen zu erhalten, aus denen seine Schriften aus dieser Lebensperiode entstanden. Er starb 1381, 88 Jahre alt. Die Legende bemächtigte sich alsbald seines Namens und schmückte seine einfache Geschichte mit Wundern aus. Frühe

schon wurde er der Doctor ecstaticus genannt. Ein Bruder seines Klosters beschrieb, kurz nach seinem Tode, sein Leben mit den damals schon ersonnenen Sagen.

Die vorzüglichsten seiner mystischen Schriften sind: Die Zierde der geistlichen Hochzeit (lateinisch von Gerhard Groot, ornatus spiritualis desponsionis, MS. zu Straßburg; von einem andern Uebersetzer, wahrscheinlich auch einem seiner Schüler, de ornatu spiritualium nuptiarum, von Faber Stapulensis herausgegeben, Paris 1512; Ruysbroeck wird hier Rusberus genannt; französisch, von einem Pariser Karthäuser übersetzt, Toulouse 1619); — der Spiegel der Seligkeit (speculum aeternae salutis); — von dem funkelnden („blickenden", d. h. blitzenden) Stein (de calculo, allegorische Interpretation des calculus candidus, Offenb. 2, 17. nach der Vulgata); — Samuel, sive de alta contemplatione apologica. Die übrigen Schriften Ruysbroeck's sind meist nur Wiederholungen der in diesen vier enthaltenen Gedanken. Der Commentar in tabernaculum foederis ist eine lange mystisch-allegorische Auslegung der Bundeslade, wozu der Text nicht aus der Bibel, sondern aus der Historia scolastica des Petrus Comestor genommen ist. Ruysbroeck schrieb seine sämmtlichen Werke in seiner Muttersprache; durch Anwendung der niederländischen Mundart auf die Theologie hat er ihr den nämlichen Dienst geleistet, wie die oberdeutschen Mystiker der ihrigen; sein meist ruhiger und einfacher Styl erhebt sich, wenn Gefühl und Phantasie ihn fortreißen, zum höchsten Schwung. In Holland nennt man ihn „den besten niederländischen Prosaschriftsteller des Mittelalters". Wenn man aber auch die Präcision bewundert, mit der er zuweilen die tiefsten Gedanken auszudrücken weiß, so bleibt er doch auch manchmal, in seiner Ueberschwänglichkeit, außerordentlich dunkel. Willkürliche Allegorien, Bilder statt der Begriffe, häufige Wiederholungen und Digressionen, subtile, aber sehr oft unlogische Eintheilungen erschweren das Lesen seiner Schriften, die indessen, wenn man die Form durchbricht, reich sind an herrlichen Ideen und von einer geistigen Kraft zeugen, die, bei tieferer Durchbildung und klarerer Einsicht, Ruysbroeck dem Meister Eckart gleich gestellt hätte. Einige seiner Traktate wurden von seinen Schülern (Gerhard Groot und Wilhelm Jordaens) in's Lateinische übersetzt; die am meisten gelesenen finden sich auch frühe in's Hochdeutsche übertragen (Manuskripte zu Straßburg und München). Bis in die neueste Zeit waren sie für Solche, die die Handschriften nicht benutzen konnten, nur in der lateinischen, paraphrasirenden, oft unrichtigen Uebersetzung des Lorenz Surius zugänglich (Rusbrochii Opera, Köln 1552, Fol., 1609, 4°; aus diesem Texte übersetzte sie G. Arnold in's Deutsche, Offenbach 1701, 4°). Jetzt aber besitzen wir vier der vorzüglichern in niederländischer Sprache, von Hrn. v. Arnswaldt mit seltener Sorgfalt herausgegeben (Vier Schriften von J. Ruysbroeck, mit einer Vorrede von Ullmann, Hannover 1848). Viele Handschriften finden sich in verschiedenen Bibliotheken Belgiens und Hollands. Es ist sehr zu bedauern, daß man in Holland noch nicht daran gedacht hat, eine Gesammtausgabe von Ruysbroeck's Werken zu veranstalten. (Vergl. Moll, de boekerij van het S. Barbara-Klooster te Delft. Amsterd. 1857, 4°, S. 41.)

In Folgendem wollen wir versuchen die Hauptzüge von Ruysbroeck's Mystik, so gedrängt als es möglich ist, zusammenzustellen. Im Gegensatz zu den Viktorinern, die von dem Menschen zu Gott aufstiegen, geht er, sowie überhaupt die deutschen Mystiker, von Gott aus, steigt zum Menschen herab und kehrt wieder zu Gott zurück, mit dem der Menschengeist eins werden soll. Gott ist eine einfache Einheit, das überwesentliche Wesen von Allem, in sich unbeweglich und ruhend, und doch der bewegende Urgrund der Dinge. Der Sohn ist die Weisheit, das ungeschaffene Abbild des Vaters, der heilige Geist, von Beiden ausgehend und in die Gottheit zurückkehrend, ist die Liebe, die Vater und Sohn verbindet. In den Personen ist Gott ein ewiges Wirken, in seinem Wesen eine ewige Ruhe. Alle Creaturen sind als Gedanken in ihm gewesen, ehe sie geschaffen wurden in der Zeit; „Gott hat sie in ihm selber angesehen mit Unterschied in einer Anderheit seines Selbst, doch nicht so, daß sie außer ihm (unabhängig

von ihm) wären; Alles was in Gott ist, ist Gott (als Gedanke in ihm); dieses ewige Ausgehen und dieses ewige Leben, das wir in Gott haben, ist die Ursache unseres geschaffenen Seyns in der Zeit; unser geschaffen Seyn hängt in das ewige Wesen und ist eins mit ihm nach wesentlichem Seyn". Im Menschen sind zu unterscheiden die Seele und der Geist, jene das Princip des creatürlichen Lebens, dieser das Princip des Lebens in Gott. Nach dem Bilde der Dreieinigkeit geschaffen, hat die Seele drei Eigenschaften, Gedächtniß, Verstand und Wille; höher als diese sind die wesentliche Einfachheit und Formlosigkeit des Geistes, die uns dem Vater ähnlich machen; die Intelligenz, die die ewige Weisheit, den Sohn, aufnimmt; und die Spinthereſis (oder der Funken der Seele), die nach dem Ursprung zurückstrebt und uns vermittelst der Liebe durch den heiligen Geist mit der göttlichen Einheit vereint. Diese drei Eigenschaften sind untrennbar von einander, sie bilden die einfache Substanz, den Lebensgrund des Geistes. Durch die Sünde getrübt und geschwächt, können sie nur durch die in Christo, dem Fleisch gewordenen Worte erschienene Gnade wiederhergestellt werden. Um seine Bestimmung zu erreichen, muß daher der Mensch durch die Gnade über die Natur erhoben werden. In dieser Erhebung sind drei Grade zu unterscheiden, drei Lebensstufen, das thätige oder wirkende, das „innige", und das beschauliche Leben. Das wirkende Leben besteht darin, daß man durch Tugend und Kampf die Sünde zu besiegen, und durch äußere Uebungen und gute Werke sich Gott zu nähern strebt. Auf der zweiten Stufe kehrt man in sich selber ein, man entflieht der äußeren Mannichfaltigkeit durch Entblößung von allen Bildern, durch Entsagung allem Geschaffenen. Ascetische Uebungen können hier noch von Nutzen seyn; wer ihrer aber nicht fähig ist, der mag sie lassen, um Christo in der Liebe nachzufolgen; in der Liebe sollen sich alle Thätigkeiten des Geistes vereinigen; daher ist diese Stufe die des „begehrlichen" Lebens (vita affectiva), des Strebens nach Gott vermittelst der Liebe. Man wird hier gleichgültig gegen Alles was Gott nicht ist, man wünscht und fürchtet nichts mehr, man besitzt Gott in der Liebe, man genießt („gebraucht") ihn, man ist selig, gewissermaßen trunken von göttlicher Lust, die sich auf verschiedene, oft bizarre Weise äußert. Gesichte und Ekstasen werden dem zu Theil, der auf dieser Stufe angelangt ist; der Geist Gottes und der des Menschen ziehen sich gegenseitig an, umfassen und durchdringen sich, zwei Flammen gleich, die einander ergreifen um in eine zu verschmelzen. Dieser Zustand ist indessen der höchste noch nicht; über ihm ist der des „gottschauenden", beschaulichen Lebens, des Lebens im erhabensten Sinn (vita vitalis). Hier übersteigt man Glauben, Hoffnung und alle Tugenden, ja die Gnade selbst, um sich in den Abgrund des göttlichen Wesens zu versenken. Die Beschaulichkeit besteht in absoluter Reinheit und Einfachheit der Intelligenz, sie ist ein weis- und maßloses unmittelbares Wissen und Besitzen von Gott, das keine Eigenschaftsunterschiede mehr in ihm kennt. Es ist ein Sterben und Vernichten der Eigenheit, um nur das ewige, absolute Wesen zu sehen. Dieses Leben, obschon die Gnade übersteigend, ist doch eine Gabe derselben; durch eigene Kraft kommt Niemand dazu; es erhält und erneuert sich „in der Verborgenheit des Geistes" durch die Liebe; sein Wesen besteht in der Einheit mit Gott, in dem ruhigen Schauen Gottes, in dem Sichhingeben an ihn, so daß er allein wirke und wir nicht mehr. Aus diesem „Rasten" des Geistes (status otiosus), entwickelt sich die Ueberwesenheit (superessentia), ein überwesentliches Schauen „sonder Mittel" der Dreieinigkeit, ein unbeschreibbares Fühlen und Seligseyn; Gott ist selig in uns und wir in ihm; auch die letzten Unterschiede verschwinden für das Bewußtseyn, die zwischen Gott und der Creatur, zwischen dem Etwas und dem Nichts. Das ist die Brautfahrt Christi mit dem Menschengeist, zu welcher die unteren Stufen nur die Vorbereitung sind; das Wort wird ohne Unterlaß in uns geboren in einer endlosen Gegenwart, in einem ewigen „Nun"; „hie wirkt Gott sich selber in der höchsten Edelheit des Geistes". Dieser wird von Klarheit zu Klarheit geführt, und da sich kein Mittel mehr zwischen ihn und die göttliche Klarheit drängt, da die Klarheit, mit der er sieht, dieselbe ist, die er sieht, so kann man sagen,

daß er diese Klarheit selber wird. Er kommt zum Bewußtseyn seines überwesentlichen Seyns, seiner Wesenseinheit in Gott.

Hier angelangt, ist Ruysbroeck an der Gränze wo die mystische Spekulation so leicht zum Pantheismus hinüberführt. Er bemüht sich zwar stets die Verschiedenheit zwischen dem geschaffenen Geiste und dem ewigen festzuhalten; der Mensch, sagt er, soll gottähnlich, „gottförmig" werden, sofern es einem Geschöpfe möglich ist; in der Einigung mit Gott wird die Differenz der Persönlichkeit nicht aufgehoben, nur die Differenz des Wollens und Denkens, das Fürsichetwasseynwollen, soll untergehen. Daß Ruysbroeck von diesem theistischen Standpunkte nicht abweichen wollte, beweisen die zahlreichen Stellen seiner Schriften, wo er sich gegen die Brüder des freien Geistes ausspricht; diese Stellen sind auch darum wichtig, weil sie höchst interessante Aufschlüsse geben über die verschiedenen Richtungen, in die sich damals diese Sekte schied. Wie sehr aber auch Ruysbroeck für seine Person das Irrige und Gefährliche des Pantheismus erkannte, so war doch die Gränzlinie zwischen diesem System und der auf's Aeußerste gesteigerten mystischen Theorie so fein, daß er selber, in den Ausdrücken wenigstens, sie häufig überschritt. Unser geschaffenes Seyn, sagt er, hanget in dem ewigen Seyn und ist eins mit Gott nach der Wesenheit; dieses ewige Seyn, das wir in der ewigen Weisheit Gottes haben und sind, ist Gott gleich, es bleibt ewig „in Unweise", das heißt ohne Besonderheit in dem Wesen, und geht ewig daraus hervor durch die Geburt des Worts. Was in Gott ist, das ist Gott. „Alle Menschen, die über ihre Geschaffenheit erhoben sind in ein schauendes Leben, die sind eins mit der göttlichen Klarheit und sind diese Klarheit selber; sie fühlen und finden sich selber, daß sie derselbe einfache Grund sind nach der Weise ihrer Ungeschaffenheit; sie werden transformirt und eins mit dem Licht; das ist das edelste Schauen, zu dem man in diesem Leben kommen mag". Wären dies nicht hyperbolische Ausdrücke, so müßte man daraus schließen, daß Ruysbroeck die Vermischung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen, die Identificirung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen nicht vermieden hat; er will aber nur reden von dem ewigen Seyn des Menschen als Gedanken der göttlichen Weisheit; als Gedanke Gottes ist alle Creatur ewig, aber als heraustretende Erscheinung in der Zeitlichkeit ist sie es nicht. Ferner will er reden von der höchsten Vollkommenheit der Vereinigung des Menschen mit Gott, von dem freien Opfern alles Eigenen, um nur Gott zu schauen und zu lieben, von der Seligkeit, die eben nur in dem Sichhingeben an Gott besteht; die Einigung wird nie bei ihm zur Verschmelzung der Substanz. Obschon er sich nun an vielen Stellen gegen ein Mißverstehen seiner überschwänglichen Ausdrücke verwahrt, so mußten doch diese bei besonnenern Denkern schwere Bedenken erregen; dies war der Fall bei Gerson. Während dieser sich zu Brügge aufhielt, erhielt er durch einen Karthäuser, Namens Bartholomäus, eine lateinische Uebersetzung der geistlichen Hochzeit (wahrscheinlich die, welche 1512 zu Paris gedruckt wurde). Was Ruysbroeck von dem höchsten Schauen und Einswerden sagt, erschien Gerson, der sich in seiner mystischen Theorie an die psychologische Methode der Viktoriner anschloß, als mit den Ansichten der Brüder des freien Geistes verwandt; da er erfahren hatte, Ruysbroeck sey ein ungelehrter Mann gewesen, tadelte er es, daß Leute ohne Studien durch ihr Gefühl allein die göttlichen Geheimniße ergründen wollten. Ein Augustiner von Grönendal, Johann von Schönhofen, vertheidigte Ruysbroeck in einer 1406 geschriebenen Antwort an Gerson; er behauptete, der Prior habe unmittelbare Eingebungen des heiligen Geistes gehabt; weit entfernt, zu den Begharden zu gehören, habe er sie vielmehr fortwährend bekämpft; die von Gerson mißbilligten Stellen seyen nur dem Scheine nach gefährlich, sie lassen eine ganz andere Deutung zu, besonders wenn man sie, statt in einer unsichern Uebersetzung, in der Ursprache lese; auch hätten, in Dingen der innern Erfahrung, die, welche solche besitzen, mehr Autorität als die blos gelehrten Philosophen und Theologen. Gerson sprach sich hierauf, in einem zweiten Schreiben an Bartholomäus, 1408, milder über Ruysbroeck aus, nur bedauerte er, daß dieser

durch seine bilderreiche und dunkle Sprache stets zu Mißverständnissen Anlaß geben würde (Gers. Opp., Bd. I, Th. 1, S. 59 ff.). Dies ist offenbar der Fehler, der an Ruysbroeck zu tadeln ist; wenige Mystiker haben sich so, wie er, in die Regionen der Beschaulichkeit verstiegen, wo alles klare, wirkliche Erkennen aufhört; er wollte die am wenigsten erfaßbaren Momente des contemplativen und ekstatischen Lebens in Worte bannen; daher die vielen Bilder bei einem Manne, der beständig darauf dringt, der Geist solle sich aller Bilder entledigen, und der schon in diesem Leben zum vollen Schauen gelangen will, statt sich demüthig mit dem Glauben zu begnügen. Gerade darum vielleicht hat Ruysbroeck auf das theologische und philosophische Denken in den Niederlanden keinen so großen Einfluß ausgeübt, wie Eckart und Tauler am Oberrhein; die von seinen unmittelbaren Schülern herrührenden mystischen Schriften sind theils blos ascetischen Inhalts, theils nur Wiederholungen seiner eigenen Gedanken. Vielleicht war es auch die Furcht vor dem in Flandern so mächtigen häretisch-pantheistischen Mysticismus der Begharden, welche die kirchlichen Mystiker von einer Weiterbildung des Ruysbroeck'schen Systems zurückhielt. Seine Wirksamkeit lag mehr in der Innigkeit und Kraft seiner Persönlichkeit, in der Macht, die er auf geistesverwandte Männer ausübte (vergl. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe der vier Schriften Ruysbroeck's durch Arnswaldt). Sein Schüler Gerhard Groot war es, der die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens gründete, deren erste Absicht sich wohl auf Ruysbroeck selber zurückführen läßt, — ein Beweis, daß der der Beschaulichkeit ergebene Mann dem praktischen Leben nicht fremd geblieben war und, so wie er in seinen Schriften die Sünden aller Welt, der Laien wie der Geistlichkeit, mit hohem Ernst gestraft, auch gewünscht hat, daß durch thätige Wirksamkeit tüchtiger Männer die Frömmigkeit unter dem Volke verbreitet würde.

S. Engelhardt, Richard von S. Victor und J. Ruysbroeck. Erlang. 1838. — Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2, S. 35 ff. — Unsere Etudes sur le mysticisme allemand au 14me siècle, in den Mémoires de l'Académie des sciences morales, 1847. — Noack, die christliche Mystik. Bd. I, S. 147 ff. — Böhringer, die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 462 ff.

C. Schmidt.

S.

Saalim, שַׁעֲלִים, bei den LXX Σεγαλὶμ, ist der Name einer Landschaft, durch welche nach 1 Sam. 9, 4. Saul beim Suchen seiner Eselinnen kam, nachdem er das Gebirge Ephraim und das Land Salisa durchzogen hatte und bevor er in das Land Jemini und das Land Zuph kam. Da dies die einzige Stelle ist, in welcher Saalim genannt wird, so läßt sich daraus nur schließen, daß Saalim im Südwesten vom Gebirge Ephraim und vom Gebiete Benjamin gelegen haben muß, und hiezu stimmt die Angabe im Onomasticon vollkommen, wornach „Saalim in finibus Eleutheropoleos contra occidentem, septem ab ea millibus distans" und das von Saul vorher durchwanderte Salisa 15 Meilen nördlich von Lydda lag. Eusebius schrieb den Namen im Griechischen auch nicht Σεγαλὶμ, wie die LXX, sondern Σααλείμ. Pf. Pressel.

Sabäer, s. Bd. I. S. 462.

Sabas. Die römische Kirche kennt mehrere Heilige dieses Namens. Als Einsiedler, Abt und Gründer des Ordens der Sabaiten, die ein gelbbraunes Kleid mit schwarzem Skapulier trugen und in Palästina heimisch waren, wird ein heiliger Sabas angeführt, der um das J. 439 zu Mutalasca oder Mutalosca oder auch Mutala, einem Flecken in Cappadocien, geboren war. Seine Eltern waren vornehmen Standes und hießen Johannes und Sophia. Wie erzählt wird, reisten seine Eltern, als er 5 Jahre alt war,

nach Alexandrien und überließen ihn erst dem Bruder seiner Mutter, Hermes, dann dem Bruder seines Vaters, Gregorius, zur Erziehung, er aber entsagte, kaum 8 Jahre alt, dem Besitze irdischer Güter, trat in ein Kloster, ging 10 Jahre später nach Jerusalem, ließ sich in einer unweit dieser Stadt gelegenen Einöde nieder, lebte hier als Einsiedler und wurde ein Lieblingsschüler des Euthymius. Als der Ruf seiner Heiligkeit sich verbreitete, schlossen sich ihm mehrere Christen an, mit denen er in einer von ihm gegründeten Laura nach der Regel des heiligen Basilius lebte. Bald entstanden andere Lauren gleicher Art. Der Bischof Sallustius zu Jerusalem weihte ihn (484) zum Priester und erhob ihn zum Abte des nach ihm genannten Ordens der Sabaiten. Sein Eifer, mit welchem er eine strenge Zucht einführte, die Bestimmungen der Kirchenversammlung von Chalcedon vertheidigte und Klöster, trotz mannichfacher Anfeindungen an verschiedenen Orten gründete, vermehrte noch den Ruf seiner Heiligkeit. Bei dem Kaiser Anastasius stand er in so großem Ansehen, daß dieser der Fürsprache des Sabas Gehör schenkte, als Anastasius den Bischof Elias von Jerusalem in das Exil schicken wollte. Endlich mußte Elias doch weichen (517), und dessen Nachfolger Johannes, der zur Partei der Severianer gehörte, wurde gerade durch Sabas veranlaßt, dem Concil von Chalcedon sich anzuschließen; beide sprachen das Anathem über alle Gegner des Concils aus. Die Zeit, zu welcher Sabas starb, ist ungewiß; man setzt seinen Tod gewöhnlich in das Jahr 531 oder 532. Dem Sabas ist der 5. Dezember geweiht, und an denen, die ihn an seinem Grabe anrufen, sollen Wunder geschehen. — Zwei andere Heilige des Namens Sabas werden als Märtyrer verehrt; der eine soll in Rom um das Jahr 272, der andere in der Wallachei um das Jahr 372 des christlichen Glaubens wegen getödtet worden seyn; dem ersten ist der 24. April, dem zweiten der 12. April geweiht. — Endlich sey noch erwähnt, daß der Einsiedler Julian, der bei Edessa lebte, auch den Beinamen Sabas führt; er wird wegen seiner strengen Lebensweise, seiner Glaubenstreue im Gegensatze zu den Arianern, wie auch wegen seiner vielen Wunder, die er verrichtet haben soll, gepriesen. Ihm ist in der römischen Kirche der 14. Januar, in der griechischen Kirche aber der 18. und 28. Oktober als Festtag bestimmt.

Vgl. Ausführliches Heiligenlexikon — nebst beigefügtem Heiligenkalender. Köln u. Frankfurt 1719. S. 1949 ff. — Verbesserte Legende der Heiligen 2c. durch P. Martin von Cochem. Augsburg 1779. S. 1190 ff. — Les Vies des Saints pour tous les jours de l'année. T. II. 4. Paris. 1734. p. 409 sq. **Neudecker.**

Sabatati, s. Waldenser.

Sabbath, שַׁבָּת oder vollständiger יוֹם הַשַּׁבָּת. Das meistens als Femininum gebrauchte Wort ist wahrscheinlich ursprünglich ein Abstraktum, nämlich, worauf die Form desselben mit den Suffixen hinweist, durch Zusammenziehung aus שַׁבֶּתֶת (= *ἀνάπαυσις*, Jos. Ant. I, 1. 1) entstanden. Nach anderer Auffassung soll das Wort ursprünglich ein Maskulinum nach der Form קַטָּל seyn und den Tag selbst als den Feirer bezeichnen; hierzu paßt aber die Ausdrucksweise in mehreren Stellen (z. B. 2 Mos. 31, 15: „am siebenten Tage ist שׁ'") nicht gut. Die Ansicht, wornach שַׁבָּת aus שַׁבַּעַת (= *ἑβδομάς*, ein Ausdruck, der allerdings zuweilen [2 Makk. 6, 11., 12, 68. u. a.] geradezu für den Sabbath gesetzt wird) contrahirt seyn und den siebenten Tag bezeichnen soll (Lact. inst. 7, 14. dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit), ist so wenig als die Combination des Stammes שָׁבַת mit שׁוּב (Bähr, Symb. des mos. Cultus II, 532 ff.) zu begründen. Ueber die höhnische Erklärung des Wortes bei Apion s. Josephus in der Schrift gegen denselben (II, 2). — Die LXX, das N. T., Josephus u. A. geben das Wort nicht bloß durch *τὸ σάββατον*, sondern auch durch *τὰ σάββατα*; letztere Pluralform mit Singularbedeutung könnte Nachbildung der aramäischen Form des stat. emph. seyn, ist aber wahrscheinlicher nach Analogie anderer Festnamen wie *ἐγκαίνια*, *ἄζυμα* zu erklären. (Vgl. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachidioms S. 21; ebendas. über den Metaplasmus in der Deklination dieses Plurals.)

Wir beginnen die Erörterung des Sabbathinstituts mit der Untersuchung des Alters und des Ursprungs desselben. Es fragt sich nämlich, ob der Sabbath bereits der vormosaischen Zeit angehört — indem er nach den Einen bereits im Paradiese eingesetzt seyn, nach den Andern als Saturntag aus dem ältesten Heidenthum, namentlich dem ägyptischen, herstammen soll —, oder ob das ganze Institut rein mosaischen Ursprungs ist. Nach dem A. T. selbst ist entschieden das Letztere anzunehmen. In 1 Mos. 2, 1 ff. ist zwar die Weihung des siebenten Tages mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, nicht aber die Promulgation des Sabbathgebotes für die Menschen; wie auch die herrschende jüdische Auslegung die Worte als כתוב על־העתיד (Raschi z. d. St.) gefaßt hat. In 1 Mos. 4, 3. konnte nur durch falsche Deutung des מִקֵּץ יָמִים eine Andeutung der Sabbathfeier gefunden werden. Auch im patriarchalischen Zeitalter fehlt es an jeder Spur derselben, wie denn schon in der alten Kirche dem Judaismus gegenüber mit Nachdruck geltend gemacht worden ist, daß die Gerechten vor Moses Gottes Wohlgefallen erlangt haben, obwohl sie keinen Sabbath gefeiert (Just. M., dial. c. Tryph. C. 19. 27; Iren. adv. haer. IV, 16. 2; Euseb. hist. eccl. I, 4.). Die erste Vorschrift über die Sabbathfeier erscheint 2 Mos. 16, 5. 22—30. aus Anlaß des Mannasammelns, und zwar in einer Form, welche anzudeuten scheint, daß dem Volke damals der Sabbath noch unbekannt war. Erst nachdem durch jenen Vorgang das Volk in die Begehung des Sabbaths unter Erfahrung des darauf ruhenden Segens praktisch eingeleitet war*), erfolgte am Sinai im Dekalog die eigentliche Promulgation des Sabbathgebotes. Der 2 Mos. 20, 8. gebrauchte Ausdruck: „gedenke (זָכוֹר) des Sabbathtags" will nicht an den Sabbath als altes Institut erinnern; wenn er überhaupt auf Früheres zurückwiese, wäre es das in Kap. 16. Berichtete. Der Sinn ist vielmehr, das Volk solle der jetzt unter ihm begründeten Sabbathordnung stets eingedenk seyn; der Ausdruck entspricht demnach ganz dem in der Parallelstelle 5 Mos. 5, 12. stehenden „beobachte". (Richtig Gerhard, loc. th. ed. Cott. V, 113: admonemur hac voce, quod ad praeceptorum divinorum observantiam requiratur animus memor et vigilans.) Dem Beweis ferner, den man für den vormosaischen Ursprung des Sabbaths ex consensu gentium zu führen unternommen hat**), wird im A. T. bestimmt dadurch widersprochen, daß dasselbe den Sabbath für ein Zeichen zwischen Jehovah und dem Volke erklärt, an dem zu erkennen sey, daß Jehovah Israel als sein Volk sich geheiligt habe (2 Mos. 31, 13., Ezech. 20, 12., vgl. Neh. 9, 14.). Wie auch die Juden selbst den Sabbath durchaus als eine ihnen specifisch angehörende Ordnung fassen, darüber s. die Nachweisungen bei Selden (de jure nat. et gent. III, 10); daher wird im Synagogalcultus der Sabbath als Braut begrüßt (vgl. Buxtorf, synag. jud. p. 299). — Aber auch mit der religionsgeschichtlichen Begründung jenes Beweises steht es nicht besser. Weit verbreitet ist allerdings im Alterthum die Heiligkeit der Siebenzahl, was sich aus dem häufigen bedeutsamen Vorkommen dieser Zahl in natürlichen Verhältnissen,

---

*) Was die Juden weiter über diese שבת ראשונה sagen, s. bei Selden, de jure nat. et gent. III, 11. — Die entgegenstehende Ansicht vertritt Saalschütz, das mos. Recht, S. 389 f.

**) So in älterer Zeit Grotius (de verit. rel. christ. ed. Cler. p. 41 sq.) u. A.; diese Ansicht widerlegt Selden in dem angeführten Buche III, 19. Eine vermittelnde Stellung nimmt Syrbius ein in der dissert. de sabbato gentili (in Ugol. thes. XVII, 586 sqq.); seine Ansicht ist, daß der siebente Tag den Heiden nicht als gottesdienstlicher Tag, sondern als dies ater gegolten habe und deshalb von Geschäften frei gelassen worden sey. Unter den Neueren ist in Vertheidigung der Ansicht des Grotius am weitesten gegangen Oschwald, die christliche Sonntagsfeier, 1850, S. 13 ff. Das Absehen dieser Schrift ist darauf gerichtet, durch die Behauptung der vor- und außermosaischen Existenz des Sabbaths für die Meinung, als sey der Sabbath nicht zugleich mit dem mosaischen Ceremonialgesetz abrogirt worden, eine geschichtliche Grundlage zu gewinnen. Es ist merkwürdig, wie hier ein einseitiger Nomismus mit religionsgeschichtlichen Hypothesen sich befreundet hat, die einem ganz andern Interesse dienen. Besonnerer hat die hier zur Sprache kommenden Fragen Liebetrut behandelt in der Schrift: „Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes", 1851.

besonders im Planetensystem der Alten und im Mondlauf zur Genüge erklärt (vgl. Philo, de mundi opif. ed. Mang. I, 24; Plut. de Ei ap. Delph. c. 17). Auch der Wochencyclus, der wahrscheinlich ursprünglich als Abtheilung des synodischen Mondmonats sich gebildet hat, geht in die vormosaische Zeit zurück (1 Mos. 29, 27 f.; auch in 7, 4. 10. 8, 10. 12. 17, 12. 21, 4. scheint er vorausgesetzt zu werden); er scheint ein uraltes Eigenthum der semitischen Völker zu seyn, ist wahrscheinlich von diesen aus zu andern alten Völkern gekommen, konnte übrigens an verschiedenen Orten selbstständig entstehen. Aber allgemein verbreitet war bekanntlich der Wochencyclus im Alterthum nicht; namentlich hatten die Aegypter, auf welche Dio Cass. 37, 18 sq. die Woche zurückführt, nach den neueren Untersuchungen (s. Lepsius, Chronol. der Aegypter, Bd. 1. S. 22; Brugsch in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. III, 271) in der älteren Zeit den zehntägigen Zeitkreis. Doch wie es sich hiermit verhalten möge, das steht jedenfalls fest, daß eine besondere religiöse Feier des siebenten Wochentages oder auch nur je eines der sieben Wochentage in keiner der alten heidnischen Religionen nachzuweisen ist. Vor Allem nicht bei den Aegyptern, und zwar auch nicht nach der angeführten Stelle des Dio Cassius, in der lediglich von der astrologischen Bedeutung der sieben Wochentage, aber entfernt nicht von der specifischen Heiligkeit eines derselben die Rede ist. Ebenso wenig bei den Arabern, denn wenn diese dem Saturn an seinem Tage in einem sechseckigen schwarzen Tempel schwarz gekleidet einen alten Stier opferten, so lag der Grund hiervon nicht darin, daß ihnen der siebente Tag heilig gewesen wäre, sondern darin, daß der Saturn als bösartige Macht gefürchtet wurde; ebenso wurde von ihnen der Planet Jupiter an seinem Wochentage durch das Opfer eines Knaben verehrt (s. Stuhr, Religionssyst. d. Orients, S. 407). Aber auch bei den Griechen nicht; denn wenn noch Oschwald a. a. O. (vgl. v. Bohlen, altes Indien II, 245; Baur, der hebr. Sabbath, Tüb. Zeitschr. 1832. 3. Hft. S. 135 f.) behauptet hat, in der griechischen Literatur trete schon bei Homer und Hesiod uns das ausdrückliche Zeugniß entgegen, daß der siebente Tag heilig sey, so kann sich das, sofern es sich um die Nachweisung einer Analogie des Sabbaths handelt, nur auf jene bei Clemens Al. strom. V, 14; Euseb. praep. ev. XIII, 12 angeführten Verse beziehen, die bekanntlich ein jüdisch-griechisches Fabrikat sind. Hesiod selbst redet op. et d. v. 770 sq. von dem siebenten Tage des Monats als dem dem Apollo geweihten, wie andere Monatstage anderen Göttern angehörten (s. Hermann, gottesdienstl. Alterth. d. Griechen, §. 44, Note 5; Lobeck, Aglaophamus p. 430 sqq.). Bei den Römern endlich hat bekanntlich der Festkalender schlechthin nichts mit dem Wochencyklus und der Feier des siebenten Wochentages zu schaffen; ihre Saturnfeier wurde nur einmal im Jahre, im Dezember (hauptsächlich am 19. desselben), seit Augustus 3, seit Caligula 5 Tage hindurch begangen. (Wo 7 Tage gezählt werden, wie Martial. 14, 72, Lucian. epist. Saturn. 25, werden andere Feste eingerechnet.) — Woher soll man sich aber nun jene bei römischen und griechischen Schriftstellern übliche Combination des jüdischen Sabbaths mit dem Saturnstage erklären, — eine Combination, die auch zu den Rabbinen übergegangen ist, sofern sie den Planeten Saturn שַׁבְּתַי nennen? Vor Allem ist hierauf zu bemerken, daß von dem, was die Voraussetzung jener Combination bildet, nämlich von der Beziehung der 7 Wochentage auf die 7 Planeten im A. T. selbst auch nicht die leiseste Spur sich findet und daß sie auch auf heidnischem Boden schwerlich in die hohe Vorzeit zurückgeht (vgl. Ewald, de feriarum hebr. orig. ac rat. in der Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. III, 417). Ihre allgemeine Verbreitung, sagt Dio Cass. 37, 18, sey noch nicht alt. Von den Zeugnissen für die Benennung einzelner Wochentage nach den Planeten, welche Selden a. a. O. III, 19 zusammengestellt hat, ist, da die Beziehung der Notiz Herod. II, 82 auf die Wochentage ungewiß ist, das am weitesten zurückweisende der Orakelspruch bei Euseb. praep. ev. 5, 14, wo die Anrufung der 7 Planeten an ihren 7 Tagen auf den Magier Ostanes (der nach Plin. hist. nat. 30, 2 ein Zeitgenosse des Xerxes war) zurückgeführt wird. Weiter beruht

die Aufeinanderfolge der Planeten in der Benennung der Wochentage nach der angeführten Stelle des Dio Cassius (s. über dieselbe Lobeck a. a. O. S. 941 ff.) auf Theorien, von denen die eine durch ihre Künstlichkeit, die andere dadurch, daß sie die Eintheilung des Tages in 24 Stunden voraussetzt, ein relativ jüngeres Alter deutlich verrathen; bei beiden aber wird überdies der Saturnstag als der erste in der Reihe gezählt. Schon hiernach ist es mißlich, jener Identificirung des Sabbaths mit dem Saturnstage das Gewicht einer uralten Ueberlieferung beizulegen*). Es läßt sich aber auch die Ideenassociation, von der man sich bei dieser Combination leiten ließ, leicht erkennen. Dio Cassius deutet sie an, indem er als die Eigenthümlichkeit des jüdischen Sabbaths das *οὐδὲν τὸ παράπαν δρᾶν* (c. 16), das *ἔργον οὐδενὸς σπουδαίου προςάπτεσθαι* (c. 17) hervorhebt. Bekanntlich war mit der Idee des Saturn die Vorstellung des mühelosen seligen Lebens (Hesiod. op. et d. 170; Pind. Ol. 2, 70 sqq.) so eng verknüpft, daß *ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος* (Lucian. fugit. 17) geradezu ein Faulenzerleben bedeutet. (Ueber den torpor Saturni vgl. Serv. zu Virg. Aen. 6, 714.) Auch den Römern war bei dem jüdischen Sabbath mit seinem otium und als dem Tage, der einst, wie Tacitus (hist. V, 4; vgl. Justin. hist. 36, 2) die Sache darstellt, bei der Ausführung aus Aegypten das Ende der Mühen gebracht haben sollte, die Vergleichung mit ihren Saturnalien nahe genug gelegt. Tacitus selbst führt a. a. O. für die Beziehung des Sabbaths auf den Saturn andere Ansichten ein: „alii, honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod e septem sideribus, quîs mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur." Aber eben diese Stelle zeigt deutlich, daß wir hier lediglich Hypothesen vor uns haben, denen nicht mehr Werth beizulegen ist, als der von Plutarch (Sympos. IV, 6) vorgetragenen, von Tacitus ebenfalls erwähnten Combination des Jehovahcultus mit dem Bacchusdienste, der zu lieb Plutarch das Wort Sabbath sogar mit den *σαβοὶ* (Bezeichnung der Bacchanten) in Zusammenhang bringen zu dürfen meint. — Von einer dem Sabbath entsprechenden heidnischen Feier des siebenten Wochentages weiß aber keiner dieser Schriftsteller etwas. Den römischen Schriftstellern ist vielmehr eine solche Feier etwas specifisch Jüdisches (vgl. schon Ovid. art. amat. I, 415 sq.) und darum Gegenstand des Spottes (Juven. sat. XIV, 96—106; Pers. V, 179—184; Mart. IV, 4. 7). Das Wort des Tacitus: „Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit", bezieht sich nach dem Zusammenhang der Stelle auch auf die Sabbathfeier. Wie kommt aber nun Josephus (c. Ap. II, 39) dazu, auszusagen: „Es gibt keine Stadt, weder eine hellenische, noch eine barbarische, und kein einziges Volk, wohin nicht die Sitte des siebenten Tages, den wir durch Unthätigkeit begehen, gedrungen wäre?" Allein Josephus redet in dieser häufig mißverstandenen Stelle ganz und gar nicht von einer seit alter Zeit bei den Heiden bestehenden, dem Sabbath verwandten Einrichtung, sondern, wie aus dem Zusammenhang der ganzen, übrigens rhetorisch übertreibenden Stelle klar hervorgeht, von einer damals weit verbreiteten heidnischen Nachahmung jüdischer Sitte. Philo ferner erklärt allerdings (de opif. mundi. M. I. 21) den Sabbath seiner Bedeutung nach für eine *ἑορτὴ τοῦ παντός*, für *μόνη πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιος*; was er aber vit. Mos. II, 137 über die Verbreitung seiner Begehung sagt, bezeugt, wenn man die Hyperbeln auf das gehörige Maß zurückführt, nichts Anderes, als was Seneca (der seinerseits in der jüdischen Sabbathfeier ein septimam fere partem aetatis perdere erblickte) in den bekannten Worten bei August. civ. D. VI, 11 (Senec. opp. ed. Hase III, 427) über die um sich greifende Nachäffung jüdischer Sitte klagt: „usque eo sceleratissimae gentis

*) Insofern bei dieser Frage auch das Verhältniß des alttestamentlichen Jehovah zum Moloch und das Verhältniß dieses zum Saturn in Betracht kommt, ist bereits in dem Art. „Moloch" (Bd. VII. S. 716) das Erforderliche bemerkt.

consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt". Das otium des siebenten Tages gefiel nämlich nicht bloß den eigentlichen Proselyten des Judenthums, sondern wurde auch von Andern angenommen, zumal seit in Folge des Eindringens morgenländischer Astrologie der Tag des Saturn (des sidus triste, Juven. sat. VI, 569), wofür den Sabbath zu nehmen man sich nun einmal gewöhnt hatte, als dies ater, somit als ungünstig für jedes Unternehmen, namentlich für Reisen (Tibull. I, 3. 18) betrachtet wurde. Hiernach ist es wohl auch zu deuten, wenn Tertullian (apol. c. 16) von Heiden redet, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant, weil sie nämlich die religiöse Bedeutung des Sabbaths nicht kennen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Bedeutung des Sabbaths, die nun zu erörtern ist, durchaus nur aus dem A. T. erkannt werden kann. Die Hauptstellen sind 1 Mos. 2, 3., 2 Mos. 20, 11. 31, 13—17., deren wesentlicher Inhalt folgender ist. Gott hat in 6 Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tage geruht und darum diesen Tag der Vollendung seines Werkes gesegnet und geheiligt. Ebenso soll das Volk, das er sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt als seinen Gott erkennt, je nach sechstägiger Berufsarbeit den siebenten Tag als Ruhetag heiligen; und es soll dies ein Zeichen des Bundes seyn zwischen Gott und seinem Volke. In diesen Sätzen sind folgende Gedanken enthalten: 1) Wie Gott soll der Mensch wirken und ruhen; also das menschliche Leben soll sich zum Abbild des göttlichen gestalten, namentlich aber soll das Volk, das zum Organ der Herstellung einer göttlichen Lebensordnung auf Erden berufen ist, durch den dem Rhythmus des göttlichen Lebens entsprechenden Wechsel von Arbeit und Feier als das Eigenthumsvolk des lebendigen Gottes erkannt werden. — 2) In selige Ruhe hebt sich das göttliche Wirken auf; erst darin, daß der schaffende Gott in der Anschauung seiner Werke befriedigt ruht, ist sein Schaffen selbst vollendet. Daher heißt es 1 Mos. 2, 2., am siebenten Tage (nicht am sechsten, wie die LXX, den Gedanken der Stelle verkennend, gesetzt hat) habe Gott sein Werk vollendet. Der siebente Tag ist, wie Otto (dekalogische Untersuchungen, S. 25) sehr richtig hervorgehoben hat, nicht bloß in seiner specifisch unterschiedenen Bedeutung, sondern auch in seiner innern Beziehung zu den sechs vorangegangenen Tagen zu fassen. „Der siebente Tag ist nicht die Negation des Sechstagewerks, sondern die Segnung und Heiligung desselben." Ebenso soll auch das menschliche Wirken nicht in resultatlosem Kreisen verlaufen; es soll sich abschließen in einer seligen Harmonie des Daseyns. Dieser Gedanke ist, wie wir in dem Art. „Sabbath- u. Jobeljahr" sehen werden, besonders klar in der die Sabbathzeiten abschließenden Institution des Jobeljahres ausgeprägt. Aber die Sabbathidee greift weiter. Daß die ganze Menschengeschichte nicht in schlechter Unendlichkeit fortgehen soll, daß ihre Akten einen positiven Abschluß haben, in einer harmonischen Gottesordnung sich vollenden werden, das ist schon im Schöpfungssabbath verbürgt und in den Sabbathzeiten vorgebildet. Die Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages, der keinen Abend hat, schwebt über dem ganzen Weltlauf, um ihn am Ende in sich aufzunehmen. Eben darauf, daß die Ruhe in Gott, die *κατάπαυσις θεοῦ*, auch eine Ruhe für die Menschen werden soll und daß dies Gott durch die Einsetzung des Sabbaths erklärt hat, beruht die Beweisführung in Hebr. Kap. 4. Bekanntlich ist das schon in der alten Kirche weiter auf den Verlauf der Welt in 7 Jahrtausenden, deren siebentes die sabbathliche consummatio ist, gedeutet worden (s. besonders Lact. inst. VII, 14); dasselbe ist neuestens weiter ausgeführt worden in dem Werke: „das Evangelium des Reiches der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes auf Erden von Christianus" 1859. — Daß diese Sabbathidee ihre Ausdrucksform in der Siebenzahl hat, erklärt sich zunächst daraus, daß diese Zahl in natürlichen Vorgängen mannichfach als *ἀριθμὸς τελεσφόρος* und *ἀποκαταστικός* erscheint (vgl. Philo, de mundi opif. M. I. p. 24; de septenario M. II. p. 281), ebendarum Signatur der göttlichen Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs ist, weiter daraus, daß sie im

A. T. zur Bundeszahl erhoben, Signatur des Gemeinschaftsverhältnisses, in das sich Gott in seiner Offenbarung zur Welt begeben hat, und darum des gesetzmäßigen Verlaufes des göttlichen Reiches ist.

Die volle Bestimmung der Sabbathidee wird aber erst gewonnen, wenn die in die Entwicklung der Menschheit eingetretene Herrschaft der Sünde und des Todes berücksichtigt wird. Nachdem der göttliche Fluch auf die Erde gelegt und der Mensch zum Arbeitsschweiß im Dienste des vergänglichen Wesens verurtheilt ist, gestaltet sich das Verlangen nach der Gottesruhe zur Sehnsucht nach der Erlösung (1 Mos. 5, 29.). Auch Israel hat, da es unter dem ägyptischen Drucke Tag für Tag ohne erquickende Unterbrechung geplagt wurde, gelernt, nach Ruhe zu seufzen. Als ihm nun Gott bei der Ausführung aus der Knechtschaft die regelmäßig wiederkehrenden Ruhezeiten schenkte, ward diese Ordnung zugleich eine dankbare Feier zum Gedächtniß der erfahrenen Erlösung. Darum heißt es 5 Mos. 5, 15: „Du sollst gedenken, daß du Knecht warst im Lande Aegypten und Jehovah, dein Gott, dich von dort ausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat dir Jehovah, dein Gott, geboten, zu halten den Sabbathtag." Diese Stelle will nämlich gar nicht bloß, wie sie schon gefaßt worden ist, die spezielle Verpflichtung, den Dienstboten die Ruhe des siebenten Tages nicht zu verkümmern, motiviren, wornach sie nur den Ermahnungen 15, 15. 24, 22. verwandt wäre. Aber ebenso wenig enthält sie den eigentlichen objektiven Grund der Sabbathfeier, der, wie gesagt, in 2 Mos. 20, 11. ausgesprochen ist; sie wendet vielmehr dasjenige, was das Gesetz in der Einleitung des Dekalogs 2 Mos. 20, 2. und sonst, besonders im Deuteronomium, als tiefsten subjektiven Beweggrund für alle Gesetzerfüllung einschärft, speziell auf die Sabbathfeier an. (Es verhält sich 5 Mos. 5, 15. zu 2 Mos. 20, 11. wie z. B. 5 Mos. 26, 8 ff. zu den früheren Gesetzen über die Darbringung der Erstlinge). Freilich war die Einschärfung jenes Motivs bei der Sabbathfeier besonders nahe gelegt; wie sehr gerade an diesem Institute das Andenken an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft haftete, erhellt auch aus dem, was nach den oben mitgetheilten Zeugnissen römischer Schriftsteller über den Grund der Sabbathfeier den Heiden kund geworden war. — Wie der Sabbath hinauf, hinaus und zurück blicken lehrt, ist hiermit angedeutet; noch ist aber auf einen in ethischer Beziehung wichtigen Punkt hinzuweisen. Der Sabbath hat seine Bedeutung eben nur als der siebente Tag, dem sechs Arbeitstage vorangehen. Der erste Theil des Sabbathgebots, der selbst Gebot ist (2 Mos. 20, 9.) lautet: „sechs Tage sollst du arbeiten und all' dein Geschäft beschicken und der siebente Tag ist Feier für Jehovah, deinen Gott." Also eben nur auf dem Grunde vorangegangener Berufsarbeit soll die Sabbathruhe eintreten, wie in Gott Wirken und Schaffen in selige Ruhe sich aufhebt. Das Wort 1 Mos. 3, 19. bleibt in seinem Rechte, nur daß der Sabbath dem Sichverzehren in der irdischen Arbeit wehrt, „ein Correktiv ist für die Schäden, welche aus der schweren, drückenden, von Gott abziehenden Arbeit für den unter dem Fluche der Sünde stehenden Menschen entspringen" (Keil, bibl. Archäol. I, S. 362), endlich in dem Ziele, dem die irdische Berufsarbeit zustrebt, diese selbst heiligt. — Wie ferner in der Sabbathordnung, sofern sie namentlich auch dem Gesinde, den inmitten Israels wohnenden Fremdlingen, dem Last- und Zugvieh zu gut kommen soll (2 Mos. 20, 10. 23, 12.), der humane Karakter des mosaischen Gesetzes sich ausprägt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Ebenso wenig ist es hier am Platze, die Vortheile, welche aus der Sabbathfeier in mannichfacher Hinsicht für das bürgerliche Leben erwachsen, auseinanderzusetzen. Die alttestamentlichen Sabbathordnungen haben in dieser Beziehung einen beredten Lobredner an dem Communisten Proudhon gefunden (die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben; aus dem Französischen, Ratibor 1850). Die Hervorhebung solcher Nützlichkeitsrücksichten ist im Allgemeinen nicht unberechtigt, wenn sie bloß in sekundärer Weise und in ungezwungener Ableitung aus dem Princip hingestellt werden; aber ganz verkehrt und auf grober Ver-

kennung des ideellen Gehaltes des mosaischen Gesetzes beruhend ist es, wenn man sie zum eigentlichen Erklärungsgrund der mosaischen Ordnungen stempelt.

Der Sabbath ist nach dem Bisherigen eine göttliche Stiftung (vgl. das über den allgemeinen Karakter der alttestamentlichen Cultuszeiten Bd. IV. S. 384 f. Bemerkte), näher ein das Volk heiligendes göttliches Gnadengeschenk (Ezech. 20, 12: „meine Sabbathe gab ich ihnen, daß sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, daß man erkenne, daß ich Jehovah sie heilige"); der Sabbath ist also, wenn man sich so ausdrücken will, etwas Sakramentliches. Der göttlichen Gabe muß nun freilich ein gebotenes Verhalten, eine Hingabe und ein Bekenntnißakt von Seiten des Volkes entsprechen, mit andern Worten, zum sakramentalen Moment kommt ein sakrificielles hinzu. Wenn man aber das letztere mit Ewald, der den Sabbath (Alterth. des Volkes Isr. S. 104 ff.) als Ruheopfer faßt, in den Vordergrund stellt, oder wenn man gar mit Knobel (zu 3 Mos. Kap. 23.) das sabbathliche Ablassen von der Arbeit als ein Aufgeben des Erwerbs und ein Verzichten auf Gewinn in Eine Linie mit dem Fasten stellt, so ist das eine gründliche Verkennung der alttestamentlichen Anschauung. Für diese hat der Sabbath so wenig das Peinliche irgend einer Entsagung, daß er vielmehr als Wonne- (Jes. 58, 13.), als Freudentag (vgl. das Sabbathlied Ps. 92., auch Hos. 2, 13.) betrachtet wird. Mit welchem Segen treue Sabbathfeier sich lohnen werde, wie für das in der Ruhe Versäumte reicher Ersatz in Aussicht gestellt sey, dafür empfing das Volk bei seiner ersten Sabbathfeier ein thatsächliches Unterpfand (2 Mos. 16, 29.).

In Bezug auf die Begehung des Sabbaths enthält das A. T. Folgendes. Das erste Stück derselben ist, wie der Name שַׁבָּת aussagt, das Feiern von der Arbeit, wozu (siehe, was bereits Bd. IV. S. 385 über den Unterschied des Wochen- und des Festsabbaths ausgeführt worden ist) nicht bloß die Unterlassung der Dienstarbeit (Feldarbeit und zwar auch in der Pflüge- und Erntezeit [2 Mos. 34, 21.], Holzlesen [4 Mos. 15, 32.]), sondern auch (2 Mos. 16, 23.) die Unterlassung der Bereitung der Speisen gehört; auf die letztere bezieht sich ohne Zweifel auch das Verbot des Feueranzündens in den Wohnungen (35, 3.). Ferner wird (16, 29.) den Israeliten untersagt, am Sabbath aus dem Lager zu gehen, woraus sich für die spätere Zeit das Verbot des Reisens von selbst ergab. Auf die Uebertretung dieser Ordnungen war, wie bei allen Grundgesetzen der Theokratie, die Todesstrafe (31, 14. 35, 2.), und zwar die der Steinigung gesetzt (4 Mos. 15, 35 f.). Mit diesen Bestimmungen des Gesetzes ist ganz im Einklang, was sonst im A. T. als mit dem Sabbath unvereinbar bezeichnet wird; wenn nämlich nach Jer. 17, 21. das Lasttragen, nach Am. 8, 5 f. das Handelsgeschäft am Sabbath unterbleiben soll, und Nehemia, um den Marktverkehr, dessen Unterlassung das Volk nach Neh. 10, 32. angelobt hat, zu hemmen, eine Thorsperre anordnet (13, 15. 19.). — Die positive Begehung des Sabbaths ergab sich aus seiner gottesdienstlichen Bestimmung. Neben dem, daß seine Weihe durch Verdoppelung des Morgen- und Abendopfers vollzogen wurde (4 Mos. 28, 9.), auch an ihm die Erneuerung der Schaubrode stattfand (3 Mos. 24, 8.), sollte an ihm מִקְרָא קֹדֶשׁ, d. h. heilige Versammlung seyn (23, 3.). (S. über diesen Ausdruck das Bd. IV. S. 385 f. Bemerkte.) Das Volk sollte sich am Heiligthum einfinden, um daselbst anzubeten (vgl. Ezech. 46, 3.). Da der Besuch des Centralheiligthums nur einem kleinen Theile des Volks möglich war, so mögen schon frühzeitig am Sabbath Vereinigungen zu Hörung und Betrachtung des göttlichen Worts, namentlich in den Prophetenschulen stattgefunden haben. Doch liegt die erste Spur davon erst in 2 Kön. 4, 23. (s. über diese Stelle Bd. XII. S. 221); und daß die Sabbathfeier, wie sie später in den Synagogen stattfand, nicht schon in die alte Zeit zurückverlegt werden darf, wie dies von Josephus (c. Ap. II, 17) geschehen ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. — Unverkennbar tritt in den Bestimmungen des Gesetzes die positive Seite der Sabbathheiligung gegen die negative zurück. Ganz unrichtig vollends ist die Behauptung, daß die Ruhe von der Arbeit am Sabbath bloß

Mittel für den Zweck des Gottesdienstes seyn sollte; solchen Meinungen gegenüber ist Vitringa (de synag. vet. p. 292 sq.) ganz im Rechte. Es ist beachtenswerth, daß auch die späteren prophetischen Stellen, welche auf Sabbathheiligung dringen, wie Jes. 56, 2. 58, 13 f., Jer. 17, 21 ff., sich darauf beschränken, hervorzuheben, was man am Sabbath nicht thun solle, wobei Jes. 58, 13. auch ein nichtsnutziges Nichtsthun (wie leeres Geschwätz) vom Sabbath fern gehalten wissen will. Demungeachtet wäre es freilich ganz verfehlt, zu behaupten, die positive Heiligung des Sabbaths habe weniger in der Intention des Gesetzes gelegen; spricht doch dagegen die ganze oben gegebene Entwicklung der Sabbathidee. Vielmehr ist auch hier die weise Pädagogie des Gesetzes zu erkennen, die Vieles nicht ausdrücklich gebietet, weil es an den gegebenen Thatsachen, Vorbildern und Ordnungen frei sich erzeugen soll. Eine solche Pädagogie vom Negativen auf's Positive, vom Aeußern auf das Innere hin lag auch in den gesetzlichen Vorschriften über die Sabbathruhe. Sie gehen ebenso weit, als nöthig ist, um neben der Erholung, die dem Volk gewährt werden soll, der positiven Heiligung des Tages einen Boden zu bereiten, deren Motive dann dem Volk an's Herz gelegt werden (vgl. Vitringa a. a. O. S. 295 f.); wogegen die Satzungen, mit welchen das spätere Judenthum das Sabbathgebot umzäunte, ganz geeignet waren, eine lebendige Begehung des Sabbaths niederzudrücken. — Diese Satzungen haben bereits in den Jahrhunderten zwischen Esra und Christus sich gebildet. Welche Bedeutung die Sabbathordnung als eines der Stücke des Ceremonialgesetzes, die auch von dem unter die Heiden geworfenen Volke beobachtet werden konnten, im Exil gewann, darüber vgl. das Bd. XII. S. 229 Bemerkte. Doch zeigen die oben angeführten Stellen des Buches Nehemia, namentlich 10, 32., wornach das Volk sich erst eidlich darauf verpflichten muß, am Sabbath den Marktverkehr zu unterlassen, daß in jener Zeit strenge Sabbathfeier noch nicht Volkssitte geworden war. In den Maßregeln aber, die Nehemia zur Wahrung der Sabbathstille trifft, ist von der mikrologischen Casuistik der späteren Zeit noch nichts zu finden. Welche Skrupulosität in Bezug auf die Heiligung des Sabbaths erscheint dagegen in der makkabäischen Zeit, in der freilich der Umstand, daß die syrische Verfolgung namentlich auch auf Ausrottung der Sabbathfeier ausging (1 Makk. 1, 45., vgl. 2 Makk. 6, 6.), um so mehr die letztere als ein Palladium des Volkes Gottes zu hüten gebot. Schon früher scheint, wie aus der Erzählung über das Eindringen des Ptolemäus Lagi in Jerusalem (Jos. Ant. XII, 1; c. Ap. I, 22) zu schließen ist, die Vertheidigung gegen feindlichen Angriff als mit der Sabbathordnung unvereinbar betrachtet worden zu seyn. (Daß aber die alte Zeit unbedingte Waffenruhe am Sabbath noch nicht gefordert hatte, zeigt die Erzählung Jos. Kap. 6., da unter den sieben Tagen, an denen das israelitische Heer gerüstet Jericho umzog, jedenfalls ein Sabbath gewesen seyn muß.) Im Anfang des makkabäischen Aufstandes ließen sich die Chasidim lieber von den Feinden niedermetzeln, als daß sie am Sabbath zu den Waffen gegriffen hätten (1 Makk. 2, 42., 2 Makk. 6, 11.). In Erwägung der Gefahr, die daraus den Juden erwuchs, stellte nun Mattathias (1 Makk. 2, 41., Jos. Ant. XII, 6, 2) den Grundsatz auf, daß Abwehr feindlichen Angriffs am Sabbath zulässig sey, wogegen die Ergreifung der Offensive ausgeschlossen blieb (2 Makk. 8, 26.). Auch der 1 Makk. 9, 43 ff. erzählte sabbathliche Kampf des Jonathan gegen Bacchides ist unter den Gesichtspunkt der Defensive zu stellen (s. Grimm z. d. St.). Dieser Grundsatz blieb fortan in Geltung; *ἄρχοντας μάχης*, sagt Jos. Ant. XIV, 4, 2, *καὶ τύπτοντας ἀμύνασθαι δίδωσιν ὁ νόμος, ἄλλο δέ τι δρῶντας τοὺς πολεμίους οὐκ ἐᾷ.* Indem aber, worauf die letzten Worte sich beziehen, die Störung von Belagerungswerken, welche die Feinde aufführten, nicht als erlaubte Vertheidigung galt, so wurde die Einräumung der Abwehr in manchen Fällen (wie eben in dem in dem angeführten Abschnitte von Josephus berichteten) völlig werthlos für die Juden. Daß heidnische Feinde den Sabbath sich häufig zu nutze machten, um einen Schlag gegen die Juden zu führen, ist begreiflich; s. weitere Beispiele 2 Makk. 15, 1., Jos. Ant. XIII, 12, 4. XVIII, 9, 2. Ein

Beispiel des Gegentheils aus dem jüdischen Krieg, daß die Juden trotz des Sabbaths einen wüthenden Angriff mit glücklichem Erfolg auf die Römer ausführten, berichtet Jos. b. jud. II, 19, 2; ebendaselbst IV, 2, 3 wird erzählt, wie Titus einmal durch den ihm vorgehaltenen Vorwand, daß die Juden am Sabbath auch keine Unterhandlungen führen dürfen, sich überlisten ließ. Die in heidnischen Heeren dienenden Juden brachte die Sabbathordnung natürlich in starke Collision mit ihrer militärischen Pflicht; vgl. was 2 Makk. 15, 2 ff. die unter Nicanor dienenden Juden diesem vorhalten. Zu der freundlichen Behandlung, welche die Juden Cäsar verdankten, gehörte auch die ihnen mit Rücksicht auf ihren Sabbath gewährte Befreiung vom Kriegsdienste (Jos. Ant. XIV, 10. 12 sqq.). Dagegen wurde nach Jos. Ant. XVIII. 3. 5 unter Tiberius eben dies, daß die Juden aus Rücksicht auf ihre gesetzlichen Ordnungen sich dem Kriegsdienst entziehen, als Anlaß zur Judenverfolgung in Rom benutzt. Die Mischna (tr. Schabb. VI, 4) verbietet ganz allgemein das Tragen jeder Art von Waffen am Sabbath.

Von den sonstigen Sabbathordnungen der späteren Zeit, wie sie hauptsächlich in der Mischna, Tract. Schabboth, in der Thosaphta dazu (Ugol. thes. XVII. 409 sqq.), im 3. Buch des Schulchan Aruch, Orach Chajim §. 242 ff. (im Auszug von Löwe S. 49 ff.) u. s. w. verzeichnet sind, ist hier nur das Wichtigste, besonders dasjenige, was zur Erläuterung neutestamentlicher Stellen dient, hervorzuheben. — Der Anfang des Sabbaths richtete sich natürlich nach dem jüdischen Tagesanfang; demnach erstreckte sich der Sabbath vom Sonnenuntergang am Freitag bis zum Sonnenuntergang des Sonnabends. Der Sonnenuntergang ist nicht im astronomischen Sinn zu verstehen, sondern gemeint ist das Verschwinden der Sonne unter dem Horizont, weshalb im Thal der Sabbath früher begann und schloß als in hochgelegenen Ortschaften (vgl. Lund, jüd. Heiligth. S. 941). Bei trüber Witterung soll am Aufsitzen der Hühner der Sabbathanfang erkannt werden. Anfang und Ende des Sabbaths wurde nach Jos. b. jud. IV, 9. 12. im Tempel durch Trompetenschall angekündigt, nach den Gemaristen auch in anderen jüdischen Städten. — Die Zeit am Freitag Abend von der Neigung der Sonne bis zu ihrem Untergang hieß Sabbathabend (ערב השבת). Bereits in diesen letzten Stunden des Rüsttages sollte kein Geschäft vorgenommen werden, das sich in den Anbruch des Sabbaths hineinziehen könnte, namentlich auch kein gerichtliches (Mischn. Schabb. I. 2 f.); ein Edikt des Kaisers Augustus gestattete deßhalb den Juden, *ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης* (Jos. Ant. XVI, 6. 2.). Ueber das, was sonst noch zur Vorbereitung des Sabbaths gehört, die Bereitung der Speisen, die dann in der Mischn. Schabb. IV, 1. vorgeschriebenen Weise warm zu erhalten sind, Waschung, Lichteranzünden, worauf 2 Mos. 35, 2. bezogen wurde, und Anderes s. Orach Chajim, übersetzt von Löwe S. 50 ff., und Buxtorf, synag. jud. c. 15. Auf das Lichteranzünden, das eines der wichtigsten Stücke der Sabbathzurüstung bildet, ist schon Senec. ep. 95 angespielt. Vor dem Beginn des Sabbaths soll der Geldbeutel abgelegt werden (Mischn. Schabb. XXIV, 1), desgleichen alles Arbeitsgeräthe. Orach Chajim (Löwe S. 55) verordnet: „man darf am Freitag nahe vor dem Anfang des Sabbaths nicht ausgehen mit einer Nähnadel oder einer Schreibfeder, denn man könnte es vergessen, diese Sachen beim Anfang des Sabbaths von sich zu legen. Ein Jeder soll seine Taschen um diese Zeit durchsuchen, damit nichts darin bleibt, womit man am Sabbath nicht ausgehen darf". Die Schärfung der Bestimmungen für den Rüsttag, wie der Sabbathsatzungen überhaupt, soll besonders von der Schule des Schammai ausgegangen seyn. — Was nun die Begehung des Sabbathtages selbst betrifft, so sind zweierlei Ordnungen zu unterscheiden; die einen beziehen sich auf die gottesdienstliche Bestimmung desselben, die andern — und nach dieser Seite hin wurde das Gesetz vom üppigsten Satzungswesen überwuchert — erweitern die gebotene Einstellung der Arbeit zu einem bis in's Peinliche gehenden Nichtsthun. In ersterer Beziehung ist der Sabbath der Tag des Studiums des Gesetzes, der Tag der Andacht und der Contemplation (vgl. Jos. Ant. XVI, 2. 4; Philo vit. Mos. Lib. III. M. II,

168), namentlich der Tag des in Gebet, Vorlesung und Erklärung der heiligen Schrift bestehenden Synagogalgottesdienstes (Luk. 4, 16 ff., Apgsch. 13, 27., Philo fragm. M. II, 630). Was die Ordnungen der zweiten Art betrifft, so fallen unter das sabbathliche Arbeitsverbot natürlich nicht die Cultusverrichtungen im Heiligthum (vgl. Matth. 12, 5.). Diese vielmehr „verdrängen“ (דוחין) den Sabbath, wie die übliche Formel lautet, denn אין שבות במקדש. Ueber die auf den Sabbath fallenden Passahgeschäfte s. Mischn. Pesachim c. 5 u. 6. Doch gilt in Bezug auf alle Tempelarbeiten die allgemeine Regel, daß bei demjenigen, was man am Vorabend des Sabbaths verrichten kann, dieser nicht weichen darf. Weiter war die Beschneidung am Sabbath zulässig (Mischn. Schabb. c. 19; Lightfoot zu Joh. 7, 22), wenn auch von Manchen dieselbe auf den Schluß des Sabbaths verschoben wurde (s. J. C. Wolf, curae philol. et crit. zu Joh. 7, 22.). Ueber Fütterung und Tränkung von Vieh und Geflügel, die ebenfalls jedoch mit einschränkenden Bestimmungen gestattet waren, s. M. Schabb. XXIV, 2—4; Lightfoot zu Luk. 13, 15. Aus den am Sabbath verbotenen Verrichtungen werden M. Schabb. VII, 2. 39 Hauptarbeiten (אבות מלאכה) herausgehoben: säen, pflügen, ernten, Garben binden, dreschen, worfeln, Getreide reinigen, mahlen, sieben, kneten, backen, Wolle scheeren, waschen, ausklopfen, färben, spinnen, Gewebe anzetteln, zwei Weberknoten machen, zwei Fäden weben oder trennen, einen Knoten machen oder lösen, zwei Stiche nähen oder aufreißen, um sie wieder zu nähen, ein Reh jagen oder schlachten, dessen Haut abziehen oder salzen, das Fell bereiten, abschaben, zerschneiden; zwei Buchstaben schreiben oder löschen, um sie wieder zu schreiben; bauen, einreißen, Feuer löschen oder anzünden, mit dem Hammer platt schlagen, etwas von einem Bereich in den andern (מרשות לרשות) tragen. Aus diesen ergab sich dann das Verbot anderer abgeleiteter Thätigkeiten (תולדות) von selbst. Daß diese Mikrologie schon in der Zeit Christi von den Pharisäern ausgebildet war, erhellt aus Matth. 12, 2 ff. und Joh. 5, 10 ff. Das an der ersteren Stelle erwähnte Verbot des Aehrenpflückens konnte aus dem Verbote des Erntens abgeleitet werden; das in der letzteren besprochene Tragen des Bettes fiel unter die letzte der oben aufgeführten Bestimmungen, die schwierigste von allen, an die sich eine Unzahl von Satzungen angeschlossen hat. Die Rabbinen unterschieden רשות יחיד und רשות רבים, und verboten hiernach das Tragen einer Sache von einem öffentlichen Ort an einen privaten und umgekehrt. Um Verlegenheiten zu beseitigen, handelte es sich darum, viele Bereiche zu einem zu verbinden. Ueber diesen עירוב, d. h. die Verbindung oder Vermischung der Oerter am Sabbath s. Mischn. tr. Erubin und die Tosaphta dazu (Ugol. thes. vol. XXVII, p. 509 sqq.; ebendaselbst findet sich eine Kupfertafel zur Veranschaulichung der verschiedenen Arten des Erub). — Näher sind noch folgende Punkte zu erörtern, — zuerst die Krankenheilungen am Sabbath. Was diese betrifft, so verbietet M. Schabb. XXII, 6 auf den Sabbath das Vomiren, das Einrichten eines Beinbruchs, Umschläge bei Verrenkungen; dagegen bestimmt Mischna Joma VIII, 6., daß jede Lebensgefahr (כל ספק נפשות, omne dubium animarum) den Sabbath verdrängt; denn, sagt die Thosaphta zu Schabb. XVI, 5 (Ugol. XVII, p. 494): „die Gebote sind Israel nur dazu gegeben, daß sie dadurch leben, wie es (3 Mos. 18, 5.) heißt, welcher sie thut, der Mensch soll dadurch leben, nicht: soll dadurch sterben“. Daß Kranke, bei denen ohne Zweifel keine augenblickliche Gefahr war, nach Mark. 1, 32. zu Jesu am Sabbath erst nach Sonnenuntergang gebracht wurden, ist hiedurch erklärt (vgl. Lightfoot, horae I, 312). Weiter verordnet Joma VIII, 7., daß, wenn einer (von einem eingestürzten Gebäude u. dgl.) verschüttet worden, nachgegraben werden müsse; finde man ihn noch lebend, so sey er vollends auszugraben, finde man ihn aber todt, so müsse man ihn bis zum Ende des Sabbaths liegen lassen. Ein ähnliches Verfahren scheint Matth. 12, 11., wo Jesus ex concessis argumentirt, in Bezug auf verunglückte Thiere vorausgesetzt zu werden. Dem widerspricht aber die Gemara, Schabb. fol. 128, 2. Nach dieser soll man einem in eine Grube gefallenen Stück Vieh Stroh oder Kissen unterlegen und dann zusehen,

ob es selbst sich herausarbeite; gelingt dieß nicht, so soll man es bis zum Ablauf des Sabbaths in der Grube lassen, ihm aber Futter reichen (s. über diesen Gegenstand Buxtorf, synag. jud. p. 350 sqq). — Was ferner die für die Bestimmung des Todestages Jesu bedeutsame Frage betrifft, ob am Sabbath und an sabbathlichen Festtagen Gericht gehalten werden durfte, so scheint die Beantwortung nach der Mischna kaum zweifelhaft zu seyn. Denn tr. Beza V, 2 heißt es kurz: „man richtet nicht" (am Sabbath); und wenn nach dem oben Bemerkten gerichtliche Geschäfte für den Vorabend des Sabbaths nicht mehr zulässig waren, wie viel weniger werden sie am Sabbath selbst gestattet gewesen seyn? Demungeachtet verhält es sich mit der Sache nicht so einfach, wie z. B. Bleek (Beiträge z. Evangelienkritik S. 142) dieselbe angesehen hat. Schon das ist fraglich, ob nicht die angeführte Stelle der Mischna, gleich der Schabb. I, 2., nach dem Zusammenhang nur auf civilrichterliche Akte sich bezieht. (Beza V, 2 nennt nämlich unter den im freien Willen stehenden Dingen, die für den Sabbath verboten sind, neben dem Gerichthalten noch die Veranstaltung von Verlöbnissen, die Chaliza und die Schließung der Leviratsehe). Uebrigens mag immerhin eingeräumt werden, daß, wenn auch an sabbathlichen Tagen (vgl. 4 Mos. 15, 32., Joh. 7, 32.) die Gefangennehmung eines Delinquenten anerkanntermaßen keinem Anstand unterlag, doch die weitere gerichtliche Procedur in der Regel verschoben worden, überhaupt der Sabbath kein regelmäßiger Sitzungstag für criminalgerichtliche Verhandlungen gewesen seyn wird*). Ebenso mag, was Maimon. hilch. Sanh. c. 11 angibt, daß an Sabbathtagen keine Hinrichtung stattgefunden habe, Regel gewesen seyn. Mit dem Allen ist doch noch nicht bewiesen, daß Criminaljustizakte, die als unter den Gesichtspunkt von 5 Mos. 13, 6. 17, 13. u. s. w. fallend, sogar einen gewissen gottesdienstlichen Karakter hatten, als mit der Sabbathfeier unverträglich betrachtet worden seyen. Daß dies nicht der Fall war, erhellt aus Mischn. Sanh. X (XI), 4., wo als Meinung Akiba's angeführt wird, daß einer, der wider die Worte der Schriftgelehrten sich aufgelehnt, nicht durch das Gericht seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne getödtet, sondern nach Jerusalem hinaufgeführt, auf das Wallfahrtsfest (רֶגֶל) aufbewahrt und an dem Feste getödtet werden solle, weil es heißt (5 Mos. 17, 13.): „und alles Volk soll es hören und sich fürchten". Dies mit Movers (a. a. O. S. 69) bloß auf den Vortag der Feste zu beziehen, an dem Hinrichtungen ohnedies keinem Anstand unterlagen, ist man nicht berechtigt. Stellen endlich, wie Luk. 4, 29., Joh. 8, 59. u. a., ferner die Erzählung des Hegesippus von der Steinigung Jakobus des Gerechten am Passahfeste (Euseb., K. G. II, 23), beweisen wenigstens so viel, daß das Volk auch über ein gerichtliches Einschreiten gegen einen Frevler am Gesetz keine Skrupel, als ob darin eine Entweihung eines Sabbaths oder Festtages liege, gehabt haben wird (vgl. besonders Wieseler, chronol. Synopse der vier Evangelien, S. 361 ff.). — In Betreff des Verbots des Reisens am Sabbath und sabbathlichen Festtagen (Jos. Ant. XIII, 8. 4) ist bereits bemerkt worden, daß dasselbe auf 2 Mos. 16, 29. gegründet wurde. Da die Entfernung der Stiftshütte von dem äußersten Rande des Lagers zu 2000 Ellen angenommen wurde, so bestimmte die Satzung, daß Keiner weiter als diese Strecke über die Gränzen seines Wohnorts hinausgehen dürfe (vergl. auch Orig. de princ. IV, 17). Dies ist der Sabbathweg (*σαββάτου ὁδός* Apg. 1, 12.; bei den Rabbinen תְּחוּם הַשַּׁבָּת, d. h. Sabbathgränze). Dem hierüber Bd. IX. S. 148 Gesagten ist noch Folgendes beizufügen. Die Bestimmungen über die Messung der Sabbathgränze gibt Mischna Erubin c. 5. Ueber die Elle, nach der die Strecke gemeßen wurde, vgl. das von Herzfeld (Gesch. des Volkes

*) Die Stelle Gem. Sanhedr. f. 88, 1., wornach das Synedrium an Sabbath- und Festtagen nicht in seinem gewöhnlichen Lokal, sondern im Zwinger zwischen dem Tempelberg und Weibervorhof sich versammelte, ist allerdings von Manchen mit Unrecht auf Gerichtssitzungen bezogen worden; die Angabe Raschi's, daß dieser Ort für den Zweck, dem Volke Unterricht im Gesetze zu ertheilen, gewählt worden sey, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. S. hierüber Movers in der Zeitschr. für Philos. und kathol. Theologie, Heft VIII, S. 66 ff.

Israel I, 485) Bemerkte. Wahrscheinlich war ursprünglich die von sechs Handbreiten gemeint, wornach, da der griechische Fuß vier, das Stadium also 2400 Handbreiten betrug, der Sabbathweg = 5 Stadien gewesen wäre. Wenn nun Epiphanius (haer. 66, 82) den Sabbathweg zu 6 Stadien bestimmt (= 14,400 Handbreiten), so lag dieser Bestimmung wahrscheinlich die größere, von den Juden später angenommene Elle zu Grunde. Wie man sich für gewisse Fälle eine Ueberschreitung der Sabbathgränze zu reserviren wußte, oder über den עירוב תחומין s. Mischna Erubin c. 3 u. 4; Orach Chajim §. 408 ff. (Der bekannteste Fall ist der, daß der Jude am Abend vor dem Sabbath innerhalb der Sabbathgränze an einem Orte Speise niederlegt, davon ißt und das Uebrige vergräbt, wodurch er formell dort einheimisch wird und das Recht erhält, von dort aus 2000 Ellen weiter zu gehen u. s. w.)

Trotz aller der peinlichen Satzungen, mit denen die Sabbathfeier umschanzt ist, soll doch der Sabbath durchaus als Freudentag betrachtet werden. „Am Sabbath soll man Alles thun, um sich zu vergnügen". Orach Chajim §. 290; vgl. Buxtorf, synag. jud. p. 312 sqq. Das Fasten am Sabbath ist verboten (vgl. schon Judith 8, 6.). Die Angabe Justin's (hist. 36, 2), wornach Moses, als er nach siebentägigem Fasten mit seinem Volk an den Sinai gekommen war, den siebenten Tag, den Sabbath in omne aevum jejunio sacravit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat (vgl. Sueton. vit. Aug. 76), beruht auf einem Irrthum, der wahrscheinlich durch Mißverständniß des Verbots, am Sabbath Speise zu bereiten, entstanden war. (In Luk. 18, 12. *νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου* bezeichnet *σάββατον* bekanntlich die Woche.) Drei Mahlzeiten sind für den Sabbath vorgeschrieben (M. Schabb. XVI, 2), die erste am Freitag Abend, die zweite am Sonnabend Mittag, die dritte am Sonnabend vor Nacht. Eine Zusammenstellung der hierher gehörigen Talmudstellen gibt Edzardi in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des tr. Berachoth c. 1 (Hamb. 1713), S. 192 f. Z. B. Gem. Schabb. fol. 118, 1 heißt es: „Jeder, der die drei Mahlzeiten am Sabbath hält, wird gerettet von den drei Strafen, von den Wehen des Messias, von dem Gericht der Hölle, von dem Kriege Gog's und Magog's". Ueber das Kiddusch gebet bei der ersten Mahlzeit s. Orach Chajim §. 271, Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 34 ff.; über die Ceremonien bei der zweiten und dritten Mahlzeit s. Orach Chajim §. 289 ff., Schröder S. 52 ff.; über die mit der dritten Mahlzeit zu verbindenden Lobsprüche vgl. auch die Erläuterung von Mischna Berachoth VIII, 5 in Geiger's Lesestücken aus der Mischna S. 67 ff. Auf reichliches und gutes Essen am Sabbath wird gedrungen. In den Schulen, in denen der Unterricht am Sabbath nicht suspendirt ist, sollen doch an diesem Tage neue Lehrgegenstände nicht begonnen werden, weil die gespanntere Aufmerksamkeit, die das Erlernen neuer Gegenstände erfordert, nachtheilig auf die durch das reichliche Essen stärker in Anspruch genommene Verdauung der Kinder einwirken würde (Nedarim f. 37, 2., Beer, jüdische Literaturbriefe S. 76).

Unter den jüdischen Sekten zeichneten sich die Essäer durch ihre strenge Sabbathfeier aus; Josephus (b. jud. II, 8. 9) sagt hierüber: „nicht nur bereiten sie sich die Speisen einen Tag zuvor, um an jenem Tage kein Feuer anzünden zu müssen, sondern sie wagen nicht einmal ein Gefäß von der Stelle zu rücken und ihre Nothdurft zu verrichten". — Auch die Samaritaner betrachten den Sabbath als ein sakrosanktes Institut, dessen Entweihung in gleicher Linie mit der Abgötterei steht; auf seine Heiligung sey ein großer Lohn gesetzt (s. die Stellen aus samaritanischen Hymnen bei Gesen. de Samarit. theol. p. 35 sqq.). Ueber die Strenge des Dositheus in diesem Stücke s. Bd. III, S. 491. Oehler.

Sabbath- und Jobeljahr. Diese beiden Institutionen, in denen der Cyklus der alttestamentlichen Sabbathzeiten sich abschließt, stehen in enger Beziehung zu einander. Es wird daher angemessen seyn, nachdem zuerst die dieselben betreffenden Gesetze im Einzelnen erörtert sind, die Bedeutung beider im Zusammenhang zu behandeln. — Die

das Sabbathjahr betreffenden Gesetze sind: 1) 2 Mos. 23, 10 f.; 2) 3 Mos. 25, 1—7.; 3) 5 Mos. 15, 1—11.; 4) 5 Mos. 31, 10—13. In der ersten Stelle ist im Allgemeinen verordnet, daß, nachdem das Land sechs Jahre hindurch besät und sein Ertrag eingesammelt worden, es im siebenten Jahre liegen gelassen werden solle*), damit die Armen davon essen und, was sie übrig gelassen, von dem Wild verzehrt werde. Ebenso sey mit den Wein- und Oelpflanzungen zu verfahren. Die Sorge für die Armen ist der Gesichtspunkt, unter dem, wie schon Ranke (Untersuchungen über den Pentateuch II, 53) richtig gesehen hat, das Gesetz an die vorhergehenden Gebote angereiht wird. — Das zweite, ausführlichere Gesetz des Leviticus bezeichnet dann bestimmter diese Ordnung als eine Jehovah geweihte Feier des Landes (V. 2. u. 4.), das Jahr als Feierjahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן), gibt aber weiter die Bestimmung, daß, was die Aecker und Weinberge ohne Bestellung in diesem Jahre tragen, nicht eingeheimst, sondern von dem Besitzer, seinem Gesinde, seinen Taglöhnern und Beisassen, seinem Vieh und dem Wild des Landes verzehrt werden solle. Der Sinn dieser Bestimmung ist ganz und gar nicht, wie Hupfeld a. a. O. S. 13 ihn gefaßt hat, daß der Ertrag des Sabbathjahres zur Ernährung der Familie mit Ausschluß der Armen dienen solle; denn der Taglöhner und der Beisasse gehörten (wie schon aus 2 Mos. 12, 45. erhellt) gerade nicht zur Familie; diese beiden Klassen, die keinen Grundbesitz im Lande haben, sind vielmehr eben zu den Armen des Landes zu rechnen (vgl. 5 Mos. 24, 14.). Der Gesichtspunkt, unter den die Verwendung des Jahresertrags in diesem zweiten Gesetze gestellt wird, ist der des Gemeinguts für Menschen und Thiere (vgl. Jos. Ant. III, 12. 3), ein Gesichtspunkt, der den im ersten Gesetz aufgestellten nicht aus-, sondern einschließt. Bei der großen Fruchtbarkeit des palästinensischen Bodens konnte der aus den ausgefallenen Körnern des vorhergegangenen Jahres aufgehende Brachwuchs (סָפִיחַ) einen nicht unbeträchtlichen Ertrag geben; man sehe, was über die Fruchtbarkeit des sich selbst aussäenden wildwachsenden Getreides in Ritter's Erdkunde XVI, 283. 482. 693. mitgetheilt wird. Doch ist natürlich die Meinung des Gesetzes nicht die, daß dieser Brachwuchs den Nahrungsbedarf des Jahres decken solle; vielmehr wird 3 Mos. 25, 20—22. vorausgesetzt, daß Vorräthe von früheren Jahren vorhanden seyen. — Eine wesentlich neue Bestimmung enthält die dritte, deuteronomische Verordnung. Der Zusammenhang von 15, 1—6. mit 14, 29., wie das, was 15, 7—10. nachfolgt, erinnert an den Zusammenhang des ersten Gesetzes; wie dort handelt es sich besonders um die Bedeutung, welche das Sabbathjahr für die Armen haben soll. Es soll nämlich im siebenten Jahre jeder Gläubiger das Darlehen, das er seinem Nächsten vorgestreckt hat, liegen lassen (oder, wenn mit Hupfeld a. a. O. S. 21 in V. 2. מַשֶּׁה gelesen und יָדוֹ von שָׁמוֹט abhängig gemacht wird, es soll jeder Gläubiger seine Hand ruhen lassen in Bezug auf das, was er seinem Nächsten geborgt hat); er soll seinen Nächsten und seinen Bruder (im Unterschied vom Ausländer V. 3.) nicht drängen, weil שְׁמִטָּה dem Herrn zu Ehren ausgerufen worden ist. Das Sabbathjahr führt daher in V. 9. (vgl. 31, 10.) geradezu den Namen שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. Die Frage, ob unter dieser Loslassung völliger Erlaß oder nur Stundung des Anlehens zu verstehen sey, wird verschieden beantwortet. Das Erstere ist die gewöhnliche jüdische Auffassung, die wahrscheinlich schon bei der LXX (*ἀφήσεις πᾶν χρέος — — καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις*) anzu-

---

*) Gegen die gewöhnliche Erklärung will Hupfeld (comment. de primitiva et vera temp. fest. ap. Hebr. ratione, part. III, p. 10) in V. 11 die Suffixe in תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ nicht auf אַרְצְךָ, sondern auf תְּבוּאָתָהּ zurückbeziehen und V. 11 nur von einer Freilassung des Ertrags, nicht von einer Unterlassung der Bebauung verstehen. Aber auch bei der angegebenen allerdings zulässigen Construktion ist man keineswegs berechtigt, V. 11 so zu fassen, als ob es hieße: „im siebenten Jahre sollst du dein Land zwar auch besäen, aber seinen Ertrag frei geben". *Ἄτοπον γὰρ ἦν, ἑτέρους μὲν πονεῖν, ἑτέρους δὲ καρποῦσθαι,* bemerkt Philo (de carit. II, 391) ganz richtig. Vielmehr will V. 11 augenscheinlich dem Sinne nach einen Gegensatz gegen den ganzen 10. Vers bilden.

nehmen ist, dann bei Philo, der die Sache de septen. M. II, 277 durch *τὰ δάνεια χαρίζεσθαι*, ebendas. S. 284 durch *χρεωκοπία* bezeichnet, sich findet, endlich Mischna Schebiit X, 1 ausgesprochen ist*). Auch unter den christlichen Theologen haben Manche die rabbinische Auffassung getheilt (so namentlich Luther); die Ausdrücke in V. 2. und 3. führen aber nicht weiter, als daß die Schulden nicht eingetrieben werden sollen, also auf die Suspension derselben. Daß hiergegen, wie behauptet worden ist, V. 9. sprechen soll, ist nicht einzusehen; denn die Rücksicht darauf, daß das geborgte Geld im Sabbathjahre nicht würde eingetrieben werden können, konnte gar wohl Anlaß geben, Borggesuche in der nächst vorangegangenen Zeit zurückzuweisen. Wenn man häufig das Gebot der Schuldenstundung mit dem Brachegesetz so in Verbindung gebracht hat, daß jenes eben durch die Rücksicht auf den Ausfall der regelmäßigen Ernte, welcher den Schuldner zahlungsunfähig gemacht, veranlaßt worden sey, so ist diese Combination zwar nicht völlig abzuweisen; das eigentliche Motiv des Gesetzes liegt aber doch tiefer, wie sich dies weiter unten aus der Erörterung der Idee des Sabbathjahres ergeben wird. Daß das auf das Schuldenstundungsgesetz unmittelbar 15, 12—18. folgende Gesetz über die Freilassung der hebräischen Knechte und Mägde im siebenten Dienstjahre sich nicht auf das Sabbathjahr beziehe, ist anerkannt. Es erhellt dies schon aus V. 14., wornach der im siebenten Jahre Entlassene aus der Tenne und der Kelter ausgestattet werden soll, was eine regelmäßige Ernte voraussetzt. — Die vierte das Sabbathjahr betreffende Verordnung endlich, 5 Mos. 31, 10—13. bestimmt, daß am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres das Gesetz in öffentlicher Versammlung des Volkes am Heiligthum solle vorgelesen werden. Da das Sabbathjahr sich nach dem Landbau richtete und mit der Unterlassung der Aussaat im Herbste, näher, wenn sein Anfang überhaupt an einen bestimmten Tag geknüpft war, wie das Halljahr am 10. Tisri begonnen haben wird**), so fällt diese Laubhüttenfestfeier in den Anfang des Sabbathjahres. (Das מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים in V. 10. bedeutet nicht „am Ende des siebenten Jahres" oder gar „nach Ablauf desselben", also im Anfang des achten, wie M. Sota VII, 8 die Stelle faßt, sondern wie 15, 1. „am Ende der siebenjährigen Periode", d. h. im Allgemeinen im siebenten Jahre; vgl. 14, 28. mit 26, 12). So lag in diesem Gebote ein bedeutungsvoller Wink, wie das angetretene siebente Jahr geheiligt werden sollte.

Sieben solche Jahrsabbathe schlossen sich ab mit dem Jobeljahr (שְׁנַת הַיֹּבֵל). In Bezug auf dieses heißt es 3 Mos. 25, 8—10.: „sieben Sabbathe von Jahren sollst

---

*) Doch sorgt die Mischna dafür, daß das Gebot seine Lästigkeit verliert, sofern nicht blos die im Laden durch Ausnahme von Waaren contrahirten Borgschulden und gerichtliche Strafgelder ausgenommen sind, sondern auch erklärt wird, daß das Gebot keine Anwendung finde bei gegen Pfand gegebenen Darlehen, ferner bei denjenigen, in Bezug auf welche das sogenannte Prosbul stattgefunden hatte. (Dieses seltsame Wort, das verschieden erklärt wird — vergl. Majus zu Maimonides de juribus anni septimi et jubilaei, p. 106 sq. — bezeichnet einen vor Gericht ausgesprochenen, durch den Richter bestätigten Vorbehalt, — „eine Hinzufügung" [*προσβολή*], wie vielleicht das Wort am besten gedeutet wird —, daß die Schuldforderung im Erlaßjahre nicht erlöschen solle. Dieses Prosbul wird von der Mischna a. a. O. §. 3. [vgl. Maimon. a. a. O. IX, 11] auf Hillel zurückgeführt). Nach der Mischna a. a. O. §. 8. geschieht sogar dem Gesetze Genüge, wenn der Gläubiger bloß ausspricht, er wolle die Schuld erlassen (denn es heiße ja 1 Mos. 15, 2. דְּבַר שְׁ׳), dann aber, wenn der Schuldner auf der Bezahlung besteht, das Geschenk doch annimmt, nämlich nach den gemaristischen Bestimmungen als Geschenk, zu dem übrigens der Schuldner zuvor sich verpflichtet hat. — S. über die Sache Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 4. 77 f.; Saalschütz, mos. Recht S. 164, Not. 108.

**) Nach der Ansicht der meisten Rabbinen, auch des Maimonides a. a. O. IV, 6, begann das Sabbath- und das Jobeljahr mit dem ersten Tisri. Zu dieser Annahme hat wohl der spätere jüdische Jahresanfang Veranlassung gegeben. In 3 Mos. 25, 9. das בֶּעָשׂוֹר mit Hupfeld (a. a. O. S. 20) in בְּאֶחָד abzuändern ist gar kein Grund vorhanden. Gusset, comment. ling. hebr. s. v. שָׁמַט, vertheidigt die Ansicht, nach welcher das Sabbathjahr mit dem ersten Nisan begonnen hätte. Eine Zusammenstellung der verschiedenen älteren Ansichten über diesen Punkt gibt Majus, dissert. de jure anni septimi, p. 19.

zu zählen, sieben Jahre siebenmal, daß die Tage von sieben Jahrsabbathen die 49 Jahre seyen. — Und ihr sollt das Jahr der 50 Jahre heiligen". Diese Worte werden am natürlichsten so verstanden, daß das Jobeljahr als das 50ste auf das siebente Sabbathjahr folgen soll, und zwar nicht als das erste einer neuen Sabbathjahrperiode, sondern so, daß eine neue Sabbathjahrperiode erst mit dem 51sten Jahre beginnt. Die 50jährige Jobelperiode soll, wie schon Clericus richtig erkannt hat, der nicht mit dem 49sten, sondern mit dem 50sten Tage schließenden Pfingstperiode entsprechen. Dieser nächstliegenden Auffassung steht aber eine andere gegenüber, nach welcher das Jobeljahr das 49ste gewesen und als der Sabbath der Sabbathjahre je mit dem siebenten von diesen zusammengefallen wäre. So Gatterer, Frank und andere ältere Chronologen (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie Bd. I, S. 504), ferner Gusset a. a. O., unter den neueren besonders Ewald (Alterth. des V. Isr. S. 385). Die Bezeichnung des Jobeljahres als des 50sten wird dann gewöhnlich daraus erklärt, daß dasselbe als im Herbst beginnend gebildet worden sey durch die zweite Hälfte des 49sten Jahres nach der mit dem Nisan das Jahr beginnenden priesterlichen Zählung und der ersten Hälfte des ersten Jahres der darauf folgenden Reihe. Eine andere Wendung hat Saalschütz (Archäologie der Hebräer Bd. II, S. 229) versucht; er vermuthet, daß das Jobeljahr mit dem Nisan begonnen habe, und aus der zweiten (Sommer-) Hälfte des siebenten Sabbathjahres und der ersten (Winter-) Hälfte des ersten Jahres einer neuen Sabbathperiode gebildet worden sey. Allein obwohl sich zu Gunsten dieser von Saalschütz scharfsinnig begründeten Hypothese Manches sagen läßt, so macht doch 3 Mos. 25, 9. im Zusammenhang mit V. 10. nicht den Eindruck, als ob hier von einer erst in der Mitte des Jobeljahrs vollzogenen Weihe die Rede sey, ebenso wenig ist es natürlich, daß das Verbot des Säens in V. 11. nur auf die erste Hälfte des Jobeljahres bezogen werden soll. Die schwierige Stelle V. 20—22. läßt sich freilich für die verschiedenen Auffassungen des Jobeljahres verwenden. Der Traditionsbeweis, den man für die zweite geltend gemacht hat, ruht auf schwachem Grunde. Denn die Ansicht von R. Jehuda, Erachin fol. 12, b., wornach das Jobeljahr überhaupt nie als gesondertes Jahr gezählt worden wäre, steht vereinzelt; die Ueberlieferung der Geonim (bei Maimon. a. a. O. X, 4) behauptet nur, daß das Jobeljahr seit der Zerstörung des ersten Tempels ausgefallen sey. Dagegen zeugen für die Berechnung der Jobelperiode zu 50 Jahren Philo und Josephus. Der Erstere, der das Jobeljahr öfters erwähnt, bezeichnet es immer als das fünfzigste; der Letztere aber sagt Ant. III, 12. 3 ganz deutlich, daß der Gesetzgeber dasselbe, was im Sabbathjahr geschieht, zu thun geboten habe „μεϑ' ἑβδόμην ἐτῶν ἑβδομάδα. Ταῦτα πεντήκοντα μέν ἐστιν ἔτη τὰ πάντα, καλεῖται δὲ ὑπὸ Ἑβραίων ὁ πεντηκοστός ἐνιαυτὸς Ἰώβηλος".

Das Jobeljahr sollte nach 3 Mos. 25, 9. am 10. des siebenten Monats, also am Versöhnungstage durch das ganze Land (mittelst ausgesendeter Boten) mit dem Lärmhorn (שׁוֹפַר תְּרוּעָה — s. über dieses Instrument Bd. X, S. 131) angekündigt werden. Von dem Hall dieses Horns (Raschi על שם תקיעת שופר) soll nach der verbreitetsten Annahme das Jahr seinen Namen erhalten haben. In diesem Fall ist das יוֹבֵל sprachlich wahrscheinlich so zu erklären, daß es (von יָבַל strömen) den hervorwallenden, ausströmenden Ton des Horns bezeichnet, wozu die Redensart מְשֹׁךְ הַיּוֹבֵל 2 Mos. 19, 13. oder מְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל Jos. 6, 5. gut paßt. Hiernach wäre der Name im Deutschen durch Halljahr (Luther) wiederzugeben. Andere fassen יבל onomatopoetisch in der Bedeutung von jubilavit (vgl. Gesenius, thes. p. 561); hiernach schon Vulg. annus jubilei oder jubileus. Dagegen soll nach einer rabbinischen Tradition (s. Aben Esra zu 3 Mos. 25, 10.) יוֹבֵל = שָׁלוּחַ emissus seyn und den Widder bezeichnen, was dann weiter auf das Widderhorn bezogen wurde. Diese sachliche Erklärung ist jedenfalls unrichtig; dagegen ist die derselben zu Grunde liegende sprachliche Auffassung wohl zulässig; יוֹבֵל würde dann neben דְּרוֹר freier Lauf zunächst den bezeichnen, der freien Lauf hat, dann die Abstraktbedeutung von דְּרוֹר selbst gewonnen haben

(s. Hitzig zu Jer. 34, 8.). Diese Auffassung paßt gut zu 3 Mos. 25, 10. „ein Jobel ist es euch, daß ihr zurückkehrt, Jeder zu seinem Besitz" u. s. w. So schon die LXX: *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως*, Jos. Ant. III, 12. 3 *ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα*. (Ueber andere Erklärungen des Ausdrucks s. Majus a. a. O. S. 120 f., Carpzov, app. ant. p. 447 sqq.).

Was nun die Begehung des Jobeljahrs betrifft, so hat es für's Erste mit dem Sabbathjahre gemein das Ruhenlassen des Landbaues; 3 Mos. 25, 11 f.: „ihr sollt nicht säen und nicht ärnten seinen (des Landes) Selbstwuchs und nicht ablesen seine unbeschnittenen Weinstöcke; denn Jobel ist es, heilig soll es euch seyn, vom Felde aus sollt ihr essen seinen Ertrag." Es soll also kein förmliches Einheimsen stattfinden, sondern der Bedarf immer frisch von dem Felde geholt werden. Zur Beseitigung des Zweifels, ob denn das Land überhaupt im zweiten Brachjahre noch einen nennenswerthen Ertrag habe liefern können, reicht schon Jes. 37, 30. hin, wo dem Volke noch für das zweite Jahr, da das Land nicht bebaut seyn wird, Nahrung vom Wildwuchs in Aussicht gestellt ist. Die Fruchtbarkeit Palästina's war wohl nicht geringer, als die Albaniens, wo nach Strabo XI, 4. 3. von Einer Aussaat zwei bis drei Ernten gemacht werden konnten. — Das Eigenthümliche des Jobeljahrs aber ist zweitens in V. 10. in den Worten enthalten: „ihr sollt heiligen das 50ste Jahr und Freiheit (דְּרוֹר) ausrufen im Lande allen seinen Bewohnern; ein Jobel soll es euch seyn, daß ihr zurückkehrt Jeder zu seinem Besitze und Jeder zu seinem Geschlechte." In diesem Jahre, das hiernach Ezech. 46, 17. שְׁנַת הַדְּרוֹר (Luther: das Freijahr) heißt, sollte also gleichsam eine Wiedergeburt des Staates eintreten, bei der alle mit der Idee der Theokratie streitenden Störungen des bürgerlichen Lebens beseitigt werden sollten. Eine derartige Störung war für's Erste die Leibeigenschaft israelitischer Bürger. Sie stand im Widerspruch mit dem ausschließlichen Eigenthumsrecht Jehova's auf sein erkauftes Volk; 3 Mos. 25, 42.: „denn meine Knechte sind sie, die ich ausgeführt aus dem Lande Aegypten; sie sollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft" (vgl. V. 55.). Daher bestimmt das Gesetz V. 39 ff., daß jeder Israelite, der sich wegen Verarmung an einen anderen Israeliten oder auch (V. 47.) an einen Beisaßen verkauft hatte und bis dahin weder selbst sich hatte loskaufen können, noch von einem Verwandten gelöst worden war, in dem Jobeljahr — „er und seine Söhne mit ihm" — frei ausgehen und wieder zu seinem Geschlechte und zum Besitze seiner Väter zurückkehren sollte. Es war hiernach die Leibeigenschaft, in die sich ein verarmter Israelite verkaufte, eigentlich nur ein Miethverhältniß; vergl. V. 40 u. 53. (Weiteres hierüber in dem Artikel „Sklaverei bei den Hebräern".) — Eine andere Störung der theokratischen Ordnung lag in der Veräußerung des erblichen Grundbesitzes. Das theokratische Princip in seiner Anwendung auf den Grundbesitz ist ausgesprochen in dem Satze 3 Mos. 25, 3.: „mein ist das Land, denn Fremdlinge und Beisaßen seyd ihr bei mir." Hiernach ist Jehova der eigentliche Landeigenthümer, der den heiligen Boden seinem Volke nur zur Nutznießung gibt. Sofern nun jede Familie einen integrirenden Bestandtheil der Theokratie bildet, ist ihr von Jehova zur Subsistenz ein Erbgut angewiesen, das gleichsam das erbliche Lehen bildet und darum an sich unveräußerlich ist. Daher kann, wenn ein Israelite durch Verarmung genöthigt wird, sein Grundstück zu verkaufen, dieß nur eine temporäre Veräußerung seyn. Nicht bloß muß der Käufer des Guts dasselbe sogleich wieder herausgeben, sobald der nächste Verwandte des früheren Besitzers oder dieser selbst es einlöst, wobei der Werth der Jahresnutzungen, welche der Käufer gehabt hat, an der Kaufsumme abgezogen wird (V. 25—27.), sondern im Jobeljahre soll ohne Einlösung alles Gut an die Familie, der es ursprünglich gehörte, nämlich an den ursprünglichen Besitzer, wenn dieser noch lebte, oder an dessen Erben ohne alle Entschädigung zurückfallen (V. 28.). Es konnte also eigentlich nie das Land selbst, sondern nur die Nutznießung für eine gewisse Zeit veräußert werden (vgl. V. 16.), mit anderen Worten, es war kein eigentlicher Verkauf, sondern eine Verpachtung oder

(Schnell, das israelit. Recht, S. 26) eine „Verpfändung, welche von unseren modernen Verpfändungen zunächst darin abweicht, daß der Pfandgegenstand nicht sowohl zur Sicherung dient, sondern der Pfandvertrag zur allmählichen Tilgung der Schuld". Wie es mit einem verschenkten Grundstück gehalten werden solle, darüber bestimmt das Gesetz nichts; nach Maimonides a. a. O. XI, 10. sollte es mit demselben wie mit einem verkauften gehalten werden, und es liegt dieß allerdings in der Consequenz des Gesetzes (vgl. Ezech. 46, 17). Dagegen erstreckte sich das Jobelgesetz nicht auf solche Grundstücke, die auf dem Wege der Vererbung, wenn nämlich ein Israelite eine Erbtochter geheirathet hatte, an eine andere Familie gekommen waren (s. 4 Mos. 36, 4.: eine Stelle, deren Sinn mit Hupfeld a. a. O. S. 17. Anm. 23. so zu bestimmen ist: obgleich das Jobeljahr kommt, das allgemeine Restitution bringen soll, nützt es uns doch nichts; im Gegentheil, weil das Erbgut nicht gelöst wird, wird es — nach Analogie des Gesetzes 3 Mos. 27, 21. — nun erst bleibend dem Stamme entzogen). Eben darum verordnet Moses a. a. O. V. 8 f., daß, um wenigstens die Stammesantheile in ihrer Integrität zu bewahren, jede Erbtochter nur innerhalb ihres Stammes heirathen dürfe*). — Wie das Grundeigenthum an Feldern wurden auch die Häuser der nicht ummauerten Höfe behandelt (3 Mos. 25, 31.), wogegen die Häuser in ummauerten Städten, falls sie nicht in Jahresfrist nach dem Verkaufe gelöst wurden, dem Käufer für immer, ohne daß das Jobeljahr einen Einfluß darauf gehabt hätte, verblieben (V. 29. 30). Der Grund dieser Unterscheidung ist leicht zu erkennen. Die Häuser der ersteren Art hingen eng mit dem Grundbesitze zusammen (V. 31.: „sie sollen zum Felde des Landes gerechnet werden"), wogegen die Häuser in Städten in keiner Beziehung zu demselben standen und deshalb als rein menschliche Werke und Besitzthümer nicht in gleicher Weise unter die Landesoberherrlichkeit Jehovah's fielen. Doch bildeten hiervon eine Ausnahme die Häuser der Leviten in den diesen zugewiesenen Städten, die als ein den Leviten vermöge göttlicher Ordnung angehöriger Besitz ganz wie die Erbgüter der übrigen Stämme zu behandeln waren (s. V. 32—34.; in V. 33. ist wahrscheinlich nach der Vulg. לֹא יִגְאַל zu lesen und demnach der Sinn: „so einer von den Leviten nicht löst, so geht im Halljahre frei aus das Verkaufte des Hauses." Anders Keil, bibl. Archäol. I, 376., indem er nach Hiskuni's Vorgang dem גאל die Bedeutung „kaufen" gibt: „wenn einer von den Leviten kauft", welcher eigenthümliche Gebrauch des גאל sich daraus erklären soll, daß der ganze levitische Besitz eigentlich ex Israëlitarum haereditate sey). — Eine Modifikation erleidet das obige Gesetz in Bezug auf die gelobten Erbäcker, in Betreff welcher wieder ganz im Einklang mit dem theokratischen Princip, 3 Mos. 27, 16—24. Folgendes verordnet wird. Wenn Einer von seinem Erbgut ein Stück Jehovah weiht, so bleibt das Feld in seiner Hand und er hat nur den Ertrag desselben oder genauer das Aequivalent in Geld, das nach dem zur Aussaat erforderlichen Getreidequantum zu schätzen ist, an das Heiligthum zu bezahlen. Der Betrag dieser Geldsumme richtet sich, da die Weihung nur bis zum Halljahre sich erstreckt, nach der Zahl der bis dahin noch verfließenden Jahre. Wenn er aber das Grundstück in der Zeit, in der es noch dem Heiligthum gehört, und ohne daß er es vorschriftsmäßig nach V. 19. gelöst hat, an einen Anderen (nicht gerade an den Angehörigen eines anderen Geschlechts) verkauft, so verwirkt er durch dieses willkürliche Schalten mit einer Sache, deren er sich doch Gott zu Ehren entäußert hat, sein Lösungs- und Besitzrecht. Das Grundstück ist von nun an für immer wie etwas Gebanntes Jehovah verfallen und geht in den priesterlichen Besitz über. — Daß, wie Jos.

*) Mischna Bechoroth VIII, 10. heißt es: Dieß ist es, was im Jobel nicht zurückkehrt: das Erstgeburtserbe, wenn einer sein Weib beerbt, was er durch die Leviratsehe bekommen, und das Geschenkte; so sagt R. Meir. Aber die Weisen sagen, daß ein Geschenk gleich einem Verkauf ist. R. Elieser sagt: jenes alles kehrt zurück im Jobel. R. Jochanan, S. des Beroka, sagt: wenn einer sein Weib beerbt, soll er es den Söhnen ihres Geschlechts zurückgeben und die (Begräbniß-) Kosten abziehen.

Ant. XIII, 12. 3. angibt, in dem Jobeljahre auch die Schulden erlassen worden seyen, hat im Gesetze keinen Grund; auch die Rabbinen lehren das Gegentheil, wie z. B. Maimonides a. a. O. X, 12. bemerkt, daß das siebente Jahr vor dem Jobel den Schuldenerlaß voraus habe.

Was nun die Bedeutung des Sabbath- und Jobeljahrs betrifft, so gilt in Betreff derjenigen Ansichten, welche dieses Institut nur aus politischen oder ökonomischen Interessen erklären wollen, im Allgemeinen das bereits unter dem Art. „Sabbath" über derartige Deutungen Bemerkte. Manche Deutungen können übrigens nicht einmal in sekundärer Weise in Betracht kommen, so namentlich die weither geholte Hypothese Hug's (Zeitschr. f. das Erzbisthum Freiburg I. S. 10 ff.), wornach das Sabbathsjahr vorzugsweise darauf abgezweckt haben soll, dem Handel mit den Erzeugnissen des Landes und einem freundschaftlichen Verkehr mit den benachbarten heidnischen Völkern vorzubeugen. Wenn ferner J. D. Michaelis (mos. Recht II. §. 74.) mit der ihm gewohnten Redseligkeit zu beweisen sucht, das Sabbathsjahr habe das Volk in ergiebigen Jahren zur Magazinirung nöthigen sollen, als dem besten Mittel, etwaigem Mangel vorzubeugen, wenn Andere die Bestimmung dieses Instituts in der Beförderung der Jagd, in der Düngung der Felder durch das auf ihnen frei sich umhertreibende Vieh, oder endlich, was am meisten für sich hätte, in der Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens durch die Brache sehen wollten, so wird hierbei durchaus verkannt, wie wenig es zu dem supranaturalistischen Karakter des Gesetzes stimmt, den Segen des Bodens von derlei landwirthschaftlichen Maßnahmen abhängig zu machen. Und wozu denn das Doppelbrachjahr am Schluß der Jobelperiode? hat man dieses doch schon geradezu für unvernünftig erklärt. Sehr richtig bemerkt über diesen Punkt Schnell (das israelit. Recht, S. 28): wenn man viel hin und her erzähle von landwirthschaftlichen und politischen Vortheilen dieser Einrichtung, so scheine dagegen Moses sich von der Einsicht in dieselben weniger versprochen, sondern die Anfechtungen des alltäglichen Verstandes, der damals so thätig war, wie heute, erwartet zu haben, „denn er weiset sein Volk auch hier wieder ganz einfach an den alten Grundgedanken des ganzen Sabbathsystems, die göttlichen Reichthümer" (3 Mos. 25, 20 f.). Mit ungleich größerer Feinheit, als sie in der Aufspürung jener Zweckmäßigkeitsrücksichten sich kund gibt, hat Ewald (a. a. O. S. 378) an den Natursinn des Alterthums erinnert. „Auch der Acker hat sein göttliches Recht auf ein nothwendiges und daher göttliches Maß von Ruhe und Schonung; auch gegen ihn soll der Mensch nicht immerfort seine Lust zu arbeiten und zu gewinnen kehren. — — Der Acker gibt jährlich seine Früchte wie eine Schuld, die er dem Menschen abträgt und worauf dieser als den Lohn seiner auf ihn verwendeten Mühe rechnen darf; aber wie man bisweilen auch von einem menschlichen Schuldner keine Schuld einfordern kann, so soll er den Acker zur rechten Zeit liegen lassen, ohne eine Schuld von ihm einzutreiben." Allerdings bildet sich ein gewisses ethisches Verhältniß zwischen dem Grundstück und seinem Besitzer, weshalb z. B. der Dichter Hiob 31, 38 f. den seinem Herrn entrissenen Acker schreien, seine Furchen darüber, daß sie nicht dem rechtmäßigen Besitzer tragen sollen, weinen läßt; wie sollte umgekehrt nicht auch der Besitzer mitleidig gegen seinen Acker seyn! Aber die Ruhe des Bodens im Sabbath- und Jobeljahre ist doch unter einen anderen Gesichtspunkt zu stellen; er ist klar ausgesprochen in 3 Mos. 25, 2.: „das Land soll eine Feier halten dem Herrn." — Dem Institute liegt vor Allem der Gedanke zu Grunde, daß der Mensch in thatsächlicher Anerkennurg des ausschließlichen göttlichen Eigenthumsrechtes die Hand von der Bebauung des Bodens zurückzieht und denselben ganz Jehovah zu freier Segnung zur Verfügung stellt. (Die Vorstellung, daß ein der Gottheit geweihtes Grundstück unbenützt solle liegen bleiben, ist auch anderen Religionen nicht fremd; über die ἀνειμένα oder ἄνετα bei den Griechen s. Hermann, gottesdienstl. Alterthümer der Griechen §. 20. Note 10.). Es ist dieß zugleich die Abtragung einer Schuld von Seiten des Landes an Jehovah (vgl. 3 Mos. 26, 34. 2 Chron. 36, 21.).

Darin liegt denn weiter die Lehre für das Bundesvolk, daß, wie Keil (Archäol. I, 373) treffend ausführt, „die Erde, obgleich für den Menschen geschaffen, doch nicht bloß dazu geschaffen sey, daß er ihre Kraft für sich ausbeute, sondern daß sie dem Herrn heilig sey und auch an seiner seligen Ruhe Theil habe.“ So ist das Sabbathjahr in gewissem Sinne eine Rückkehr in den Zustand, wie er vor dem Worte 1 Mos. 3, 17. standfand: „verflucht sey das Erdreich deinetwegen; in Mühsal sollst du davon dich nähren alle Tage deines Lebens.“ Damit verknüpft sich der Gedanke, daß, um wieder Keil's Worte (a. a. O.) zu gebrauchen, „auch das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit sauerer Arbeit im Schweiß des Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genuß der Früchte der Erde, die ohne ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr gibt.“ Ebenso weist das Sabbathjahr typisch hinaus auf die Zeit, da die Schöpfung befreit werden soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 21.). Indem ferner der Ertrag, womit Gott im Sabbathjahr die Erde segnet, Gemeingut für Alle, Menschen wie Thiere, ist, namentlich aber den Armen zugut kommen soll, so wird hiermit der egoistischen Auffassung des Eigenthumsrechtes gewehrt und in Erinnerung gebracht, daß der Herr, auf den Alles wartet, daß er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit (Ps. 104, 27.), mit seinen Gaben Alles, was lebt, gesättigt wissen will (Ps. 145, 16.). Da endlich das Sabbathjahr wie der Sabbathtag überhaupt für die ärmere und dienende Klasse eine Zeit der Erholung seyn soll (vgl. Bähr, Symbolik II. S. 602), so soll, damit der Arme seines Lebens einmal ganz froh werde, auch der Druck von Seiten des Gläubigers von ihm genommen seyn. — Diese Ruhe nun, die Gott seinem Volk jedes siebente Jahr gewähren will, ist nach dem Sinne des Gesetzes so wenig als die des Sabbathtages eine Ruhe trägen Nichtsthuns. War denn das Leben der Patriarchen, in dem der Ackerbau nur als untergeordnete Nebenbeschäftigung vorkommt (1 Mos. 26, 12.), ein Faullenzerleben? In der im Anfange des Jahres stattfindenden öffentlichen Vorlesung des Gesetzes lag, wie bereits angedeutet worden ist, eine bedeutsame Mahnung auch zu geistlicher Beschäftigung in dieser Zeit. Ewald (S. 381) meint, daß in diesem Jahre auch Schule und Unterricht, sonst noch wenig zusammenhängend und folgerichtig betrieben, für Jüngere und für Erwachsene anhaltender und eifriger vorgenommen worden seyn mögen.

Das Jobeljahr, in welchem der Sabbathcyklus seine Vollendung erreicht, nimmt in sich die Idee des Sabbathjahres auf, hat aber seine specifische Bedeutung in der Idee der erlösenden Wiederherstellung und der Zurückführung der Theokratie zu der ursprünglichen Gottesordnung, in der Alle frei sind als Gottes Knechte und Jedem durch die Wiedereinsetzung in den Genuß des seinem Geschlechte zum Unterhalt zugewiesenen Erbes sein irdisches Bestehen gesichert ist. Der Gott, der einst sein Volk aus Aegypten erlöst und sich zum Eigenthum erworben hat, tritt hier abermals als Löser (גֹּאֵל) auf, um dem in Leibeigenschaft Gebundenen wieder die persönliche Freiheit zu verschaffen, den Verarmten wieder mit dem ihm zukommenden Antheil an dem Erbe seines Volkes zu belehnen; denn in dem Bundesvolke soll eigentlich kein Armer sich befinden (5 Mos. 15, 4.), und das wenigstens wäre die Frucht einer consequenten Durchführung der Jobeljahrordnung gewesen, daß in Israel ein Proletariat sich nicht hätte bilden können. — Damit aber ein solches Gnadenjahr (שְׁנַת רָצוֹן לַיו, Jes. 61, 2.) eintreten konnte, mußten die Sünden vergeben seyn; eben darum sollte das Jobeljahr am Versöhnungstage angekündigt werden (s. Keil a. a. O. S. 379). Der Schopharschall sollte, wie dort am Sinai (2 Mos. 19, 13.) das Herabsteigen Jehovah's zur Promulgation des Gesetzes, so jetzt seine gnadenreiche Einkehr bei seinem Volke signalisiren und zugleich als Weckruf für die Gemeinde dienen. — Als das Jahr der *ἀποκατάστασις* wird das Jobeljahr in der Weissagung Jes. 61, 1—3., als deren Erfüller Christus Luk. 4, 21. sich darstellt, als Vorbild gefaßt für die messianische Heilszeit, in welcher, nachdem alle Kämpfe des göttlichen Reiches siegreich durchgerungen sind, die

Dissonanzen des Weltlaufs in die Harmonie des göttlichen Lebens sich auflösen und mit dem *σαββατισμός* des Volkes Gottes (Hebr. 4, 9.) die Akten der Geschichte sich abschließen werden.

Wie steht es aber nun mit der Ausführbarkeit der Institute des Sabbath- und Jobeljahrs? Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand; sie sind so in die Augen fallend, daß sich eben darum dieses ganze System unmöglich als Abstraktion aus späteren Verhältnissen, vielmehr nur aus der Consequenz des theokratischen Princips erklären läßt. Aber unausführbar war das System nicht, wenn das Volk willig war, alle egoistischen Rücksichten dem göttlichen Willen zum Opfer zu bringen. In 3 Mos. 26, 35. wird die Unterlassung dieser Ordnungen als Aeußerung des Ungehorsams des Volkes in Aussicht genommen. In wie weit aber dieselben in der nachmosaischen Zeit wirklich ins Leben gerufen wurden, wissen wir nicht. Daß die Begehung des Sabbathjahrs in den letzten Jahrhunderten vor dem Exil abgekommen war, erhellt aus 2 Chron. 36, 21., wo es heißt, das Land habe, während des Exils verwüstet, siebenzig Jahre feiern müssen, um seine Sabbathjahre abzutragen. Wird die Zahl urgirt, so würde die Stelle auf eine etwa 500jährige, also bis in die salomonische Zeit zurückgehende Unterlassung des Sabbathjahres hinweisen (s. Bertheau zu derselben und die rabbinischen Stellen bei Majus a. a. O. S. 122 f.). Von dem Jobeljahr finden sich im A. Testam. für die vorexilische Zeit bloß einige Spuren. Die Ordnung allerdings, zu deren Wahrung das Jobeljahr bestimmt war, daß nämlich jeder Familie ihr Erbbesitz verbleiben sollte, hatte ohne Zweifel tiefe Wurzeln im Volke geschlagen. Man vergleiche die Erzählung 1 Kön. 21, 3 f.; auch prophetische Strafreden, wie Jes. 5, 8 ff., Mich. 2, 2 u. s. w., werden erst hieraus vollkommen verstanden. Aber eben die letzteren lassen errathen, daß von einer Durchführung der Jobelordnung keine Rede war. Darum kann aber doch eine Zeitrechnung nach Jobelperioden, ja ein gewisser Einfluß des Jobel auf Dinge des bürgerlichen Lebens fortwährend stattgefunden haben. Ob freilich in Jes. 37, 30. ein Sabbath- und Jobeljahr vorausgesetzt wird, ist ungewiß (s. besonders Hitzig z. d. St.); aber eine Anspielung auf das Jobelgesetz ist kaum zu verkennen. Das in Jer. 34, 8—10. erwähnte Freijahr ist kein Jobeljahr; die Freilassung der Dienstboten wird ohne Rücksicht auf das Jobelgesetz bloß mit Bezugnahme auf 2 Mos. 21, 2. 5 Mos. 15, 12 ff. angeordnet; den Anlaß gab vielleicht (s. Hitzig z. d. St.) ein Sabbathjahr. Dagegen bezieht sich die Zeitangabe Ezech. 1, 1. wahrscheinlich auf die Jobelperiode (s. Hitzig zu d. St. und zu 40, 1.); auf das Jobelgesetz ist auch 7, 12 f. deutlich angespielt, ebenso nimmt Ezechiel 46, 17. die Jobelordnung in seine Weissagung auf. (Im Uebrigen s. den Art. „Zeitrechnung bei den Juden"). — Nach dem Exil verpflichtete sich das Volk auf Nehemia's Betrieb zur Haltung der Sabbathjahre (Nehem. 10, 32.), und dieselben müssen nun in regelmäßige Ausübung gekommen seyn. Sabbathjahre werden erwähnt 1 Makk. 6, 49. 53.; Jos. Ant. XIII, 8. 1. XIV, 10. 6. XV, 1. 2.; bell. Jud. I, 2. 4. und bei den Samaritanern (in Alexander's d. Großen Zeit); Ant. XI. 8. 6. Dagegen wurden die das Jobeljahr speciell betreffenden Gesetze nicht wieder aufgenommen, wenn auch die Jobelordnung in einzelnen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts nachgewirkt haben mag (vgl. Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, 464). — Die Ordnung des Sabbathjahres, deren spätere Bestimmungen in Mischna Schebiith zusammengestellt sind, betrachtet man als an das heilige Land gebunden, weil es 3 Mos. 25, 2. heißt: „wenn ihr in das Land kommet" ꝛc. (Maimon. a. a. O. IV, 22.). In Bezug auf Palästina selbst aber wird (Schebiith VI, 1.) unterschieden zwischen dem Gebiet, welches die Kinder Israel bei ihrer Rückkehr aus Babel in Besitz nahmen, und dem nach dem Auszug aus Aegypten eroberten. Auf das erstere, welches das Volk in beiden Perioden inne hatte, wurde das Sabbathjahrgesetz in solcher Strenge angewendet, daß man von seinem Ertrag im siebenten Jahre nicht einmal essen dürfe (was freilich wieder limitirt wurde), wogegen in dem übrigen Palästina nur die Bebauung unterlassen werden sollte, aber der Genuß des Ertrages gestattet war. Für alles Land außerhalb

Palästina's gibt es kein Sabbathjahr, doch so, daß in Betreff Syriens wegen seiner nahen Beziehung zu Palästina gewisse Beschränkungen eintraten (Schebiith VI, 2. 5. 6., Maimon. a. a. IV, 23.). Vergl. über diesen Gegenstand Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 75 f. und 79. — Die zahlreichen Monographieen über den vorliegenden Gegenstand hat Winer im bibl. Realwörterbuch unter den Artikeln „Jubeljahr" und „Sabbathjahr" verzeichnet. Aus neuerer Zeit kommen hauptsächlich in Betracht die Abhandlung von Hug, „über das mosaische Gesetz vom Jubeljahr" in der Zeitschr. f. das Erzbisthum Freiburg I, 1. und die Preisschriften zum Göttinger Universitätsjubiläum 1837 de anno Hebraeorum jubilaeo von Kranold und Wolde; vergl. die Anzeige der letzteren von Ewald in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, Bd. I, S. 410 ff. Oehler.

Sabbatharier (Sabbathler, Sabbathianer) hießen die Glieder einer von Johanna Southcote (geboren im Jahre 1750 in dem Dorfe Gettishan in der Provinz Devonshire) gestifteten schwärmerischen Sekte, welche, auf Grund der Apokalypse, in der Erwartung der bevorstehenden Ankunft des Messias und zur rechten Vorbereitung auf diese die Erfüllung des jüdischen Gesetzes und die Feier des jüdischen Sabbathes beobachtete. Daher hießen die Sabbatharier auch Neu-Israeliten. Johanna Southcote hielt sich für die Braut des göttlichen Lammes, verkündete, daß sie durch die Geburt des Messias der Welt das Heil bringen werde, erklärte, daß sie, bereits 65 Jahre alt, vom wahren Messias schwanger sey, umgab sich, zum würdigen Empfange desselben, mit Propheten und zu gleichem Zwecke legte sie ihren Anhängern die Beobachtung des jüdischen Gesetzes und Sabbathes auf. Eine prächtige Wiege wurde zur Aufnahme des Messias angefertigt und lange harrte Johanna Southcote mit ihren Anhängern auf die Entbindung. Endlich spielte sie den Betrug, ein Kind sich unterzuschieben und für den erwarteten Messias auszugeben, doch der Betrug kam an den Tag und die Theilnehmer des Betrugs wurden mit dem Bilde der Southcote öffentlich umhergeführt. Johanna Southcote starb in ihrer Selbsttäuschung am 27. December 1814 an der Trommelsucht, aber ihre Anhänger bestanden noch eine Zeitlang fort; sie fanden sich noch im Jahre 1831 vor und beobachteten, in der Hoffnung auf die Auferstehung der Southcote und der Ankunft des Messias, das jüdische Gesetz und den Sabbath. Vergl. Allgem. Kirchenzeitung 1831. Nr. 67. — Eine andere Sekte von Sabbathariern besteht noch in England und Nordamerika als eine kleine Gemeinschaft unter den Baptisten; sie trat dort in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts durch Franz Bampfield in das Leben und karakterisirt sich dadurch, daß sie neben dem christlichen Sonntag auch den jüdischen Sabbath hält. Vgl. Allg. Krchztg. 1832. Nr. 95. Neudecker.

Sabbathweg, *σαββάτου ὁδὸς,* Apgesch. 1, 12. im Talm. Gem. bab. tr. Sabb. c. 9. f. 87 b. u. ö. תחום הַשַּׁבָּת i. e. terminus sabbati, viae spatium, quod sabbato conficere licet, cf. Buxt. lex. talm. s. v. תחום Lightf. hor. hebr. ad Luc. 24, 5. und Act. 1, 12. Leusden, phil. hebr. mixt. diss. 32. no. 14. Selden, de jure nat. et gent. III, 9. Frischmuth, diss. de it. sabb. Jen. 1670. M. Walther diss. de it. sabb. (in thes. nov. theol. phil. s. sylloge diss. exeg. ad sel. V. et N. T. loc. ex mus. Th. Hasaei et C. Ikenii. L. Bat. 1732 p. 417. 423). — Das talmudische Verbot, am Sabbath nicht weiter als 2000 Ellen (= 750 römische Schritte = 6 Stadien, cf. Epiph. haer. 66, 82. und Jos. bell. Jud. 5, 2. 3., wornach die nach Apgesch. 1, 12. einen Sabbathweg betragende Strecke zwischen dem Oelberg und Jerusalem 6 Stadien betrug; vgl. dagegen Jos. Ant. 20, 8. 6.) über die Stadtmauer oder die Grenze des Wohnorts hinauszugehen, ist eine Folgerung aus 2 Mos. 16, 29. (Erub. hier. f. 21, 4. bab. f. 51, 1.), wo den Israeliten verboten wird, am Sabbath, um Manna zu sammeln, aus dem Lager zu gehen. Die genauere Bestimmung des Sabbathweges zu 2000 Ellen hat ihren Grund in der auf Jos. 3, 4. und 4 Mos. 35, 5. (wonach die Markung der Freistädte einen Raum von ringsum 2000 Ellen einnahm, vgl. Maimon. de sabb. 27 f. Buxt. syn. jud. pag. 369 sqq.

Levusch hachor. nr. 396) beruhenden rabbin. Tradition, daß die Entfernung der Stiftshütte von dem Umkreis des Lagers in der Wüste 2000 Ellen betragen habe. Vgl. Targ. Jon. und Jarchi ad Ex. 16, 29. Jarchi ad Jos. 3, 4. Targ. Ruth 1, 16. Oecum. ad Act. 1, 12. Hier. ep. ad Algas. 151 qu. 10. Einige Rabbinen nehmen außerdem noch einen großen Sabbathweg von 2800 Ellen und einen kleinen von 1800 Ellen an. Der nicht in die 2000 Ellen mit eingerechnete terminus a quo ist ein Flächenraum von 4 Ellen. Das liege in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו 2 Mos. 16, 29., da der Mensch, um bequem zu liegen, einen Raum von 4 Ellen ins Gevierte brauche! Bei Städten ist der term. a quo nicht das Wohnhaus, sondern die Seiten des die Stadt umschreibenden Vierecks. (Die geometrische Casuistik hierüber s. bei Selden a. a. O.). Der term. ad quem pflegte, wie es scheint, an den verschiedenen Hauptwegen, die von einer Stadt ausgingen, durch Marksteine bezeichnet zu werden. Innerhalb einer Stadt aber, und wäre sie groß, wie Ninive, darf man nach Gem. bab. tr. Sabb. C. 4. am Sabbath überall herumgehen. Der talmudische Traktat Erubin lehrt, wie diese rabbinische Satzung umgangen und die Sabbathgrenze noch auf weitere 2000 Ellen ausgedehnt werden kann durch die sogenannte עֵירוּב תְּחוּמִין, mixtio terminorum oder Verbindung der Grenzen. So heben die Rabbinen nicht nur Gottes (Marci 7, 13.), sondern auch ihre eigenen Gebote wieder auf durch ihre Aufsätze. Wer einen mehr als die Länge eines Sabbathweges betragenden Weg am Sabbath zu machen hat, der nimmt am Rüsttage so viel Speise, als er etwa zu zwei Mahlzeiten bedarf, trägt sie an einen beinahe 2000 Ellen vom Haus entfernten Ort, setzt sich da nieder und ißt von der Speise. Das Uebrige vergräbt er und spricht dazu: Gelobet seyst du, Jehovah, daß du uns die עֵירוּב befohlen hast(!); hierdurch sey es mir morgen erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden hin 2000 Ellen zu gehen.“ Den Ort dieser Mahlzeit darf man nun als seinen Wohnort ansehen und von demselben aus also am Sabbath noch 2000 Ellen weiter gehen. Doch soll diese עֵירוּב תְּחוּמִין nicht aus Muthwillen, sondern nur לִדְבַר מִצְוָה, ob aliquod opus bonum et praeceptum geschehen, wenn man z. B. zu einer Leiche oder Hochzeit gehen oder dem Sabbath zu Ehren an der schönen Natur sich ergötzen oder seinen Lehrer besuchen oder sich einer Lebensgefahr entziehen will. Diese Ceremonie kann auch Einer für Andere, z. B. für seine Familie, ja für eine ganze Gemeinde versehen; nur muß er diejenigen, für die er sie versieht, in der Formel ausdrücklich nennen (Orach. chaj. nr. 408—416. Maim. tr. Erub. 1, 6.). Wenn einen Juden auf einer Reise der Sabbath mitten im Wald oder auf dem Feld überrascht und er nach der nächsten Herberge über 2000 Ellen zu gehen hätte, so darf er zwar noch 2000 Schritte weiter gehen, besser aber, er bleibt an dem Orte, wo ihn der Sabbath überrascht hat (cf. Buxt. Syn. p. 323 und die dort erzählten Geschichten aus dem Sepher hammaase). Eigentliche Reisen am Sabbath zu unternehmen, widerstreitet freilich der im mosaischen Gesetz gebotenen Sabbathruhe; dagegen sind gewiß kleinere Spaziergänge außerhalb der Stadt, ohne daß jedoch das Gesetz eine Entfernung bestimmt, nicht verboten. Die strenge Beobachtung des Sabbaths in den makkabäischen Zeiten zeigte sich auch darin, daß man sich selbst nicht erlaubte, den fliehenden Feind am Sabbath zu verfolgen (2 Makk. 8, 26.), und daß man, um den Sabbath nicht durch starke Märsche entheiligen zu müssen, dem Kriegsdienste sich zu entziehen suchte (Joseph. Ant. 13, 8. 4. 14, 10. 12.). — Leyrer.

Sabbatianer, Nebenzweig der Novatianer, von Sabbatius bisweilen so genannt, s. Bd. X. S. 483.

Sabbatier, s. Mauriner.

Sabellius, Presbyter, hat, wie Bd. I. S. 398 schon gesagt worden, am vollkommensten die auf Unterscheidung des verborgenen und offenbaren, an sich jedoch einen und unterschiedslosen Gottes beruhende Theorie, deren Grundzüge Noetus angedeutet, ausgebildet. Ein persönlicher Zusammenhang zwischen Beiden läßt sich indessen nicht nachweisen; vielmehr stammte der letztere aus dem von Kleinasien weit entfernten Pto-

lemais in Lybien und scheint sein Leben dort oder doch in der Nähe zugebracht zu haben (260). Dagegen weisen deutliche Spuren auf eine andere Quelle seiner Ansichten, nämlich auf Aegypten und eine zugleich judaisirende und gnostisirende Tradition, die von Alters her in diesen Gegenden ihren Sitz und ihre Wurzel hatte. Nach Epiphanius (haer. 62,) soll er aus gewissen apokryphischen Schriften, insbesondere aus dem Evangelium der Aegypter, geschöpft haben, und seine Grundlehre von Gott erinnert auffallend an die in den Clementinischen Homilien vorgetragene Idee von der zur Dyas sich ausdehnenden und wieder zusammenziehenden göttlichen Monas (s. Baur S. 268 und 274). Wirklich steht Sabellius gleichfalls auf dem jüdischen Standpunkte des strengen Monotheismus; er kennt nicht nur eine einzige göttliche Substanz, sondern auch eine einzige Hypostase, und Beides ist ihm ganz gleichbedeutend; er nennt sie in ihrem reinen Ansichseyn die Monas. Als solche, d. h. als die bloße Substanz, „der schweigende Gott“ — wie sich Sabellius ausdrückt —, ist sie aber unwirksam und unthätig; zur Thätigkeit gelangt sie erst in ihrer Offenbarung und Entfaltung, die bald ein sich Erweitern, Ausdehnen, Umgestalten (*πλατύνεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, ἀναπλασμός*), bald ein sich Aussprechen und Reden genannt wird (*Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.* Athan. c. Arian. or. IV. c. 11.). Es ist daher zum Theil aus der letzteren Bezeichnung mit eben so viel Scharfsinn als Wahrscheinlichkeit vermuthet worden, daß nach Sabellius die Monas sich in erster Reihe zum Logos als dem redenden und dadurch wirksamen, schaffenden und sich offenbarenden Gotte, mithin zu einer Dyas erweitert habe. In der That ist von einem Logos mehrmals die Rede und zwar wieder beim Sohne genau unterschieden, er erscheint als vom Anfang an, lange vor der Menschwerdung thätig „als Princip der Welt“ und Menschenschöpfung; durch welches erst die dreifache Offenbarung Gottes vermittelt worden wäre (vgl. Baur S. 263 u. 267). Indessen tritt diese Dyas im Systeme hinter der Trias zurück, vermuthlich aus Akkomodation zu der sonst geltenden Lehre und zum gemeingläubigen Bewußtseyn, dessen Interesse doch immer mehr auf das Thatsächliche der Offenbarung und Erlösung als auf ihre spekulative Begründung gerichtet ist. Die Monas entfaltet sich daher hauptsächlich zur Trias, d. h. in drei göttlichen Personen, aber keineswegs im Sinne der Kirchenlehre, sondern die einzige Hypostase, der stets gleiche Gott wechselt nur die Form und Gestalt, das Antlitz oder Prosopon, er setzt sich zur Welt als Vater, Sohn und Geist in ein dreifach anderes Verhältniß. (*Τὸν αὐτὸν θεὸν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς ἑκάστοτε παραπίπτουσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Basil. M. Ep. 210. 5.) Es sind dieß nicht nur drei verschiedene Benennungen (*ἐν μιῇ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι*, Epiphan. a. a. O.), sondern allerdings drei verschiedene, auf einander folgende Offenbarungsweisen derselben stets gleichen und ungetheilten Substanz. Zur Erklärung vergleicht Sabellius den Vater mit der sichtbaren runden Gestalt der Sonne, den Sohn mit ihrer erleuchtenden und den Geist mit ihrer erwärmenden Wirkung, während die Sonne selbst der Gottheit an sich entsprechen würde. Eine andere Vergleichung, die er ebenfalls gebraucht, ist die der verschiedenen Gaben und Wirkungsarten des an sich einen und selbigen heil. Geistes (Athanas. a. a. O. c. 25.). — Was nun die einzelnen Offenbarungsweisen betrifft, so ist die erste der Vater; man hat ihn zwar schon seit Athanasius gewöhnlich mit der Monas verwechselt, allein Schleiermacher hat das Irrige dieser Auffassung entschieden dargethan. Als besondere Wirksamkeit sind dem Vater die Gesetzgebung, d. h. wohl überhaupt die gesammte vorchristliche Oekonomie zugeschrieben. Auf ihn folgte die zweite Gottesoffenbarung und Weltperiode, diejenige des Sohnes, welche mit der Menschwerdung anfing, und nachdem Gott in dieser Gestalt die objektive Erlösung vollbracht, offenbart er sich als drittes Prosopon, als den Geist der Heiligung, der in den einzelnen Gläubigen sein Werk hat. — Es liegt ganz im Sinne und in der Consequenz des Systems, und es fehlt auch nicht an gewissen Andeutungen, daß Sabellius sich die Personen der Trias wie als auf einander folgende, so auch als

vorübergehende Momente des göttlichen Lebensprocesses und zugleich der Weltentwickelung gedacht habe. Kaum nämlich läßt sich annehmen, daß die substantiell eine und ungeschiedene Gottheit in zwei oder drei Erscheinungsformen zugleich sich dargestellt haben sollte; man begreift ferner eben so wenig, was denn dem Vater nach der Offenbarung des Sohnes noch für ein Geschäft zuzuweisen wäre, und endlich wird von diesem ausdrücklich gesagt, er sey zu einer bestimmten Zeit gesendet und, nachdem er das Werk der evangelischen Oekonomie ausgerichtet, wieder in den Himmel aufgenommen worden, „wie der von der Sonne gesendete und wieder in sie zurückkehrende Lichtstrahl.“ (*Πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον κτλ. — ἀναληφθέντα δὲ αὖτις εἰς τὸν οὐρανὸν. ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τον ἥλιον ἀναθραμοῦσαν.* Epiphan. a. a. O.) — Gilt aber dies vom Sohne, hat sein Prosopon wie dasjenige des Vaters aufgehört, so muß es wohl auch von dem des Geistes gelten, und es wird demnach, wenn der Weltlauf vollendet und der Heilszweck, um dessen willen Alles geschah, erfüllt seyn wird, die Trias sammt dem Logos, wie es von diesem bestimmt heißt, in die unbewegte Stille und Einsamkeit der Monas zurückkehren. (*Δι ἡμᾶς γεγέννηται [ὁ λόγος] καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν.* Athanas. a. a. O. c. 22.) — Dadurch nun tritt der pantheistische Grundzug der Sabellianischen Anschauung vollends zu Tage; Gott erscheint darin als die allgemeine Substanz, die sich zur Welt erweitert, in und mit ihr den Proceß des Lebens durchmacht, in die Subjektivität endlicher Geister eingeht und durch sie wieder zu sich selbst zurückkehrt. Man weiß zwar nicht, wie weit ihm dies Alles klar geworden und wie er namentlich über den wichtigen Punkt der persönlichen Fortdauer endlicher Geister gedacht habe; allein die Anlage zu einem pantheistischen Systeme war durchaus vorhanden. Mag man auch der Sabellianischen Lehre gewisse Vorzüge einräumen, — und diese hat besonders Schleiermacher sehr angelegentlich hervorgehoben —, mag man auch als solche u. A. die große begriffliche Klarheit, die scharf bestimmte Stellung des Vaters als Person der Trias und seine Unterscheidung von der Monas, so wie die sorgfältigere Rücksichtnahme auf den heil. Geist und die Bedeutung der endlichen Geister anerkennen; — dennoch konnte das christlich-gläubige Gefühl auch in ihr keineswegs seinen befriedigenden Ausdruck finden. Ihm widerstrebte von vorne herein gerade der pantheistische Karakter des Ganzen, der auch schon den Kirchenvätern auffiel und von ihnen als Stoizismus bezeichnet wurde; mußte es ihnen doch vorkommen, als ob hier Alles, Gott, Welt, Erlösung, Persönlichkeit, Fortdauer, kaum gesetzt, wieder wankend würde und in bloßen Schein, in ein unheimliches Spiel sich auflöste. (Man vergleiche die Aeußerungen Gregor's v. Naz. bei Baur S. 272.) Aber auch die Auffassung der Person Christi ist eine ganz ungenügende und unhaltbare; auf den ersten Blick scheint es zwar, als ob für seine Gottheit auf das Beste — nur zu gut, möchte man sagen — gesorgt wäre, da kein Geringerer als der eine Gott, der auch der Vater ist, in ihm Mensch wurde, — daher auch die Bezeichnung *υἱοπάτωρ*, mag sie nun von Sabellius selbst oder von seinen Gegnern herrühren; und jedenfalls konnte dieser seinem Sohne das von ihm wohl zuerst gebrauchte *ὁμοούσιος* in einem ganz anderen, viel zutreffenderen Sinne als die nachherige nicänische Partei dem ihrigen beilegen; desto mehr aber zerfloß ihm die Persönlichkeit und Gottheit des Sohnes als wechselndes Prosopon gleichsam unter den Händen; und eben so wenig gewinnt die Menschheit Christi für ihn Halt und feste Gestalt; sie ist so zu sagen nur eine Form, ein Gefäß, das ihm über der Unermeßlichkeit seines Inhaltes verschwindet und der Rede nicht werth scheint, ein bloßes Accidens der Gottheit, von der sie, nachdem sie ihre Zeit ausgedient, als eine an sich werth- und wesenlose Hülle wieder fallen gelassen wird. — Vergl. dazu überhaupt den Art. „Antitrinitarier“. Trechsel.

Sabier, s. Zabier.

Sabina, eine der gefeierten Märtyrinnen und Heiligen der römisch-katholischen Kirche, gehört dem zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung an und wird in den

ascetischen Märtyrergeschichten und Heiligenlegenden stets in Verbindung mit der heiligen Serapia erwähnt. Indessen sind die vorhandenen Erzählungen von ihrem Leben und Leiden so sehr ausgeschmückt, daß sich in ihnen kaum noch Dichtung und Wahrheit mit Sicherheit von einander scheiden läßt. Nur so viel darf als gewiß angenommen werden, daß sie eine entweder in Rom oder in einer Stadt Umbriens lebende, durch Wohlstand und edle Geburt geachtete Wittwe war, zu der unter Umständen, die nicht weiter bekannt sind, die Serapia, eine zu Antiochien im Christenthume erzogene Jungfrau, wahrscheinlich als Sklavin, kam. Durch die fromme Dienerin mit den Lehren des Christenthums bekannt gemacht, wurde sie zur Annahme desselben bewogen. Jedoch erregte ihr frommer Eifer für die neue Religion bald die Aufmerksamkeit der heidnischen Obrigkeit; Serapia wurde vor das Gericht gezogen, und als sie sich, von dem Richter aufgefordert, den Göttern zu opfern, dies zu thun weigerte und zugleich freimüthig bekannte, daß sie eine Christin sey und ihre Religion ihr nicht gestatte, den Gottheiten der Heiden Opfer darzubringen, so gebot ihr der Richter, sie solle ihrem Christus, den sie als Gott verehre, opfern. Darauf erwiederte sie ihm: „Ich bringe mich selbst keusch und unbefleckt ihm dar; denn es steht geschrieben: Ihr seyd ein Tempel des lebendigen Gottes.“ Da alle Versuche, sie zum Abfalle vom Christenthum zu zwingen, mißlangen, wurde sie zum Tode verurtheilt und nach mancherlei Qualen enthauptet. Ihren Leichnam ließ Sabina in die Grabstätte bringen, welche sie für sich selbst bestimmt hatte. Aber auch sie sollte bald ihre Ruhestätte neben der geliebten Lehrerin und Freundin finden, da sie, im treuen Bekenntnisse der erkannten Religionswahrheiten beharrend, durch den Richterspruch der römischen Obrigkeit verurtheilt wurde und gleich der Serapia freudig den Märtyrertod erlitt. Lange Zeit ruhten die Gebeine der muthigen Bekennerin in diesem Grabe, bis sie im Jahre 430 aus demselben hervorgesucht und zu Rom in der ihnen zu Ehren neu erbauten Kirche feierlich beigesetzt wurden. Ihre jährliche Gedächtnißfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 29. August.

Vergl. die Bollandisten in Act. SS. MM. Serapiae et Sabinae, ad 29. Augusti und den 2. Bd. von Tillemont's Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles. Paris 1693 sqq. 4. G. H. Klippel.

Sabinian, Pabst vom Jahre 604 bis 605, der Sohn eines gewissen Bono aus Volaterra oder Vieda, war der Nachfolger von Gregor dem Großen und vorher dessen Apocrisiarius bei dem Kaiser Mauritius in Constantinopel. Man läßt ihn am 13. September 604 zum Pabste gewählt seyn. Er soll, zur rechten Abwartung der Sing- und Betstunden (horae canonicae), zuerst verordnet haben, daß diese Stunden durch Glockenschläge den Gläubigen angezeigt würden, und starb 605, angeblich am 22. Febr. Sein Nachfolger war Bonifacius III. **Neudecker.**

Sabtecha, 1 Mos. 10, 7., s. Bd. V. S. 19.

Sacchoni, Rainerius, s. Rainerio Sacchoni.

Sachariah, s. Zacharias.

Sachsen, das Königreich. Die jetzigen Lande desselben gehörten in der frühesten Zeit zum Reiche der Thüringer. Zur Zeit des Bonifazius war Thüringen schon theilweise christlich, aber die kirchlichen Verhältnisse waren im Verfall, auch Bonifazius gelang es nicht, hier eine Ordnung herbeizuführen. Erst als durch die Kriegsnoth unter Karl dem Großen (vgl. diesen Artikel) das Volk der Sachsen zum Christenthum gezwungen wurde, breiteten sich die festen kirchlichen Ordnungen auch nach Osten hin mehr aus. Es grenzten hier an die Sachsen slavische Stämme, namentlich die Sorben und Wenden, mit denen die Sachsen fast im beständigen Kriege lebten; diesen suchten sie auf dieselbe gewaltsame Weise das Christenthum zu bringen, wie sie von den Franken dazu gezwungen waren. Erst unter dem sächsischen Otto I. wurden im Jahre 968 für diese Gegenden die Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz (1029 nach Naumburg verlegt) gegründet und dem Erzbisthum Magdeburg untergeordnet; aber noch hundert Jahre später sind ganze Striche im Erzgebirge und Voigtlande heidnisch. Im Jahre

1090 erhielt Heinrich von Eilenburg aus dem Hause Wettin, aus dem die jetzigen Könige von Sachsen stammen, die Markgrafschaft Meißen. Die Vögte der Kirchen wurden damals von den Domcapiteln gewählt, von den Kaisern bestätigt. Die Zahl der Klöster war bedeutend, größtentheils gehörten sie zum Cistercienser Orden; sie haben viel gethan, das Land urbar zu machen und sich die Verbreitung der christlichen Religion ernstlich angelegen seyn lassen. Die Magdeburger Stiftsschule war damals die eigentliche Bildungsanstalt für Sachsen; die erste Bibliothek dieses Landes wurde zu Merseburg 1007 errichtet. Im Jahre 1423 wurde der Markgraf von Meißen Kurfürst zu Sachsen. Peter von Dresden soll im Anfange des 15. Jahrhunderts zuerst die Lehre von dem Abendmahl unter beiden Gestalten wieder aufgestellt haben. Auch gegen das Fegfeuer soll Peter aufgetreten seyn mit Berufung auf die Schrift und auf die Kirchenväter. Gegen Ende des 15. Jahrh. war in Dresden Prediger Andreas Proles, Provinzial der Augustiner vor Staupitz, einer der Zeugen der Wahrheit vor der Reformation, der sie als nahe bevorstehend voraussagte. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß man die Verweltlichung der kathol. Kirche im Kurfürstenth. Sachsen so stark fühlte, wie nur an irgend einem anderen Orte; schon 1455 steckte man in Erfurt einen römischen Ablaßkrämer ins Hundehaus. Das sächsische Land hatte in den Hussitenkriegen viel leiden müssen, dennoch steigerte sich der Luxus in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts gar sehr. Die Hussiten mochten auch in Sachsen nicht wenig dazu beigetragen haben, einen empfänglichen Boden für die Reformation zu bereiten, das Volk zu gewöhnen, das Joch der römischen Kirche abzuwerfen, da diese sich überall verächtlich gemacht hatte, dabei war aber im Ganzen das Volk vor aller Schwärmerei bewahrt geblieben. In den Landen des jetzigen Königreichs Sachsen stieß die Reformation zunächst auf Widerstand von Seiten des Regenten, des Herzogs Georg; auch ging von hier der schwärmerische Geist der Wiedertäufer aus, der nur durch Luther's persönliche Kraft von der Reformation ferngehalten wurde; auf diese Zwickauer Propheten mag die Schwärmerei der Hussiten nicht ohne Einfluß geblieben seyn. So sehr sich übrigens auch Herzog Georg der Reformation widersetzen mochte, so mußte doch auch er bekennen, daß man nur allein durch Christum selig werden könne, daß man alle seine Werke und die Anrufung der Heiligen vergessen müsse. Unter seinem Bruder Heinrich (1539—1541) wurde im Herzogthum Sachsen die Reformation rasch eingeführt. Wie nothwendig dieß war, zeigt sich schon daraus, daß an 300 Predigerstellen unbesetzt waren, weil man keine Katholiken dazu finden konnte. Heinrich's Sohn, Moritz, der von jeher seinen eigenen Weg ging, erlangte als Verbündeter des Kaisers und als Gegner des schmalkaldischen Bundes die Kurwürde. Als Kurfürst zwang er den Kaiser, freilich nicht ohne die traurige Verbindung mit den Franzosen, die Freiheit der protestantischen Kirche anzuerkennen. Durch die Reformation kam die kirchliche Gewalt in die Hände der Fürsten; als Mittelbehörde errichtete der Kurfürst die Consistorien zu Wittenberg (1539), Leipzig (1543) und Meißen (1545). Die drei Bisthümer blieben noch bestehen, doch suchten die Fürsten die Administration derselben an sich zu ziehen. Die Güter der Klöster, die, mit Ausnahme Thüringens, der beiden Lausitzen und der späteren ernestinischen Länder, damals aus 50 Mönchs- und 30 Nonnenklöstern bestanden, wurden größtentheils zum Besten der Schulen verwandt. Das christliche Leben in Sachsen zeigte bald wieder viele Schattenseiten, anknüpfend an die früheren katholischen Zeiten; Unzucht, Geiz, Wucher, Freß- und Trunksucht waren die herrschenden Laster; die Reformation war zum Stillstand gebracht durch das Uebergewicht, welches die Theologen auf die reine Lehre legten, und zwar nach scholastischer Weise auf einzelne Lehrsätze. Zur Zeit der Regierung des Kurfürsten August (1553—1586) suchte die lutherische Kirche, wie die katholische Kirche durch das Tridentiner Concil, den gegenwärtigen Bestand gegen jede Neuerung zu sichern und festzustellen, daher die vielen Convente und Versammlungen der Theologen und Fürsten. Als es sich bei diesen einseitigen, beschränkten Bestrebungen endlich herausstellte, daß in des Kurfürsten eigenen Landen durch seine Theologen selbst

ein anderer Geist in dem Krypto-Calvinismus (s. d. A.), ohne sein Wissen, Jahre hindurch ihn täuschend, sich Bahn zu brechen suche, da brach sein ganzer Zorn aus, mit Gewalt wurden diese Versuche unterdrückt. Durch die unter vielen Mühsalen endlich zu Stande gebrachte Concordienformel wurde die lutherische Dogmatik sicher gestellt. In demselben Jahre (1580) erschien auch die sächsische Kirchenordnung, auch wurde das von Meißen nach Dresden verlegte Consistorium zum Oberconsistorium erhoben. Unter dem folgenden Kurfürsten, Christian I. (1586—1591) erneuerte sich, geschützt und geleitet von dem Kanzler Crell, noch einmal der Versuch, Sachsen dem Calvinismus zu nähern. Nach dem Tode des Kurfürsten mußte Crell diese gefährliche Stellung mit seinem Leben bezahlen, und bei einer im J. 1592 veranstalteten Kirchenvisitation wurden diejenigen Geistlichen, welche sich nicht für die reine lutherische Lehre erklärten, ihres Amtes entlassen. Seit Christian II. (1602) mußte jeder sächsische Geistliche das Concordienbuch eidlich beschwören. Unter seinem Bruder, Johann Georg I. (1611—1656) brach der lange vorher drohende 30jährige Krieg aus. Sachsen war aus seiner Stellung als Leiter der evangelischen Staaten herausgetreten, es hatte sich vielmehr immer eng an Oesterreich angeschlossen und wollte mit der Union, weil hier der reformirte Friedrich von der Pfalz an der Spitze stand, nichts zu thun haben. Der erste Oberhofprediger in Dresden, Hoe v. Hoenegg, ein Todfeind der Calvinisten (s. d. A.), bestärkte den Kurfürsten in seinem Entschluß, sich in keine Verbindung mit den Calvinisten einzulassen. Erst 1631 entschloß sich auch Sachsen, dem Kaiser bewaffnet entgegenzutreten, aber auf demselben Convent, auf dem hierüber verhandelt wurde, zeigte sich, wie wenig die lutherischen und reformirten Theologen geneigt waren, sich einander brüderlich zu tragen (vgl. das Leipziger Colloquium). Ohne Gustav Adolph würde die katholische Partei wohl nur schwachen Widerstand gefunden haben. Schon 1635 verließ Sachsen durch den Prager Frieden seine Retter, die Schweden, ja erklärte ihnen den Krieg. Als endlich der westphälische Frieden dem Kriege ein Ende machte, war das arme Sachsen entsetzlich verwüstet, Zörbig war 45mal ausgeplündert, in Dresden nur noch der 15te Hauswirth am Leben, zum Menschenfleisch als Nahrungsmittel hatte man zuletzt seine Zuflucht genommen. Nach dem Frieden aber nahm Johann Georg auf vieles Bitten das Direktorium der Evangelischen wieder. Wenn durch die Noth des Krieges die Gemeinden auch empfänglicher gemacht waren für wahre Herzensfrömmigkeit, so waren doch die sächsischen Theologen nur darauf bedacht, jede Abweichung von der reinen Lehre zu bekämpfen; konnte doch kaum der fromme Schuster Jakob Böhme 1624 ruhig in Görlitz sterben. Dem Versuche des Helmstädter Calixtus, durch Aufgeben von trennenden Lehrsätzen Friedfertigkeit und Einigkeit unter den verschiedenen Kirchen anzubahnen, widersetzten sich die Wittenberger Theologen, namentlich Abraham Calov, aufs Heftigste. Wenn dieß sich auch noch mochte vertheidigen lassen, so war es dagegen recht traurig, daß auch die aufrichtige Frömmigkeit der ersten Pietisten, eines Franke, Anton, Schade, auf unüberwindliche Hindernisse stieß. Zwar wurde der Frankfurter Senior Philipp Jakob Spener selbst 1686 als Oberhofprediger nach Dresden berufen, aber schon 1691 fühlte er sich bewogen, Sachsen wieder zu verlassen. Noch lange nach seinem Tode (1705) dauerte der Kampf der Leipziger und Wittenberger gegen die Pietisten fort. Bei dieser beständigen Polemik arteten die letzteren immer mehr aus, ja sie schlugen zum Theil in Gottlosigkeit und Frechheit um; wir erinnern an den berüchtigten Edelmann, der seine Unschuldigen Wahrheiten anfangs in Sachsen schrieb. Dennoch erhielt gerade die kleine Partei, die, vom Pietismus ausgehend, ein Ganzes für sich innerhalb der Kirche bilden wollte, ihren Hauptsitz in Sachsen; im Jahre 1722 gründete der Graf von Zinzendorf die Brüdergemeinde zu Herrnhut. In dieser Zeit der pietistischen Bewegung mußte Sachsen es erleben, daß der Kurfürst aus Begierde nach der polnischen Krone 1697 zur katholischen Kirche übertrat, nachdem er die Rechte seiner lutherischen Unterthanen vorher sicher gestellt hatte. Im Ganzen sind auch diese Versprechungen gehalten worden; es bildete sich zwar nach und nach eine kleine katholische Partei in Sachsen, auch

wurde 1724 ein Archidiakonus Hahn von einem Jesuiten ermordet, aber die lutherischen Sachsen waren zu sehr auf ihrer Huth, als daß der Katholicismus hier große Fortschritte hätte machen können. Im 18. Jahrhundert hatte Sachsen theils durch die Verbindung mit Polen, theils durch die Verwaltung des Grafen Brühl, theils durch den siebenjährigen Krieg unendlich viel zu leiden. Im Jahre 1770 gab es in Kursachsen 77 Superintendenturen und 2833 Kirchen; das Consistorium zu Dresden hatte unter seiner Aufsicht 12 Superintendenturen mit 588 Pfarreien, das Leipziger Consistorium 12 Superintendenturen mit 1029 Pfarreien, das Wittenberger 18 Superintendenturen mit 387 Pfarreien; Wurzen 21 Pfarreien, Eisleben 8 Dekanate mit 38 Pfarreien; Glauchau 5 Inspektionen mit 32 Pfarreien; das Consistorium zu Roßla 15 Pfarreien. Alle diese standen unter dem Oberconsistorium zu Dresden. Die Consistorien zu Merseburg mit 120 Pfarreien und zu Naumburg-Zeitz mit 77 Pfarreien standen unmittelbar unter dem geheimen Consilium.

Seit dieser Zeit erkaltete in Sachsen allmählich das lebendige Christenthum; es erhielt sich zwar noch ziemlich lange, namentlich durch den Oberhofprediger Reinhard († 1812), ein fast lebloser Supranaturalismus, der doch aber immer mehr in den ganz gewöhnlichen Rationalismus überging. Als Reinhard im. J. 1800 in einer Predigt die Rechtfertigungslehre aus dem Glauben als Fundamentalartikel festgehalten wissen wollte, rief dies die heftigsten Angriffe hervor (vgl. d. Art. „Reinhard"). Im J. 1806 wurde durch den Frieden zu Posen der Katholicismus im ganzen Königreich erlaubt, die Katholiken wurden den Lutheranern bürgerlich gleichgestellt; 1811 erhielten diese Rechte auch die Reformirten. Als 1812 eine neue, noch jetzt geltende Kirchenagende eingeführt wurde, die den abgestorbenen Supranaturalismus mit dem Rationalismus zu verbinden suchte, indem einzelne schwache Formulare für jenen, daneben ganz moderne für diesen aufgestellt wurden, ging diese Neuerung ohne die geringste Bewegung vorüber. Der Freiheitskrieg konnte für Sachsen nicht dieselben Folgen haben, die er für das übrige Deutschland hatte; auch das Jubelfest der Reformation hatte keinen bedeutenden Einfluß, nur erhob sich eine neue Opposition gegen die katholische Kirche, die aber nur von der Negation ausging. Der erste Angriff auf den Rationalismus war Hahn's Disputation zu Leipzig 1827, unterstützt wurde dieser Angriff durch Rudelbach's Thätigkeit, besonders seit 1830. Ein großes Aergerniß gab die Stephan'sche Auswanderung 1838, doch wurden die Gläubigen dadurch vom subjektiven Standpunkt auf den objektiven getrieben. Der neu gegründete Gustav-Adolph-Verein zur Unterstützung protestantischer Gemeinden gerieth zunächst in die Hände der Rationalisten. Im J. 1844 entstand der Leipziger Bekenntnißstreit über den Gebrauch des apostolischen Symbolums bei der Confirmation, nur 250 Prediger hatten dasselbe bisher gebraucht. Es wurde vorläufig Freiheit zugestanden, doch sollten die gebrauchten Formulare dem Symbolum entsprechen. Um diese Zeit begann der Anfang der deutsch-katholischen Bewegung. Die politischen Demokraten benutzten dieselbe, um Unruhen zu erregen. Aus den Gemeinden erschienen eine Menge von Petitionen um Abänderung der Kirchenverfassung, um Einführung der Presbyterial- und Synodalverfassung, wie denn auch nirgends die Pfarrer und Gemeinden zu einer solchen Unmündigkeit herabgedrückt worden sind, wie in Sachsen. Große Freude bei den Gläubigen erregte die Bekanntmachung (17. Juli 1845) der in evangelicis beauftragten Staatsminister zur Aufrechthaltung der Augsburgischen Confession. Der gemeine Rationalismus war um diese Zeit schon in Verruf gekommen, die neuen philosophischen Schulen hatten in Sachsen wenig Anklang gefunden, der in Sachsen herrschende gemäßigte Rationalismus blieb um so selbstgerechter und verstockter; doch fing man auch hier an, das Bedürfniß eines festeren Standpunktes in der Wissenschaft zu fühlen und in den Gemeinden sich nach der gesunden Speise des göttlichen Wortes zu sehnen. In den höheren Ständen war der Unglaube wissenschaftlich ziemlich überwunden, in den mittleren Ständen hat er sich gehalten und dringt mit Macht in die unteren Stände ein. In den größeren Städten zeigt sich der innere Verfall in furchtbar

zunehmender Unkirchlichkeit, auf dem Lande wird die Kirchlichkeit aus Gewohnheit festgehalten. Der äußere Rechtsbestand der Kirche ist in Sachsen nie aufgehoben, wiewohl von einzelnen Behörden vielfach verletzt und ignorirt. Seit die Könige katholisch wurden, ist das Summepiskopat von den Staatsministern in evangelicis ausgeübt worden. Die bei dem Regierungsantritt jedes Königs wiederholte Versicherung des Fortbestandes der Rechte der evangelischen Kirche ist seit dem 4. Sept. 1831 aufgehoben, weil sie nicht mehr nöthig war. Nach der Verfassungsurkunde steht den Ständen keine Theilnahme an der Kirchengewalt zu, die kirchliche Gesetzgebung haben sie in den Kreis ihrer Wirksamkeit gezogen und sich dieselbe auch nicht wieder aus den Händen entwinden lassen. Die Kirchenverfassung ist in Sachsen von jeher strenge Consistorialverfassung gewesen, die Synoden wurden 1580 aufgehoben. Seit 1835 ist das Oberconsistorium zugleich mit den Unterconsistorien aufgehoben; die Geschäfte des ersteren sind dem Ministerium des Cultus übertragen, die der letzteren sind an die Kreisdirektionen übergegangen. Alle Angelegenheiten, welche das evangelische Kirchen- und Schulwesen betreffen, werden durch eine besondere Abtheilung der Kreisdirektion verwaltet. Diese Abtheilung besteht aus dem Kreisdirektor, einem weltlichen und wenigstens einem geistlichen Rath. Ist der Kreisdirektor nicht evangelisch, so tritt statt seiner ein evangelischer Rath ein. Die Räthe der Kreisdirektion werden von den Staatsministern in evangelicis ernannt. Minder wichtige Angelegenheiten kann der Kreisdirektor für sich allein zur Erledigung bringen, jedoch auf seine Verantwortung. Besonders wichtige Sachen müssen der Kreisdirektion in pleno vorgelegt werden. Vor das Forum der Kreisdirektion gehören die äußeren Angelegenheiten der evangelischen Kirche, die Aufsicht über den Gottesdienst, ferner die Erhaltung der Kirchenverfassung und Kirchendisciplin. Eine Mittelbehörde zwischen den Staatsministern in evangelicis und den Kreisdirektionen bildet das Landesconsistorium in Dresden. Dies besteht aus einem weltlichen Direktor, 4 ordentlichen geistlichen Räthen und 2 außerordentlichen Beisitzern, nämlich einem theologischen Professor aus Leipzig und einem Pfarrer. Das Consistorium hat die Aufsicht über die Candidaten, hat die Prüfungen mit ihnen vorzunehmen, das Colloquium mit den Superintendenten zu halten; es hat sein Gutachten abzugeben bei allgemeinen dogmatischen und liturgischen Angelegenheiten, bei wesentlichen Aenderungen der Kirchenverfassung und bei Amtsentsetzungen der Geistlichen.

Die kirchlichen Behörden und die Geistlichen werden noch in der strengsten Form auf die symbolischen Bücher verpflichtet. Im J. 1845 trugen 54 Geistliche bei dem Landtage auf Abänderung des Amtseides an, erlangten dies aber nicht; nur die Staatsminister haben seit 1848 eine etwas weitere Formel gewählt. Bisher haben jedoch die oberen Kirchenbehörden wenig darauf gesehen, daß jenem Eide Folge geleistet werde. Seit 1830 sind den Kirchendienern ihre Immunitäten genommen worden, sie müssen zu allen Staats- und Communalabgaben beitragen, auch zu den Parochiallasten, die Pfarrer z. B. zu den Kirchenbauten. Das bisher steuerfreie Grundeigenthum der Kirchendiener ist der Steuer unterworfen, der geistliche Zehnte rc. ist abgelöst.

In Bezug auf die Eheverhältnisse haben die laxen Grundsätze der Zeit auch in Sachsen immer mehr Raum gewonnen, die Eheversprechungen haben keine Gültigkeit mehr, die Ehescheidungen sind erleichtert und dem kirchlichen Forum entzogen bis auf den Sühneversuch des Pfarrers. Von den Festtagen sind seit 1831 abgeschafft die dritten Feiertage, 2 Marientage, das Michaelisfest und der Johannistag, die Bußtage sind von 3 auf 2 herabgesetzt. Selbstständige Festtage sind geblieben das Epiphanienfest, Mariä Verkündigung und das Reformationsfest. Die Gesetze über die Sonntagsfeier existiren zwar noch, werden aber nicht gehalten; auch die Advent- und Fastenzeit wird in Bezug auf die übrigen Vergnügungen den übrigen Zeiten ganz gleichgestellt. Für die Hebung des Ansehens der Kirche in Sachsen hat in neuester Zeit viel gethan der Oberhofprediger Harleß, obgleich er diese Stelle nur kurze Zeit bekleidete. Seit 1854 wurde das Institut der Katechismusexamina mit jungen Leuten bis zum 18. Jahre

wieder eingeführt, doch ohne Zwang. In demselben Jahre erschien eine Verordnung des Ministeriums, durch welche alle bisher gebrauchten Leitfaden beim religiösen Unterricht verboten wurden, es sollte nur der kleine lutherische Katechismus mit Sprüchen gebraucht werden dürfen, außerdem wurde der Dresdener Kreuzkatechismus erlaubt. Auch in Bezug auf die Predigtbücher, die in Nothfällen von den Schullehrern in den Kirchen vorgelesen wurden, wurde befohlen, daß nur solche Bücher gewählt werden dürften, die mit der Kirche übereinstimmten. In demselben Jahr ward den gelehrten Schulen befohlen, die Gymnasiasten sollten besser als bisher mit der Bibel und den symbolischen Büchern bekannt gemacht werden. Im J. 1855 erschien eine Aufforderung des Ministeriums an die Prediger, lauter und rein zu predigen, treue Seelsorge zu üben und besonders dem Jugendunterricht und den Gefangenen ihre Zeit zu widmen. Im J. 1856 wurden die Kirchenvisitationen wieder erneuert. In der Kirchenordnung von 1580 bildeten diese den Mittelpunkt, in einem Codex des Kirchen- und Schulrechts vom J. 1840 sind sie als der Zeit nicht mehr angemessen ganz weggelassen. Die Visitationen waren eigentlich niemals vollständig zu Stande gekommen, weil die Forderungen zu hoch gespannt waren. Das Bedürfniß nach fester Ordnung, das die Gegenwart durchdringt, hat sie wieder hervorgerufen. Nach der neuen Ordnung sollen alle Pfarreien in 3 Jahren von ihren Ephoren visitirt werden, um die amtliche Wirksamkeit der Geistlichen, den religiösen und sittlichen Zustand der Gemeinden und ihre Gebrechen kennen zu lernen. Doch hat die Visitation nicht, wie die alte von 1580, zunächst den Karakter der Erforschung, sondern sie will vielmehr das Bestehende erhalten und stärken. Die Visitation hat in allen Pfarreien stattgefunden, sie ist von den Gemeinden mit Freuden aufgenommen worden, die Kirche ist in ihrem Zusammenhange den einzelnen Gemeinden wieder näher getreten; die Pfarrer haben erkannt, welchen Rückhalt sie an der Visitation haben, und manche Ephoren haben erklärt, daß sie ihre Pfarrer jetzt erst recht kennen gelernt hätten. Es kommt jetzt nur darauf an, daß die Gemeinden sich der Kirche wieder zuwenden, so wird sich auch in Sachsen bald ein neues, frisches Christenthum zeigen.

Nach der Zählung vom 3. Dezember 1849 waren die 1,864,431 Einwohner ihrem Glaubensbekenntniß nach auf folgende Weise über das Königreich Sachsen verbreitet:

	Lutheraner.		Reformirte.		Röm. Katholiken.		Deutsch-Kath.		Griechen.		Juden.	
	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.	männl.	weibl.
Kreis Dresden	229,870	242,666	337	354	3,527	3,230	204	132	23	19	331	349
„ Leipzig	206,690	217,429	765	790	1,287	768	276	159	29	12	239	88
„ Zwickau	337,770	352,725	167	96	1,590	965	527	411	4	—	12	1
„ Bautzen	128,889	139,202	45	28	10,637	11,721	41	22	2	—	2	—
	903,219	952,022	1,314	1,268	17,041	16,684	1,048	724	58	31	584	438
	1,855,241		2,582		33,725		1,772		89		1,022	

Die kirchliche Eintheilung ist folgende:

Im Kreise Dresden sind:

Ephorie Dresden	27	Parochien,	36	Kirchen.
„ Dippoldiswalda	19	„	22	„
„ Frauenstein	22	„	28	„
„ Freiberg	33	„	42	„
„ Großenhain	39	„	58	„
„ Meißen	35	„	40	„
„ Pirna	37	„	48	„
„ Radeberg	26	„	34	„
8 Ephorien:	238	Parochien,	308	Kirchen.
Außerdem die Inspektion und Parochie St. Afra	1	„	5	„
die Schloßkapelle zu Weesenstein	—	„	1	„
	239	Parochien,	314	Kirchen.

Im Kreise Leipzig sind:

Ephorie Leipzig	34 Parochien,	71 Kirchen.
„ Borna	35 „	49 „
„ Grimma	29 „	51 „
„ Leißnig	22 „	30 „
„ Nossen	14 „	15 „
„ Oschatz	27 „	40 „
„ Pegau	26 „	37 „
„ Penig	21 „	27 „
„ Rochlitz	22 „	29 „
„ Waldheim	16 „	20 „
„ Wurzen	21 „	33 „
11 Ephorien:	267 Parochien,	402 Kirchen.

Außerdem die Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig.

Im Kreise Zwickau sind:

Ephorie Zwickau	29 Parochien,	35 Kirchen.
„ Annaberg	32 „	37 „
„ Auerbach	12 „	14 „
„ Chemnitz	24 „	37 „
„ Frankenberg	10 „	11 „
„ Marienberg	19 „	23 „
„ Markneukirchen	10 „	11 „
„ Oelsnitz	17 „	20 „
„ Plauen	26 „	37 „
„ Schneeberg	19 „	22 „
„ Stollberg	16 „	24 „
„ Werdau	18 „	29 „
„ Glauchau	11 „	16 „
„ Lößnitz	5 „	7 „
„ Waldenburg	19 „	27 „
15 Ephorien:	267 Parochien,	350 Kirchen.

Außerdem die Pfarre und Schloßkirche zu Netschkau.

Im Kreise Budissin ist nur die eine Ephorie Bischofswerda mit 18 Parochien und 24 Kirchen. Außerdem wird nach der älteren Einrichtung gerechnet der Bezirk der Vierstädte mit 7 Parochien und 20 Kirchen, endlich der Landkreis mit 91 Parochien und 93 Kirchen. In der Lausitz ist also 1 Ephorie, 116 Parochien, 137 Kirchen. In ganz Sachsen besteht die lutherische Kirche aus 35 Ephorien, 889 Parochien und 1205 Kirchen. Von den Ephorien stehen 3, Glauchau, Waldenburg und Lößnitz, mit den in den Schönburg'schen Landen befindlichen 35 Pfarreien und 6 Filialen unter dem Schönburg'schen Gesammtconsistorium zu Glauchau. Dies Consistorium besteht aus einem weltlichen Direktor, 2 Superintendenten, dem zu Glauchau und dem zu Waldenburg, und aus 2 juristischen Beisitzern.

Sachsen ist auch der Geburtsort und Hauptsitz der Brüdergemeinde. Gegenwärtig haben die Herrnhuter in Sachsen noch 2 Gemeindeörter: Herrnhut mit 1000 Einwohnern und Berthelsdorf, der Sitz der Aeltesten-Conferenz mit 1800 Einwohnern. In ihren kirchlichen Angelegenheiten sind die Herrnhuter unabhängig von den protestantischen kirchlichen Behörden.

Die Reformirten haben eine Kirche in Dresden und eine in Leipzig; an beiden Orten stehen sie unter einem Consistorium, das an beiden Orten aus dem Prediger, in Dresden außerdem aus 8 Gemeindevorstehern, in Leipzig aus 6 besteht, die auf 3 Jahre gewählt werden.

Die römischen Katholiken haben im Kreise

Dresden	 4	Parochien	und 7	Kirchen,
Leipzig	 2	„	„ 2	„
Zwickau	 3	„	„ 3	„
Budissin	 11	„	„ 13	„
	Summa 20	Parochien	und 25	Kirchen.

Dazu kommen noch 2 Kirchen der 2 Nonnenklöster des Cisterzienserordens, Marienthal und Marienstern. Die römischen Katholiken stehen unter der Leitung des apostolischen Vikariats zu Dresden für die Erblande und des Collegiatstifts zu Bautzen für die Lausitz. Der Domdechant desselben steht unter der Aufsicht des Erzbischofs von Prag. Der apostolische Vikar ist zugleich Präses des Vikariatsgerichts, das außer ihm aus dem Superior, einem Hofprediger, einem weltlichen Rath und 2 Oberappellationsräthen besteht. Das Consistorium bildet der Vikar als Präses, 2 geistliche Assessoren, 1 weltlicher Assessor und 1 Sekretär. Das Domstift St. Petri zu Bautzen als Consistorialbehörde besteht aus dem Domdechanten, 3 Canonici dignitarii, dem Syndikus des Domstiftes als außerordentlichem Beisitzer, einem Sekretär und einem Aktuar. Bei den 25 katholischen Pfarren sind 57 Geistliche angestellt, außerdem sorgen 8 Geistliche für die beiden Nonnenklöster und 2 Geistliche besorgen gräfliche Kapellen. Die katholische Kirche steht in Bezug auf den Staat unter dem Cultusministerium, unter dessen Mitgliedern jederzeit ein rechtskundiger katholischer Ministerialrath sich befindet. Alle Anordnungen des Vikars und anderer geistlicher Behörden, sowie die Breven und Bullen des Pabstes bedürfen des königlichen Placet. Die Mitglieder des Consistoriums werden auf den Vorschlag des Vikars durch Anzeige beim Cultusministerium vom König ernannt. Die Besetzung der Pfarrstellen geht vom Vikar aus, doch dürfen nur Sachsen oder wenigstens Deutsche angestellt werden, die sich einer Prüfung des Consistoriums unterwerfen müßen. Die Wahl und das Ergebniß dieser Prüfung ist dem Ministerium anzuzeigen; hat dieses ein Bedenken, so muß es sich an den König wenden. Neue kirchliche Einrichtungen dürfen nicht ohne Genehmigung des Königs vorgenommen werden. Die Kirchengewalt, d. h. die Leitung und Anordnung der innern Angelegenheiten der Kirche steht den katholischen geistlichen Behörden zu; doch ist das Ministerium befugt, auch hierüber nöthigenfalls Auskunft zu verlangen. Klöster dürfen nicht erbaut, Jesuiten oder andere geistliche Orden nicht aufgenommen werden; nur solche Geistliche sind anzustellen, welche nicht in einem Jesuitencollegium gebildet worden sind. Seit 1830 erhält die katholische Kirche vom Staat jährlich 7000 Thlr., der König fügt 10,000 Thlr. hinzu.

Die Deutsch-Katholiken bilden eine Parochie in Dresden, eine in Leipzig, zwei in Zwickau. Sie haben aber keine Kirchen, sondern benutzen die Kirchen der Protestanten.

Die Griechen haben eine Kapelle in Leipzig.

Vergl.: Albert Schiffner, Handbuch der Geographie, Statistik und Topographie des Königreichs Sachsen. Liefg. 1. 2. Leipz. 1839. 1840. — Ernst Engel, das Königreich Sachsen in statistisch-staatswirthschaftlicher Beziehung. Bd. 1. Dresden 1853. — Statistische Mittheilungen aus dem Königreich Sachsen, herausgegeben vom statistischen Büreau. Abth. 1: Stand der Bevölkerung, 1. Liefg. Dresden 1851. — Rheinwald's Repertorium, Bd. 19. S. 91. 172, Bd. 26. S. 170, Bd. 28. S. 161. — Evangelische Kirchenzeitung, Briefe aus Sachsen, Jahrgang 1847. S. 609. 617, Jahrg. 1850, Jahrg. 1851. S. 81. 97. 105. 197. 203. 211, Jahrg. 1854. S. 1044. 1046, Jahrg. 1855. S. 148. 1048, Jahrg. 1856. S. 1080, Jahrg. 1857. S. 1137. 1145. — C. W. Böttiger, Geschichte des Kurstaates und Königreiches Sachsen. Bd. 1. 2. Hamburg 1830. 1831.

Klose.

Sachsen-Altenburg
Sachsen-Koburg-Gotha
Sachsen-Meiningen-Hildburghausen
Sachsen-Weimar-Eisenach

} s. Thüringen.

Sack, Trauerkleid der Hebräer, s. Bd. VII. S. 732.

Sacramentalien (vgl. den Art. „Benedictionen" Bd. II. S. 47). Mit diesem Ausdrucke werden in Folge ihrer äußerlichen Aehnlichkeit mit den Sacramenten gewisse Weihungen und Segnungen bezeichnet, welche in der griechischen und römischen Kirche theils in Verbindung mit den Sacramenten, theils selbstständig zur Anwendung kommen. Sie haben, wie die Sacramente, eine bestimmte Materie, Form und einen Minister, entbehren aber der Verheißung übernatürlicher Gnadenwirkung. Mit den Weihungen ist stets, mit den Segnungen zuweilen, anschließend an einen alten orientalischen Gebrauch (2 Mos. 29, 7 ff. 30, 25 ff.), eine Salbung verbunden (s. d. Art.). Die Materie der letzteren ist Olivenöl, entweder in reinem Zustande (Katechumenen- und Krankenöl, weil es in dieser Form bei den Sacramenten der Taufe und der letzten Oelung verwendet wird), oder als Chrisma, untermischt mit Balsam, in der griechischen Kirche auch mit anderen Spezereien. Ueber die Salbungen verbreitet sich weitläuftig c. un. X. de sacra unctione I, 15 (Innocenz III., 1204). Die Bereitung sowohl des Katechumenen- und Krankenöls als des Chrisma erfolgt durch den Bischof, als den Träger des vollen Sacerdotium (c. 1 [Conc. Carth. II, 390]; c. 2 [Conc. Carth. III, 397] C. XXVI. qu. 6; c. 2 [Gelas. 494]; c. 3. Dist. XCV [Innoc. I., 416]) jährlich am grünen Donnerstage (c. 18. Dist. III. de consecr. [Pseudo-Fabian.]) in feierlicher Weise. Es wird darauf von den einzelnen Pfarrern in Empfang genommen (c. 4. Dist. XCV; c. 123. Dist. IV. de consecr. [Statutt. eccl. ant.]), die es sorgfältig bewahren sollen, aber wenn ihnen im Laufe des Jahres der Vorrath ausgeht, das Fehlende durch Nachgießen ungeweihten Oeles ergänzen dürfen (c. 3. X. de consecr. eccl. III, 40). Zahlreiche Verfügungen hinsichtlich des Chrisma enthält die fränkische Gesetzgebung. Sie suchte besonders den Mißbräuchen entgegenzuwirken, die der Aberglaube damit trieb (z. B. Cap. von 813. c. 17 [aus conc. Arel. VI. c. 18] bei Pertz, Mon. Germ. T. III. p. 190; damit vgl. c. 1. X. de cust. euchar. chrismatis et aliorum sacramentorum III, 44).

Die Weihungen dienen nach der Lehre der Kirche dazu, eine Person oder Sache mittels der Salbung dem Dienste Gottes und der Kirche zu bestimmen. Sie sind stets mit einer Segnung, d. h. einer feierlichen Anrufung Gottes um seine Gnade für die betreffende Person, beziehungsweise Verleihung heilsamen Gebrauchs für die Sache verknüpft. Eine Weihung mit Chrisma kommt vor beim Sacrament der Firmung (§. 7. c. 1. X. de sacr. unct.), mit Katechumenenöl bei der Taufe (§. 6. ibid.). Bei der Priesterweihe wird der Ordinand mit Katechumenenöl gesalbt. Eine Consecration mit Chrisma ist für die Bischöfe (§. 3. 4. ibid.), Kirchen, Altäre (stehende wie tragbare), Kelche (§. 8. ibid.) und Patenen vorgeschrieben. Eine bloße Segnung, verbunden mit einer Salbung, wird den Königen durch die Bischöfe ertheilt (§. 5. ibid.). Glocken werden mit Weihwasser abgewaschen und mit Krankenöl und Chrisma gesalbt. Das Taufwasser wird benedicirt. Mit Weihwasser geschieht die Benediction der Aebte und Aebtissinnen, Kleriker, Wallfahrer, der Verlobten bei der Eheschließung, der Ehefrauen nach der Entbindung. In dieser Weise werden auch die für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände, als Kirchen, Kirchhöfe, Meßgewänder, die Mappa, das Corporale, das Tabernakel, Monstranzen, Kreuze, Heiligenbilder, Kerzen, Rosenkränze gesegnet. Ja diese Benediction wird auch bei den wichtigsten Lebensbedürfnissen und Geräthschaften, z. B. für die Häuser am Ostersonnabende, für neugebaute Häuser, Schiffe, Lokomotiven, Fahnen, Waffen, Felder und Feldfrüchte, das Ehebett, Brod, Wein, Salz und andere Eßwaaren zur Anwendung gebracht.

Für die für den unmittelbaren Gebrauch bei dem Gottesdienste bestimmten Gegenstände hat die Consecration, beziehungsweise Benediction, neben der liturgischen auch eine rechtliche Seite. Sie werden nämlich durch diese sacramentähnliche Handlung nicht nur in feierlicher Weise für ihre innerliche Bestimmung bereitet, sondern zugleich auch äußerlich unverletzlich (daher res sacrae). Die Consecration gottesdienstlicher

Gegenstände ist eine bischöfliche Funktion. Dies gilt an sich auch von der Benediction, jedoch werden mit dieser gewöhnlich die Landdekane, beziehungsweise selbst die Pfarrer beauftragt. Auch Sachen, die der bischöflichen Consecration bedürfen, werden zuweilen, behufs vorläufigen Gebrauchs, durch den Dekan oder Pfarrer auf Grund bischöflichen Auftrags zunächst benedicirt.

Die geweihten Sachen verlieren durch gänzliche oder sie in ihren wesentlichen Theilen treffende Zerstörung den durch die Consecration erworbenen geheiligten Karakter, und es ist daher nach geschehener Wiederstellung derselben eine neue Consecration erforderlich (c. 24. Dist. I. de consecr.; c. 1. 3. 6. X. de consecr. ecclesiae vel altaris III, 40). Wenn dagegen an geweihter Stätte Blut vergossen oder Unzucht begangen ist, so ist die Kirche nur befleckt, nicht entweiht. Es bedarf daher in solchen Fällen, wenigstens nach dem Recht der Dekretalen, nur einer Reconciliation, keiner neuen Consecration des geweihten Gegenstandes (c. 4. 7. 9. 10. X. eod.). Diese Reconciliation geschieht mit Weihwasser, die bei Kirchen ausschließlich bischöfliche Funktion ist und daher nicht einfachen Priestern übertragen werden darf (c. 9. cit.). Die Pollution einer Kirche wirkt auch auf den anstoßenden Kirchhof, auf welchem in solchem Falle nicht vor geschehener Reconciliation der Kirche beerdigt werden darf. Die Befleckung des Kirchhofs hat auf die Kirche keinen Einfluß (c. un. de consecr. eccl. vel alt. in VI°. III, 21).

Die evangelische Kirche kennt in diesem Verstande keine Sacramentalien. Sie wendet auch für die unmittelbaren Werkzeuge des Gottesdienstes weder eine Consecration noch eine Benediction an, welche denselben die Eigenschaft der Heiligkeit mittheilte. Dagegen wird auch nach ihrem Recht diesen Gegenständen eine vorzügliche Achtung und ein besonderer Rechtsschutz gegen Verletzungen zu Theil. Auch ist bei Kirchen und Gottesäckern eine feierliche Dedikation üblich. Die Weihung geschieht hier durch das Weihgebet. Die Conferenz von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenregimente hat im J. 1856 über die Form der Einweihung von Kirchen Beschlüsse gefaßt, welche in dem allgem. K.-Bl. f. d. evangel. Deutschl. Bd. V. S. 568 ff. abgedruckt sind. Anlangend die Weihe einzelner Gegenstände (der Kanzel, vasa sacra, der Orgel, des Taufsteins) erklärte man es für genügend, daß der Ortsgeistliche vor dem ersten Gebrauche des betreffenden Gegenstandes einige bezügliche Worte an die Gemeinde richte und dann den göttlichen Segen für den Gebrauch der Sache erflehe.

Was die Benedictionen der für den alltäglichen Gebrauch bestimmten Gegenstände betrifft, so erklärten sich die älteren Kirchenordnungen wegen des abergläubigen Beiwerks theilweise ausdrücklich gegen dieselben (s. d. Art. „Benedictionen").

Literatur: Probst, kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung. Tübingen 1857. — Richter, Kirchenrecht. 5. Aufl. §. 286. 305. — Walter, Kirchenrecht. 12. Aufl. §. 274. R. W. Dove.

Sacramentarium, so viel als Liturgie, s. dies. Art. Bd. VIII. S. 433.

Sacramente. Mit diesem Worte bezeichnet die evangelische Kirche die beiden von Christo seiner Gemeinde gestifteten Handlungen, die Taufe und das Abendmahl, welche sie mit dem Worte Gottes unter dem allgemeinen Begriff der Gnadenmittel zusammenfaßt, die katholische Kirche dagegen stellt unter diese Bezeichnung außer jenen noch eine Reihe anderer Handlungen, durch deren Vollzug sie die Rechtfertigung vermittelt denkt. Das Wort „Sacrament" ist allerdings nur ein theologischer, kein biblischer Begriff, gleichwohl lag es sehr nahe, Taufe und Abendmahl unter einem gemeinsamen Begriff und folglich auch unter einer gemeinsamen Bezeichnung unmittelbar zu coordiniren, da es die beiden einzigen, ausschließlich dem neuen Testamente angehörigen Cultushandlungen sind, welche Christus selbst als bleibende Akte für alle Zukunft gestiftet hat, und beide schon durch ihren symbolischen Karakter eine mehr als zufällige Verwandtschaft verrathen. Diese Affinität tritt aber noch klarer hervor in der gleichmäßigen Beziehung, welche beide zu der Gemeinde haben. Christus wollte sein Heil ge-

schichtlich verwirklicht sehen in einer Gemeinschaft von Gläubigen. Ist es auch vollkommen wahr, daß der Glaube und nicht die Gemeinde (Kirche) selig macht, so ist es doch, wenn wir auf die Art achten, wie der Glaube erfahrungsmäßig zu Stande kommt, nicht minder unleugbar, daß derselbe eine Reihe von Thätigkeiten und Einwirkungen voraussetzt, welche die Gemeinde theils durch ihre ordentlichen Organe, theils durch den unmittelbaren Eindruck ihres Lebens und ihrer Ordnungen auf den Einzelnen übt; eben so ist es erfahrungsgemäß eine wesentliche Bedingung für das Wachsthum des Glaubens, daß er nicht bloß solche Einwirkungen der Gemeinde in sich aufnehme, sondern sie wiederum übe, und daß er in diesem Wechselverhältniß des Gebens und Nehmens an Selbstgewißheit erstarke. So wenig es daher außer der menschlichen Gemeinschaft eine *menschliche* Entwickelung gibt, so wenig gibt es eine *christliche* ohne die christliche Gemeinschaft. Es ist endlich nicht zu übersehen, daß die Gemeinde nach dem paulinischen Begriffe der Leib Christi ist, d. i. ein geistlicher lebendiger Organismus, dessen centraler Einheitspunkt das Haupt Christus ist und der von seinem Geiste so beseelt wird, daß jedes Glied an diesem participirt und durch denselben dem Ganzen und Christo selbst eingegliedert ist. Kraft dieser organischen Verbindung mit dem Haupte stellt sie sich so sehr als die persönliche Einheit des Leibes und des Geistes Christi dar, daß Paulus sie geradezu Christus selbst nennt (1 Kor. 12, 12.), so mit ihm *eine* Persönlichkeit, wie die Gatten in der Ehe, daher auch von seinem Fleisch und von seinem Gebeine (Ephes. 5, 30.). Die Gemeinde ist aber in dieser Vorstellung ganz ideell gedacht als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, der Wiedergeborenen, der Heiligen. Hier ist denn der Punkt gegeben, auf welchem allein die Bedeutung der Sacramente gewürdigt werden kann. Ist nämlich die Gemeinde das von dem Geiste des Herrn specifisch beherrschte Gebiet und gleichsam der Ort für das von dem Haupte den einzelnen Gliedern sich ununterbrochen mittheilende Leben, so ist auch die volle Realisirung des Heiles in dem Einzelnen nur unter der Voraussetzung denkbar, daß er als Gläubiger der Gemeinde organisch eingegliedert sey, um des in ihr lebenden Geistes theilhaftig zu werden und sich mit Christo in dieser organischen Lebenseinheit zu wissen. Dazu bedarf es gewisser Handlungen, durch welche die Gemeinde in einer für Alle sichtbaren Weise theils dem Einzelnen seine Zugehörigkeit zu ihr und ihrem Herrn verbürgt, theils sich selbst ihrer ununterbrochenen Gemeinschaft mit Christo und seinem Leben periodisch immer wieder versichert. Diese sind die Taufe und das Abendmahl. Christus selbst hat sie eingesetzt, hat sie seiner Gemeinde übertragen und dem Thun derselben seine mitwirkende Thätigkeit zugesagt. Bezeichnet somit die Taufe zunächst den Eintritt in die Gemeinde, so fordert die lebendige Erfüllung dieses Begriffs auch die Aufnahme in die Lebenseinheit des in der Gemeinde lebenden Geistes, die nur von dem Haupte ausgehen kann und ohne die kein Absterben der Sünde, kein Auferstehen mit Christo, kein Anziehen des Herrn, keine Wiedergeburt, kein neues Leben möglich ist. Darum sagt Paulus: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* (1 Kor. 12, 13.). Denn Beides, Aufnahme in die Gemeinde und Mittheilung ihres Geistes, gehört dem Begriffe nach so eng zusammen, daß sie, ideell betrachtet, in *den* Augenblick zusammenfallend gedacht werden müssen, den eben der Akt der Taufe bezeichnet. Daß diese ideelle Vorstellung aber nicht das Maß für die empirische Wirklichkeit abgeben kann, zeigt uns die Apostelgeschichte, die von dem Standpunkte der Erfahrung aus theils ein Beispiel erzählt, in welchem die Geistesmittheilung der Taufe voranging (10, 44 f.), theils ein anderes, in welchem sie der Taufe nicht unmittelbar folgte, sondern erst später auf die Handauflegung und das Gebet der Apostel eintrat (8, 16. 17.), während auch sie in der principiellen Erörterung des Verhältnisses beider Akte den Empfang des Geistes als die sofortige selbstverständliche Wirkung der Taufe bezeichnet (2, 38.). Diesem zwiefachen Standpunkte entspricht es, daß in der bekannten Stelle Joh. 3, 5. die Wiedergeburt als die Wirkung der combinirten und offenbar coincidirend gedachten Wasser- und Gei-

stestaufe dargestellt, aber V. 8. das Walten des Geistes als ein schlechthin freies jeder beengenden Schranke enthoben wird. Die neutestamentliche Vorstellung vom Abendmahl entfaltet sich in successiver Entwickelung. Der Bericht der Synoptiker stellt dasselbe als einfache Abschiedsfeier dar, welche die Bedeutung des Todes Jesu zur Stiftung eines neuen Bundes in ergreifender Symbolik darlegt. Dabei ist aber schon eine weitere Absicht nicht zu verkennen: wie die Apostel als Zeugen und Fortleiter des Werkes Christi die zu gründende Gemeinde repräsentiren, so will er sie vor seinem Scheiden noch einmal mit seiner ganzen Liebesfülle umfassen und sich mit ihnen in einer Gemeinschaft zusammenschließen, die durch den Tod nicht aufgehoben werden, sondern nur die geistige Gestalt gewinnen soll, in welcher sie künftig als die dauernde persönliche Gegenwart des Herrn bei und in den Seinen fortbestehen wird. So war der Handlung die Bedeutung einer bleibenden Stiftung und Gedächtnißfeier seines Todes von vornherein gesichert. Trotz der wesentlichen Identität des letzten Abendmahls Christi und der späteren Nachfeier desselben in der Gemeinde besteht aber dennoch zwischen beiden nothwendig ein nicht unwichtiger Unterschied. Die letztere konnte nämlich seines Todes nicht gedenken, ohne sich zugleich seinen Sieg, ohne sich ihn selbst als den Auferstandenen und Erhöhten zu vergegenwärtigen; der Gedanke an seine bleibende Gegenwart, an sein Fortleben und Fortwirken in ihr mußte darum in dem Bewußtseyn der nachfeiernden Gemeinde entschieden in den Vordergrund treten und der Feier einen eben so freudig erhebenden ästhetischen Karakter geben, als der der ersten, am Stiftungsabend vom Herrn selbst veranstalteten, ein wehmüthiger gewesen war. So wurde in erweiterter Symbolik das eine Brod, von dem Alle genießen, das Bild der in ihrem Erlöser zu einem Ganzen geeinigten Gemeinde, bei der die Vielheit nur die zufällige empirische Erscheinung, die Einheit dagegen das grundwesentliche, die Idee selbst ausdrückende Merkmal ist. Dieser Gedanke ist besonders von Paulus scharf ausgebildet worden. Als Gedächtnißfeier sieht er in dem Abendmahle eine Verkündigung des Todes Christi durch die Gemeinde (1 Kor. 11, 26.). Die Stelle 1 Kor. 10, 15—22. aber handelt von der durch die Feier des Abendmahls vermittelten Theilnahme einerseits an den Wirkungen des Versöhnungstodes Christi, andererseits an seinem Leibe, der Gemeinde. Die Einheit dieser beiden Momente liegt aber offenbar in der gemeinschaftstiftenden Kraft der Liebe, die in Christi Versöhnungstode offenbar geworden ist. An einen realen Empfang des geschichtlichen Leibes und Blutes Christi im Sinne der katholischen und lutherischen Doktrin kann der Apostel um so weniger gedacht haben, weil er sonst den Satz „ein Leib sind wir Viele" nicht mit der Identität des von Allen genossenen Brodes, sondern mit der Identität des von Allen genossenen Leibes begründet haben würde. Im Abendmahle faßt sich darum in seinem Sinne die ganze Gemeinde zu dem einem Leibe mit Christo zusammen, aber insofern die Handlung nach Christi Einsetzung und Willen vollzogen wird, kann er sie nicht lediglich als Akt der Gemeinde angesehen haben, sondern dem Thun der Gemeinde muß als nothwendiges Correlat ein Thun des Herrn, dem Sichzusammenfassen der Glieder mit dem Haupte ein Sichzusammenfassen des Hauptes mit den Gliedern entsprechen*), denn nur durch das Ineinandergreifen beider Thätigkeiten kann die reale Gemeinschaft Christi und der Gemeinde zu Stande kommen, welche der Sinn der ganzen Stelle fordert. Das Sichzusammenschließen des Hauptes mit den Gliedern ist nur in der Form der inneren geistigen Lebensmittheilung vollziehbar; diese aber wird als eine geistliche Ernährung aus der Fülle

---

*) Die erste Seite in der Abendmahlsfeier, das sich Zusammenschließen der Gemeinde mit Christo zur Einheit des mystischen Leibes, das in der apostolischen Zeit in den Agapen noch einen verstärkten Ausdruck erhielt, war in der altkatholischen Kirche der Grundgedanke des eucharistischen Opfers, und darum ging der Opferakt der Gemeinde dem eigentlichen sacramentlichen Akte voraus, in welchem sich die zweite Seite des Abendmahls, das Thun Christi an der Gemeinde, darstellt. Durch welche Momente dann die Entwickelung weiter verlief, habe ich in dem Artikel „Messe" gezeigt.

des menschlichen Lebens Christi im 4. Evangelium bezeichnet durch den Ausdruck: sein Fleisch essen und sein Blut trinken (Joh. 6, 53 ff.), der gleichfalls nicht im buchstäblichen Sinne aufgefaßt werden darf, theils weil er mit dem Bilde der Reben, die aus dem Weinstock die ernährende Kraft saugen (Joh. 15, 1 f.), durchaus verwandten Inhalt hat, theils weil für das Fleisch und Blut des Herrn der analoge bildliche Ausdruck: „das lebendige Brod vom Himmel gekommen" (Joh. 6, 35. 51.) gebraucht wird. Obgleich nun der ganze Inhalt des 6. Kapitels zunächst gar nicht vom Abendmahle handelt, sondern von der Aneignung Christi und der Assimilation seines Lebens im persönlichen Glauben des Einzelnen, so darf doch nicht geleugnet werden, daß dieser Glaubensakt im Abendmahl, wo er sich zum gemeinsamen Akt der Gemeinde und ihres Gemeinglaubens erhebt, im eminenten Sinne vollzogen wird und darum auch die ihm gegebene Verheißung im eminenten Sinne zur Erfüllung kommt, was auch in dem nahen Zusammentreffen jener Ausdrücke mit den symbolischen Stiftungsworten des Abendmahls seine ausdrückliche Bestätigung findet, zumal da auch Joh. 6, 51. die Beziehung des Erlösungstodes Jesu auf den geistlichen Genuß seines Fleisches und Blutes nicht fehlt. Derselbe Gesichtspunkt wird auch von Paulus angedeutet, wenn er 1 Kor. 10, 3. 4. im Hinblick auf das Abendmahl von dem *πνευματικὸν βρῶμα* und *πνευματικὸν πόμα* der Israeliten in der Wüste spricht, denn mag er auch mit diesem Adjectiv nicht die geistige Qualität der Nahrung, sondern nur die typische Bedeutung dieser Speisung und Tränkung bezeichnet haben, was durch den Ausdruck *πνευματικὴ πέτρα* begünstigt wird, so mußte er jedenfalls in dem Segen des Abendmahls die reale Mittheilung und Einpflanzung höherer Lebenskräfte durch Christus sehen. Auch das ist nicht zu übersehen, daß er schon bei dieser typischen Speisung durch das nachdrucksvolle *πάντες τὸ αὐτὸ* (ebenso wie durch das *εἷς* V. 17.) die Bestimmung für die Gemeinschaft andeutet. Endlich müssen wir hervorheben, daß er in dem Ganzen der Stelle (V. 1—4.) zuerst Taufe und Abendmahl unmittelbar so nebeneinanderstellt, daß sie nur als gleich bedeutungsvolle, innerlich verwandte, Gemeinschaft stiftende Akte angesehen werden können, ein Vorgang, der auch der spätern Kirche die unleugbare Berechtigung gab, beide von Christo gestiftete Gemeindehandlungen in ihrer gegenseitigen Beziehung aufzufassen und sie unter einem gemeinsamen Gattungsbegriff und Namen auf das Engste zu verbinden.

Diesen Schritt sehen wir bereits durch Justin entschieden angebahnt. Er bezeichnet in seiner größeren Apologie die Taufe und das Abendmahl als die Mittel, durch welche sich die Christen Gott geweiht haben, wobei er sich der öfter wiederkehrenden Formel *ἀνατιθέναι ἑαυτοὺς τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ* (Kap. 61. vgl. Kap. 25. u. 49., sie ist auch, wie Const. apost. VIII, 6. zeigen, in den späteren liturgischen Gebrauch der Kirche übergegangen) bedient. Zugleich ist er der Erste, der die dabei üblichen Gebräuche in den Mysterien der alten Welt vorgebildet sieht und dieß auf einen Betrug der Dämonen zurückführt (Kap. 62. 64. 66.). Auch der von ihm für die Taufe gebrauchte Name *φωτισμός* hängt mit dem Mysteriencultus zusammen (Kap. 61. und Otto's Bemerkung 14. zu der Stelle). Bei Clemens von Alexandrien und Origenes ist die Bezeichnung: „Mysterien" für beide Handlungen bereits stehend geworden. Von Tertullian werden sie zuerst sacramenta genannt.

Sacramentum (von sacrare = dedicare, consecrare, initiare) bezeichnet in dem klassischen Sprachgebrauch theils den Soldateneid, theils die Summe Geldes, die jeder der Processirenden für die Rechtmäßigkeit seiner Sache bei dem Pontifex Maximus deponirte und für den Fall, daß die richterliche Entscheidung gegen ihn ausfiel, den Göttern, d. h. den gottesdienstlichen Zwecken, geweiht wissen wollte. (Varro de ling. latin. lib. IV. p. 29. Briss. lib. V. de formul. sol. pop. Rom. p. 360.) Von diesen Bedeutungen hat Tertullian nur die erstere berücksichtigt: ad martyr. cap. 3. de coron. milit. c. 11. vergleicht er die bei der Taufe übliche Abrenuntiation und Glaubensregel mit dem Fahneneide, weil er überhaupt den Christen mit Vorliebe als Streiter Christi ansieht. (Ebenso sacramentum Christianum adv. Prax. cap. 30., was meist falsch für

„christliche Lehre“ genommen wird.) Außerdem übersetzt Tertullian mit sacramentum das griech. Wort μυστήριον und alle Bedeutungen des letzteren gibt er in dem latein. Worte wieder. Sacramentum heißt demnach bei Tertullian 1) in Gott verborgenes Geheimniß, das nur durch Offenbarung dem menschlichen Geiste erschlossen werden kann, also so viel als „göttlicher Rathschluß“; 2) mystischer Tiefsinn, der nur durch allegorische Interpretation zu ermitteln ist, insbesondere Typus; 3) die Taufe und das Abendmahl, weil durch jene die Initiation in die christliche Kirche vollzogen wird, dieser aber ein fortgehender heiliger Weiheakt der Gemeinde ist, daher Weiheakt überhaupt, z. B. die Salbung eines Königs oder Priesters; 4) die geheimnißvollen heiligen Kräfte, welche man bereits diesen Handlungen zuschrieb. (Vgl. Rückert, das Abendmahl, S. 315 f.) Diese Unbestimmtheit des Begriffs hat sich auch in den folgenden Jahrhunderten erhalten; man verstand unter sacramentum theils eine geheimnißvolle, die natürliche Fassungskraft übersteigende Lehre (sacramentum incarnationis, sacramenta salutis humanae), theils einen Ritus von geheimnißvollen Wirkungen; sogar auf die christliche Festfeier (Epist. Cypr. 75. cap. 6.) und ähnliche Dinge wurde das Wort ausgedehnt. Wie man dazu kam, diese verschiedenen Bedeutungen in dem Worte sacramentum zusammenzufassen, dessen Begriff in dem römischen Sprachgebrauch doch so eng begränzt war, wird sich schwerlich je ganz genügend aufklären lassen, denn wenn man sich zu diesem Zwecke auf die alten abendländischen Bibelübersetzungen beruft, in denen sacramentum dem griechischen μυστήριον entspreche (noch die revidirte Vulgata gibt es so wieder in den Stellen Ephes. 1, 9. — 3, 3. 9. — 5, 32., Kol. 1, 27., 1 Tim. 3, 16., Offenb. 1, 20. — 17, 7., in allen übrigen Stellen des Neuen Testamentes durch mysterium), so ist damit nichts erklärt, weil die Identificirung des griechischen und lateinischen Wortes bereits in dem Leben vollzogen seyn mußte, ehe sie in die Bibelübersetzung eindrang. Da bei einem so dunkeln Punkte nur Vermuthungen möglich sind, so halte ich es für wahrscheinlich, daß die Abendländer, welche damals mit morgenländischen Mysterien aller Art überschwemmt wurden, die mit dem Mysterienculte verbundenen Handlungen, denen man ebensowohl eine initiirende Bedeutung, als eine heiligende Kraft beilegte, mit dem Ausdrucke sacramentum bezeichnete, der etymologisch beides bezeichnen konnte. Da aber diese Handlungen alle unter das Siegel des unverbrüchlichen Schweigens gegen jeden Ungeweihten gelegt wurden, so verband sich zunächst in der Mysteriensprache mit sacramentum oder μυστήριον der Begriff des Geheimnisses. Bei den wenigen Notizen, welche die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit über die Mysterien geben, erklärt sich, daß das Wort sacramentum in dieser Bedeutung bei ihnen nicht vorkommt, während es von solchen Christen, welche früher als Heiden die Mysterienweihe empfangen hatten, gar wohl unmittelbar in die kirchliche Sprache verpflanzt werden konnte.

Wie viele verwandte Beziehungen ließen sich überdies zwischen den alten Mysterien und den christlichen Cultushandlungen auffinden! In jenen vergegenwärtigte man sich die Götter nicht in ihrer glänzenden Gestalt, sondern ihr Leiden, ihr Sterben und ihre Neugeburt aus dem Tode bildete den Inhalt des Mythus. Das Wort initia, womit man den Weiheakt bezeichnete, schloß sich hier eng an τελετή, denn die Weihe beabsichtigte die Vollendung zu neuem Anfang, eine Art von Wiedergeburt. Die sonst in den Gottesdiensten zerstreut vorkommenden Büßungen, Sühnungen und Reinigungen traten hier concentrirter zusammen und vertheilten sich auf die verschiedenen Grade, die als planmäßig angelegte Stufen zur letzten Weihe führten. Die großen eleusinischen Mysterien wurden durch die παῤῥησις eröffnet, durch die Aufforderung des Herolds an Alle, die nicht griechischer Abkunft oder mit einer Schuld belastet waren, sich zu entfernen. (Vergl. Preller's Art. „Mysterien“ in Pauli's Realencyklop. der klass. Alterthumswissenschaft V, 311.) Für alle diese Punkte lassen sich Analogien aus der Sacramentefeier des 3. Jahrhunderts aufstellen; so machte man sich allmählich mit dem Gedanken vertraut, daß man in Taufe und Abendmahl die Wahrheit dessen besitze, wo-

von die Heiden in ihren Mysterien nur die dämonische Nachäffung hätten, und es konnte nicht ausbleiben, daß man jene Handlungen nun auch aus diesem Gesichtspunkte beurtheilte; nicht nur wurden einzelne Ausdrücke, wie *φωτισμός*, *ἐποπτεύειν* u. A., von den Mysterien geradezu übertragen, es verbanden sich auch mit den Stiftungen des Herrn Vorstellungen, die durchaus paganistischen Ursprungs und Wesens waren. Wie man sich den Gemeindevorsteher (*προεστώς* heißt er noch einfach bei Justin) allmählich mit priesterlichem Karakter ausgerüstet dachte, weil er immer mehr als der berechtigte Darbringer des eucharistischen Opfers angesehen wurde, so betrachtete man ihn bald auch als Mystagogen, als den berechtigten Vollzieher der mystischen Weihen. Die Gemeindehandlungen, in denen sich ursprünglich der allgemeine priesterliche Karakter der ganzen Gemeinde ausdrückte, wurden zu Akten eines specifischen Sacerdotiums. Die Heiligkeit der Gemeinde, ihrer Natur nach eine sittliche und persönliche, wurde immer mehr (besonders in Folge des donatistischen Streites) als anstaltliche der Kirche aufgefaßt, man hielt es für die Aufgabe der christlichen Kirche, durch die geheimnißvollen Wirkungen priesterlich-theurgischer Weiheakte den Personen und Sachen den Karakter oder die Signatur der Heiligkeit aufzuprägen. (Vergl. Hundeshagen in Gelzer's Protestant. Monatsbl. 1853. I. S. 340.) Damit hängt denn nicht bloß das schärfere Hervortreten des Sacramentlichen im Cultus und Leben zusammen, sondern auch die bald hervortretende Richtung auf Vervielfältigung der Sacramente. Dieß ist eine wesentliche Seite des Katholicismus: die von ihm erfüllte Gemeinschaft ist die mittelst der Consekration theurgisch wirkende Priester- und Sacramentkirche. Der ältere Katholicismus hatte allerdings gegen diese Richtung noch manche Gegengewichte einzusetzen — aber sie konnten die Entwickelung derselben nur hemmen und beschränken, nicht sie aufheben.

Eine systematische Sacramentenlehre gibt es nicht vor der Zeit der Scholastik*). Vor Augustin war nicht einmal der Begriff des Sacramentes näher bestimmt. Nur an der Taufe und dem Abendmahl haben die älteren Väter angedeutet, was sie sich überhaupt darunter dachten, wenn sie diese beiden Handlungen mit dem vieldeutigen Ausdruck Sacrament bezeichneten; Tertullian, Basilius der Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Augustin u. A. haben nur die Taufe in selbstständigen Abhandlungen erörtert, über das Abendmahl hat Paschasius Radbert den ersten, die gesammte patristische Tradition einheitlich zusammenfassenden Traktat geschrieben. Dem Justin sind beide Handlungen noch Akte der Gemeinde, doch ist ihm bereits getauft, wiedergeboren und erleuchtet werden schlechthin dasselbe (Ap. I, 61. 65). Das Abendmahl faßt er vorzugsweise als Gemeindeopfer und begründet es mit dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen (s. „Messe"), doch sieht er bereits in Brod und Wein das Fleisch und Blut des fleischgewordenen Wortes vermöge des darüber gesprochenen Weihegebetes. Tertullian erwähnt bereits contr. Marc. IV, 34: Sacramentum baptismatis et eucharistiae**); beim Sacramente unterscheidet er zwischen actus (carnalis) und effectus (spiritualis, de bapt. 2 u. 7); jener, am Leibe vollzogen, ist einfach und unscheinbar, dieser, auf den Geist gerichtet, erhaben und unermeßlich; in der Verknüpfung Beider liegt ein Wunder der göttlichen Weisheit und Allmacht (cap. 2). Die Taufhandlung zerlegt sich ihm in eine Reihe von Akten, wie Untertauchung, welche die Sündenvergebung (cap. 6. 7), Salbung, welche

---

*) Man vergl. die gründliche Abhandlung von G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de numero Sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859.

**) Münscher-Cöln, Hagenbach, Gieseler (Dogm. Gesch.) haben einstimmig das falsche Citat adv. Marc. IV, 30., wodurch Baur (D. G. 136) veranlaßt wurde zu läugnen, daß Tertullian von einem S. baptism. et euch. überhaupt rede, obgleich er selbst in s. chr. Gnosis die Stelle c. Marc. IV, 34 vortrefflich erklärt hat. Auch das ist unrichtig, daß Tertullian, wie Baur meint, den Unterschied von sacramentum und res sacramenti im späteren Sinn von Bild und Sache kenne. Die res sacramentorum sind dem Tertullian nicht wie dem Augustin die durch die Sacramente versinnbildeten geistigen Wirkungen, sondern umgekehrt die leiblichen Handlungen, welche den geistigen Effekt bedeuten (de praescr. haeretic. c. 40).

die Weihe zum geistlichen Priesterthum, Handauflegung, welche die Geistesmittheilung zur geistlichen Wirkung hat (cap. 7. 8). In ähnlicher Weise unterscheidet er de resurr. carn. cap. 8 so scharf zwischen den leiblichen Handlungen der Sacramente (selbst der Ausdruck caro corpore et sanguine Christi vescitur, kann nach dem Zusammenhang der Stelle nur das um der Analogie willen Leib und Blut genannte Brod und Wein heißen) und den geistigen Wirkungen derselben, daß Beides ganz auseinander zu fallen scheint. Das ist aber doch nicht seine Ansicht. Er ist keineswegs reiner Symboliker. Von der Taufe wenigstens sagt er, daß auf die Anrufung Gottes der Geist über das Wasser komme und dasselbe mit heiligender Kraft erfülle (aquae sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo, oder aquae sanctificatae vim sanctificandi combibunt cap. 4). Diese Verbindung und Durchdringung von Geisteskraft und Wasser ist in der Taufe eine so enge, wie auch an der Sünde Geist und Fleisch gleichmäßig betheiligt sind; er drückt daher die Innigkeit jener Durchdringung mit der paradoxen Pointe aus: der Geist werde in der Taufe leiblich abgewaschen, das Fleisch geistlich gereinigt (cap. 4). Auch nennt er bereits die Taufe die Besiegelung des Glaubens (obsignatio fidei, de poenit. cap. 6). Obgleich somit Tertullian vom Standpunkte des strengen Realismus aus, der ihn karakterisirt, die wirkende Kraft der Sacramente durch die Consecration in die Stoffe selbst hineingelegt oder denselben immanent denkt, so ist er doch weit entfernt zur Erklärung dieser Wirkungen den priesterlichen Karakter der Ertheilenden mit hinzuzuziehen; denn noch war der Gedanke des allgemeinen Priesterthums, obschon bereits im Erblassen, doch nicht erloschen. Tertullian kennt überhaupt keinen qualitativen Unterschied zwischen Priestern und Laien, wenn er auch diese Namen bereits gebraucht (vgl. De exhort. castit. cap. 7); dieser Unterschied ist ihm nur durch die kirchliche Auktorität begründet und sichert dem ordo nur einen Ehrenvorzug; die Fähigkeit des Laien zur Verwaltung der Sacramente, begründet er principiell mit dem Satze: quod ex aequo accipitur, ex aequo dari potest (de baptism. 17), gleichwohl soll der Laie, damit keine Spaltungen entstehen, nur im Nothfalle, wo kein Kleriker vorhanden ist, dazu schreiten, sie zu spenden: in diesem Falle ist er nicht bloß zum Taufen, sondern auch zur Ausspendung der Eucharistie berechtigt: (Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus, de exhort. cast. cap. 7). Um so mehr liegt dem Laien die Pflicht ob, sich in solcher Verfassung zu bewahren, daß er jederzeit zur Sacramenteverwaltung bereit sey. Aus dem Gesagten leuchtet zugleich ein, daß Tertullian, nach unserer Weise zu reden, nur zwei Sacramente gekannt hat, die Taufe, die ihm wieder in mehrere Akte zerfiel, und das Abendmahl. Von jener wie von diesem gebraucht er darum die Collectivbezeichnung sacramenta im Pluralis (vgl. de virg. vel. 2: lavacri sacramenta, und de pudic. 15: sacramenta participare, was bloß vom Abendmahl verstanden werden kann).

Auch Cyprian denkt die im Sacramente wirkende Kraft dem Stoffe immanent und zwar durch die Consekration; aber diese ist ihm durch den priesterlichen Karakter des Spendenden bedingt; eine Spendung durch Laien lag für Cyprian gewiß außerhalb des Kreises des Denkbaren. Von den Stoffen, dem Wasser, der Eucharistie, dem Salböl sagt er, sie müßten erst vom Priester selbst geheiligt werden, ehe sie heiligende Wirkungen ausüben könnten (ep. 70). Bei dieser engen Beziehung des sacramentlichen Stoffes zu der sacramentlichen Wirkung ist ihm Taufen und Sündenvergeben (73, 7), Handauflegen und den heiligen Geist geben (ibid. 9. 70, 2. 3) ganz identisch. Diese Auffassung erreicht ihren Höhepunkt in Cyrill von Alexandrien, der (Comment. in Joan. T. IV, 147) geradezu sagt, durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes werde das Wasser in göttliche und geheimnißvolle Kraft transsubstantiirt (*πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόῤῥητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν*). Consequent mußte man nun auch bei dem Abendmahle eine Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi annehmen, doch sind in diesem Punkte die Aussprüche der älteren Väter schwankender und unbestimmter.

Einen ganz entgegengesetzten Standpunkt nimmt Origenes ein. Je schärfer der Gegensatz ist, in den er das Geistige und Materielle stellt, desto mehr wird ihm auch die Wassertaufe zu einem bloßen Symbol der Reinigung der Seele; er fordert sogar diese Reinigung, die ihm eine sittliche That der freien Selbstbestimmung ist, schon vor der Taufe, weil Niemand mit Christo begraben werden könne, der nicht vorher schon der Sünde gestorben sey. Doch nennt er wieder in anderen Stellen die Taufe den Anfang und den Quell der göttlichen Charismen vermöge der Anrufung des Dreieinigen, die einzige Bedingung ebensowohl der Sündenvergebung als der Geistesmittheilung. Treuer ist er sich in seiner symbolischen Ansicht vom Abendmahl geblieben: der Leib des Logos ist ihm das Wort Christi und das Blut des Logos die Lebenskraft dieses Wortes (non haereas in sanguine carnis, sagt er in Levitic. IX, 243, sed disce potius sanguinem Verbi; vgl. Redepenning, Origenes II, 421 ff. 438 ff.).

Diese schärfere Unterscheidung der äußeren Handlung und der göttlichen Gnadenwirkung hätte sich besonders dem historisch-exegetischen Sinne der antiochenischen Schule empfehlen müssen; dennoch finden wir bei den Meisten ihrer Repräsentanten einen Standpunkt, der sich wenig von dem der Abendländer unterscheidet. Nur Theodoret zeigt sichtlich das Bestreben die symbolische Auffassung consequent festzuhalten. Cyrill von Jerusalem dagegen geht allerdings von dem Satze aus, wie der Mensch aus Leib und Seele bestehe, so sey auch die Reinigung in der Taufe eine zweifache, eine leibliche für den Leib und eine unkörperliche für das Unkörperliche, ja er sagt geradezu das Wasser reinige nur den Leib, der Geist dagegen besiegle die Seele (Cat. III, 4); in ähnlicher Weise unterscheidet er scharf zwischen der sichtbaren Salbe, womit der Leib gesalbt, und dem heiligen, lebendig machenden Geist, wodurch die Seele geheiligt werde (Catech. XXI, §. 3), aber unmittelbar vorher sagt er von den materiellen Stoffen, sie nähmen durch Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligung an; sie hörten auf, gemeines Wasser und gemeine Salbe zu seyn, sie würden Gnadenmittel Christi und seines Geistes; bei dem Abendmahle spricht er nicht nur von Verwandlung, sondern beruft sich auch auf die Analogie des Wunders bei der Hochzeit zu Cana. Bei Chrysostomus herrscht zu sehr das Rhetorische vor dem Didaktischen vor, als daß wir bei ihm eine consequent durchgeführte dogmatische Ansicht suchen dürften; gleichwohl finden sich bei ihm zwei Aussprüche über unseren Gegenstand, die für die folgende Zeit wahrhaft epochemachend sind; den Begriff des Mysterion nämlich (Sacramentes) erklärt er so, daß man darin nicht glaube, was man sehe, sondern etwas Anderes sehe und etwas Anderes glaube (in I. ad Cor. epist. hom. VII. Op. T. XI, 61). Wie alle morgenländischen Väter kennt auch Chrysostomus nur zwei Mysterien; er findet dieselben bereits in Joh. 19, 34. vorgebildet: „aus der Seite Jesu", sagt er, „floß Wasser und Blut, nicht ohne tieferen Grund, noch zufällig, sondern weil durch Beides die Kirche besteht; das wissen die Eingeweihten (μυσταγωγούμενοι), die durch das Wasser wiedergeboren, durch Blut und Fleisch genährt werden" (in Joan. hom. 84, T. VIII, 545).

Haben wir bisher meist nur schwankende und widersprechende Aeußerungen über die Sacramente und über das Verhältniß des Sichtbaren zum Unsichtbaren in ihnen vernommen, so betreten wir mit Augustin zuerst festen Boden. Zunächst kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß Augustin wieder die Bedeutung, welche die Sacramente für die kirchliche Gemeinschaft als solche haben, würdigt. Schon in der Natur der religiösen Gemeinschaft findet er es begründet, daß ihre Glieder durch gewisse gemeinsame sichtbare Zeichen oder Sacramente zusammengehalten werden (Contr. Faust. Manich. lib. 19, cap. 11). Daraus ergibt sich, daß die Sacramente ihrer Bestimmung nach Bindemittel für die kirchliche Gemeinschaft (epist. 54, c. 1), ihrem Wesen nach dagegen Zeichen sind. Da aber ein Zeichen schon nach seinem Begriffe eine durch dasselbe bezeichnete Sache (res) fordert, so bestimmt Augustin das Wesen der Sacramente näher dahin, sie seyen sichtbare Zeichen der unsichtbaren göttlichen Dinge (de catech. rud. 26). Dieser Karakter der Bildlichkeit gehört ihm so wesentlich

zum Sacrament, daß ihm dieses Wort selbst unwillkürlich die Bedeutung des bloßen Zeichens annimmt; sie werden, sagt er, darum Sacramente genannt, weil in ihnen ein anderes gesehen (videtur), ein anderes gedacht wird (intelligitur); was gesehen wird hat eine körperliche Gestalt, was gedacht wird, eine geistliche Wirkung (Serm. 272); und: wenn die Sacramente nicht eine gewisse Aehnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Zeichen (sacramenta) sie sind, so würden sie überhaupt nicht Sacramente (Zeichen) seyn (ep. 98. 9).

Bei diesem Umfange des Sacramentebegriffs konnte Augustin freilich eine ganze Reihe von symbolischen Cultushandlungen unter denselben ziehen, wie z. B. das Salz, welches den Katechumenen als Ersatz für die ihnen noch versagte eucharistische Speise gereicht wurde (de pecc. merit. et remiss. II, 26). Im engeren Sinne dagegen bezeichnet er in den meisten Stellen nur Taufe und Abendmahl mit diesem Namen (vgl. Hahn a. a. O. Anm. 29). Wie Chrysostomus sieht er diese beiden Sacramente, auf denen der ganze Bestand der kirchlichen Gemeinschaft ruht (quibus formatur oder unde facta est ecclesia) Joh. 19, 34. vorgebildet. Die durch die Sacramente als Zeichen versinnbildete Sache (res sacramenti) wird von Augustin näher bestimmt als die göttliche Gnade, das Sacrament ist somit sacramentum gratiae (de baptismo V, 21. no. 29). Die Gnade aber kann nicht unwirksam gedacht werden, sie ist vielmehr wirkende Kraft (gratia sacramentorum virtus est, Enarr. in Ps. 77, 2. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Tract. in Joan. 26, 11.), die Wirkung aber dieser Kraft ist der geistliche Segen (fructus spiritualis, Serm. 272) oder die durch die Gnade an der menschlichen Seele bewirkte Heiligung (sanctificatio invisibilis gratiae, quaest. in Heptateuch. III, 84).

Die Gnade und ihre Wirkungen hat sich Augustin nicht als etwas dem Sacramente oder Zeichen Immanentes, sondern von demselben Unabhängiges vorgestellt und damit ist er entschieden über die ganze abendländische Kirche vor ihm hinausgegangen. Die sichtbaren Zeichen werden nur leiblich angewandt, die durch sie dargestellte Sache, das Gnadengut, ist eine Wirkung des heiligen Geistes und fällt somit in das Gebiet des inneren Lebens (aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae — regenerant hominem, ep. 98, 2). Ebenso kann der Verwalter des Sacramentes nur das äußere Zeichen, das Sacrament, geben, die Gnade selbst gibt Gott entweder unmittelbar (per se) oder durch seine Heiligen (de baptismo V, 21, no. 29), in denen sein Geist als in seinem Tempel wohnet und durch die er also auch wirkt (vgl. Serm. 99, 9), also durch die communio sanctorum, die in Augustin's Sinn die Totalität der Prädestinirten ist. Da aber Gott dieser Vermittelung nicht bedarf, sondern auch ohne sie per se die sacramentliche Gnade geben kann, so ist für Augustin nicht bloß die sittliche Qualität des Administrirenden, sondern auch die katholische Qualität der Gemeinde, innerhalb deren die Sacramente gegeben werden, für die Gültigkeit der letzteren kein absolutes Erforderniß; auch die von Ketzern ertheilten Sacramente sind Christi Sacramente und darum gültig ertheilt (vgl. den Art. „Ketzertaufe“). Endlich folgt aus dieser scharfen Scheidung zwischen sacramentum und res oder virtus s. gratia sacramenti, daß jenes bloß leiblich, diese nur geistig, d. h. mit dem Glauben empfangen werden kann, was dann wiederum zur nothwendigen Consequenz hat, daß der Ungläubige zwar das Sacrament, d. h. das an sich wesenlose Bild der Gnade, aber nur der Gläubige die Gnade selbst empfangen kann (commune est lavacrum regenerationis, sed ipsa gratia, cujus ipsa sunt sacramenta, non communis. In Ps. 77, c. 2. Hujus rei sacramentum — quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa [sc. caro Christi], cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque ejus particeps fuerit. In Jo. Ev. Tract. 26, 15). Fragen wir aber nach dem Bande, welches beide, nämlich das sacramentum und die res sacramenti, verbindet, so ist dasselbe das Wort Gottes, d. h. das Einsetzungs- und Weihewort; in diesem Sinne ist die bekannte Sentenz (ib. Tract. 80, 3)

zu verstehen: In aqua verbum mundat: detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum; ohne Wort also ist das Element reines Wasser; durch das Hinzutreten des Wortes aber wird es Sacrament, d. h. Bild einer unsichtbaren durch den Geist Gottes unmittelbar an der Seele zu vollziehenden Gnadenwirkung, aber nicht darum weil das Wort darüber gesprochen wird, als ob es im Stande wäre, dem natürlichen Stoffe geheimnißvolle Kräfte in magischer Weise einzupflanzen, sondern darum, weil es geglaubt wird, weil der Glaube mithin nun in dem Stoffe ebenso das sichtbare Bild, wie in dem Worte das hörbare Zeichen der Gnadenwirkung sieht (unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur, ibid.). Bei dieser nothwendigen Stellung, die der Glaube als Organ der Aneignung der Gnade zu dem Sacramente einnimmt, konnte Augustin eine Wirksamkeit desselben ex opere operato nicht zugeben; es findet sich in allen seinen Schriften nur die Antithese zu dieser Lehre der mittelalterlichen und heutigen katholischen Kirche (man denke nur an die Sentenz: Atquid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti! Ibid. Tract. 25, 12; sowie: credere in eum, hoc est manducare panem vivum: qui credit manducat etc. 26, 1). Nur einmal, wo er die von seinem Standpunkte aus allerdings nicht ganz leicht zu rechtfertigende Kindertaufe zu begründen versucht, berührt er sich mit jener sogar im Ausdrucke ganz nahe. Er sagt: Hoc qui non credit, nämlich daß die Taufe schon dem Kinde heilsam ist, et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter participat (ep. 98, 9).

Wenn somit für Augustin der ganze Schwerpunkt nicht in das Sacrament, sondern in die durch dasselbe vorgebildete Gnadenwirkung fällt, die letztere aber in keiner Weise an das Sacrament gebunden erscheint, so könnte man daraus folgern, daß auch das äußere Sacrament keine wesentliche Bedeutung für die Seligkeit beanspruchen darf. Dieß ist aber Augustin's Meinung keineswegs; er sagt im Gegentheil: praeter baptismum et participationem mensae Dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire (Ep. 55. cap. 24. Nr. 34.). In früheren Zeiten hat er sich wohl auf die Erörterung der Frage eingelassen, ob Jemandem die unsichtbare Heiligung ohne die sichtbaren Sacramente etwas nützen könne, er wußte aber dafür nur den Moses, den Johannes den Täufer und den Schächer am Kreuze anzuführen; aber sofort sucht er dem Schlusse, als ob die sichtbaren Sacramente ohne Heilsnothwendigkeit wären, zu begegnen: nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemptor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest (in Heptateuch. lib. III, 84. cf. contr. Faust. Manich. 19. cap. 11.; aus solchen Aussprüchen hat sich später die Sentenz gebildet: contemptus, non defectus sacramentorum damnat), und in den Retractationen nimmt er selbst dieses Zugeständniß durch die Bemerkung wieder zurück, daß man doch eigentlich nicht wissen könne, ob der Schächer nicht früher schon getauft worden sey (II, 18.).

Gleichwohl steht die Behauptung, daß die Sacramente zum Heile unbedingt nothwendig seyen, keineswegs im Widerspruch mit Augustin's symbolischer Ansicht, denn nicht in dieser, sondern in dem Zusammenhange der Sacramente mit der Lehre von der Kirche findet dieselbe ihre Begründung. Auch Augustin war tief durchdrungen von der Wahrheit, daß außerhalb der katholischen Kirche kein Heil sey. Ihre Gemeinschaft war ihm die reale Einheit des Hauptes mit den Gliedern, die er ebensowohl durch den in allen Gliedern lebenden heiligen Geist, als durch die von diesem Geiste in sie ausgegossene Liebe vermittelt sah. „Der Geist", sagt er, „ist es, der lebendig macht, denn der Geist macht die Glieder lebendig, aber er macht nur diejenigen Glieder lebendig, die er an dem Leibe, den er beseelt, vorfindet. Das wird uns gesagt, damit

wir die Einheit lieben und die Trennung fürchten, denn nichts hat der Christ mehr zu fürchten, als von dem Leibe Christi getrennt zu werden, denn wenn er vom Leibe Christi getrennt wird, so ist er kein Glied desselben; ist er kein Glied desselben, so wird er nicht von dem Geiste desselben beseelt ꝛc. (Tract. 27. in Ev. Jo. Nr. 6.). Sind nun aber die Sacramente, Taufe und Abendmahl, die von Gott geordneten Mittel, dem Einzelnen seinen Zusammenhang mit der Kirche zu vermitteln und zu befestigen, weil durch sie die Kirche formirt wird, so leuchtet ein, daß vom Standpunkte Augustin's die Sacramente für Jeden eine absolute Nothwendigkeit haben, weil sie sein Leben in gliedlicher Weise der Kirche einverleiben, innerhalb der allein der Geist Gottes die Liebe weckt, innerhalb der allein Gnade, Sündenvergebung, ewiges Leben waltet und die ein so lebendiger Organismus ist, daß Alles, was die übrigen Glieder thun, erkämpfen und erbitten, jedem Einzelnen vermöge seines organischen Zusammenhanges mit Allen und mit dem Haupte zu gut kommt. Es ist nicht zu läugnen, daß dies im Wesentlichen die paulinische Auffassung vom Wesen der Kirche ist, aber während dieselbe bei Paulus ein streng ideelles Gepräge trägt, so sieht Augustin die Idee in der katholischen Kirchengemeinschaft vollständig verwirklicht; daß dieser Viele angehören, die nichts vom Geiste Gottes erfahren haben, beirrt ihn nicht weiter; sie sind nur todte Glieder an dem in der katholischen Kirche allein realiter existirenden Leibe Christi, der communio sanctorum, der Einheit der Prädestinirten, und wie sie nur zufällig dieser angehören, so können sie auch von ihr abgelöst werden, ohne daß dieselbe dadurch in ihrem Wesen alterirt würde. Was nun zuerst die Taufe betrifft, so sagt Augustin (de peccat. merit. et remiss. III, 4.): Nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae, i. e. Christi corpori membrisque socientur. Hier liegt der Nerv für die Nothwendigkeit der Taufe. Denn, bemerkt Baur (die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrhund. 144) richtig zur Karakteristik dieses Standpunktes: „Durch die Taufe wird man ein Glied der Kirche, und nur als Glied der Kirche kann man des christlichen Heils theilhaftig werden." Noch einleuchtender tritt dieß als Augustin's Ansicht beim Abendmahl hervor; er kannte eigentlich kein Sacrament der Eucharistie im Sinne der früheren und der späteren Kirche, weil er trotz alles dessen, was man zur Begründung des Gegentheils zu behaupten wagt, keinen realen Genuß des zum Himmel erhöhten und auf Erden nicht mehr gegenwärtigen Leibes (in Ev. Jo. Tract. 50, 13.) zugeben konnte; ihm war das Abendmahl, abgesehen von der Bedeutung, die er ihm als rein mnemonischer Feier beilegte, wesentlich sacrificium, Selbstaufopferung und Selbstdarbietung des mit dem Haupte organisch verbundenen Leibes, insofern der konkrete Ausdruck der kirchlichen Einheit, das — wenn man will — schlechthin katholische Sacrament, die Selbstdarstellung der katholischen Kirche, und darum von den höchsten, fast an das Magische grenzenden Wirkungen, insofern das Ganze, Christus mit eingeschlossen, per suffragia jedem Einzelnen zu Hülfe kommt. Quomodo, fragt er, est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quo modo est sanguis ejus? — Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra (vergl. 1 Kor. 12, 27.). Si ergo vos estis corpus Christi et membra mysterium vestrum in mensa Dominica positum est, mysterium vestrum accipitis. Ad id, quod estis, Amen respondetis et respondendo subscribitis. Dann erörtert er die Symbolik mit dem aus vielen Körnern bereiteten Brod, dem aus vielen Beeren zusammengeflossenen Wein (Serm. 272). Nur darum ist das Abendmahl zum Heile nothwendig, aber auch absolut nothwendig, weil es die reale Selbstdarstellung der Kirche und der Einzelnen als Glieder der Kirche ist, außerhalb deren es für dieselben kein Heil gibt; selbst der Glaube des Einzelnen, auf dem zuletzt alle Wirkung der sacramentalen Gnade beruht, hat doch nur insoweit Effekt, als er vom Glauben der Gesammtheit getragen, von dem darin wirkenden Geist belebt wird — in der Eucharistie aber wird ihm eben immer wieder der Zugang zu der Gesammtheit aufgethan, in deren Einheit er allein ein Glied vom Leibe Christi

werden kann. Daher sagt er: o sacramentum pietatis! o signum unitatis, o vinculum caritatis! qui vult vivere, habet, ubi vivat, unde vivat: accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur: non abhorreat a compage membrorum, haereat corpori, vivat Deo de Deo! (ibid. tract. 26, 13.), in diesem Sinne meint er den Ausspruch: Catholici non solum sacramento, sed re ipsa manducaverunt corpus Christi (Civ. Dei XXI, 20.), d. h. bei ihnen allein fällt Selbstdarstellung als Leib Christi und reale Existenz dieses Leibes schlechterdings in Eins zusammen.

Da Augustin eine religiöse Gemeinschaft ohne Sacramente schlechterdings nicht denken konnte, so mußte er nothwendig bereits Sacramente im A. Bunde anerkennen. Da er ferner das Verhältniß der Frommen des alten zu denen des neuen Bundes dahin bestimmt, daß jene durch den Glauben an den Zukünftigen, diese dagegen an den Gekommenen selig würden (de cat. rud. 28.), so mußte ihm auch diese Bestimmung für das Verhältniß der beiderseitigen Sacramente maßgebend seyn. Sacramenta N. Tti., sagt er, dant salutem, sacramenta V. Tti. promiserunt salvatorem (in Ps. 73, 2.), jene gehörten dem Stande der Knechtschaft an, denn die Masse des Volkes beobachtete die Zeichen, ohne die geistige Bedeutung zu kennen; diese gehören dem Stande der Freiheit an, denn das neue Gottesvolk beobachtet nur solche Zeichen, deren Bedeutung ihm durch Christi Leiden und Auferstehung offenbar geworden ist (de doctr. chr. III, 9. cf. c. Faust. M. XII, 11.); jene waren dem fleischlichen Sinne des alten Bundesvolks gemäß der Zahl nach viele, der Beobachtung nach schwierig, diese dem Geiste der christlichen Freiheit entsprechend, sind wenige und leicht zu beobachten (c. Faust. 19, 12. ep. 54. c. I.). Auch im alten Bunde aber gab es wahrhaft Gläubige an Christum, nicht bloß die Patriarchen und Propheten, welche die künftige Offenbarung voraus verkündigten, sondern auch die, welche die Propheten hörten und durch Gottes Gnade verstanden (in Ps. 77. c. 2.), diese Alle aber waren auch zur Zeit der Knechtschaft geistig frei (de doctr. chr. III. c. 9.); sie empfingen daher, wie sich aus 1 Kor. 10, 1—5. ergibt, denselben Segen von ihren Sacramenten (in Ps. 77. c. 27.; in Ev. Jo. tr. 26, 12.), denn die Sacramente beider Bündnisse haben wesentlich denselben Inhalt, nämlich Christi Leiden und Auferstehung, und unterscheiden sich nur durch verschiedene Zeichen (aliis mysteriornm signaculis), wie sie durch die Verschiedenheit der beiden Entwickelungsstufen geboten waren, gerade so, wie ja auch die Sprache diesen identischen Inhalt durch die Verschiedenheit des Klanges in den Wörtern facienda et facta bezeichnet (c. Faust. XIX, 16.). Gleichwohl nannte er die des N. Bundes virtute majora, utilitate meliora, hat aber dies nirgends näher begründet; die Scholastik aber griff seine These: sacramenta N. Tti. dant salutem, sacramenta V. Tti. promiserunt salvatorem, auf, um damit den dem Augustin ganz fremden Unterschied von opus operatum und opus operans zu begründen.

Augustin's Lehre hat unleugbar reiche Elemente der Wahrheit, welche insbesondere das Reformationszeitalter und namentlich die reformirte Theologie zur Anerkennung gebracht hat; was in ihr schief ist, hängt theils mit seinem Begriffe von der Kirche zusammen, theils ruht es auf dem einseitigen Verfahren, daß er das symbolische an den Stoff oder das Element, nicht an die Handlung knüpfte. Nach diesen Seiten hin hat er mächtig in die Entwickelung des Mittelalters eingegriffen, dessen Sacramentsbegriff sich wesentlich auf Augustinischer Grundlage gebildet hat. Beachten wir dabei Folgendes: schon bei Optatus von Mileve um 384 erscheint V, 1. der ominöse Satz: baptisma Christianorum, Trinitate confectum, confert gratiam (vgl. d. Art. „Optatus"). Die Synode von Orange im J. 529 redet von diesem conferre gratiam can. 25. als einer bereits ganz geläufigen Vorstellung. Bei Isidor von Sevilla erscheinen bereits zwei dem Augustin nachgebildete Definitionen: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est; und: sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorum-

dem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur; er fügt endlich zu: Graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habet dispositionem (Etym. vel Orig. lib. VI, c. 19. §. 30.). Sind aber die Sacramente, d. h. die consecrirten Elemente, nur Hüllen für eine unter ihnen verborgen wirkende Heilskraft, so liegt es nahe, diese in den consecrirten Stoffen selbst zu suchen. Wie darum diese Definitionen des Isidorus von der carolingischen Zeit allgemein adoptirt wurden, so wurde auch die Ansicht herrschend, daß die Sacramente die in ihnen wirkende Gnade enthielten. Paschasius Radbert und Ratramnus (vergl. diese beiden Art.), wie scharf sich auch beide in der Frage nach der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl trennten, haben doch im Wesentlichen denselben Sacramentsbegriff: durch die Consecration werden den Stoffen höhere Kräfte mitgetheilt, welche in der Vollziehung der leiblichen Handlung geistig wirken und darum auch nur geistig, d. h. vom Glauben, aufgenommen werden können; daß wenigstens der Ungläubige im Abendmahle nichts empfängt, daß sich die virtus divina, des Sacraments ganzer Inhalt, vor ihm gleichsam zurückzieht, hat auch Radbert behauptet. In das Taufwasser, meinte er sogar, habe sich die Gottheit der Trinität auf eine sogar den leiblichen Sinnen zugängliche Weise eingegossen (de fide c. 9, 4.). Gegen diese Immanenz der sacramentlichen Kraft in den Sacramenten tritt vor dem Lombarden nur Berengar von Tours entschieden auf: daß durch die Consecration die Elemente nur ein Zeichen, ein Bild, ein Pfand der nun durch sie repräsentirten Sache werden; daß sie diese nur in das Gedächtniß und in die Gedanken rufen, daß dieselbe somit auch nur geistlich angeeignet, mit dem Herzen empfangen, mit dem Glauben genossen werden kann, als eine zwar reale, aber doch nicht den Stoffen immanente Kraft, das ist im Wesentlichen der Kern der Berengar'schen Darlegung, den man sich durch andere von ihm gebrauchte, mehr dem kirchlichen Sprachgebrauch entlehnte Ausdrücke nicht darf entrücken lassen. Sein Standpunkt war demnach der symbolische in Augustin's Sinne; sein Kampf der letzte vergebliche Versuch, diesen gegen die siegreich gewordene realistische Auffassung zur Geltung zu bringen. Erst mit Bonaventura macht die Scholastik den Versuch, das Verhältniß der Gnade zu den sie causirenden Sacramenten in einer freieren Weise zu bestimmen.

Wir haben gesehen, daß bis Augustin streng genommen nur zwei Handlungen als Sacramente der Kirche galten, nämlich Taufe und Abendmahl; wenn man auch den Namen Sacrament außerdem den besonderen Akten beilegte, aus welchen sich jene zwei zusammensetzten. Es ist dieß auch in der carolingischen Zeit so geblieben; Beda der Ehrwürdige (hom. X.), Ratramnus (de corp. et sang. Dei cap. 46), Ratherius von Verona (serm. de quadrag. §. 3. und serm. II. de ascens. Dom.) zählen allein die Taufe und das Abendmahl als Sacramente auf. Damit stimmt auch die dogmatische Anschauung der griechischen Kirche auf das Genaueste zusammen. Ganz dasselbe besagt die andere Eintheilung, deren Urheber Isidor von Sevilla ist (Etym. VI, 19. §. 30.) und welche die Taufe und das Chrisma, den Leib und das Blut Christi als die Sacramente des N. Testaments aufstellte; denn wie Leib und Blut Christi, so gehören auch Taufe und Chrisma, wie sie schon bei Cyprian erscheinen, als die beiden Bestandtheile einer und derselben Sache zusammen; dieser Eintheilung schlossen sich an Ahyto, Bischof von Basel (Capitulare), Jonas, B. von Orleans (de inst. laicali I, 7.), Rabanus Maurus (de univers. V, 11. de instit. cleric. I, 24. u. f. w.; in der letzten Schrift I, 31. u. 33. spricht er in demselben Sinne von vier Sacramenten), Paschasius Radbert (de corp. et sang. Chr. c. 3. §. 2.). Die Stellung, welche die Confirmation dabei einnimmt, ist uns bereits deutlich bezeichnet in dem Briefe des römischen Bischofs Melchiades († 314), der beide Sacramente, die bischöfliche Handauflegung und die Taufe, groß nennt, die erstere um so ehrwürdiger, weil sie nur von Höhergestellten ertheilt werden dürfe, dann aber hinzufügt, beide gehörten so unzertrennlich zusammen, daß nur im Falle der Todesgefahr die Taufe ohne die Handauflegung selig machen könne. Dennoch sehen wir schon bei ihm die Vorstellung keimen, welche später

die Confirmation als selbstständiges Sacrament neben Taufe und Abendmahl stellte. Kann nämlich die Taufe von jedem Priester, die Handauflegung nur vom Bischof gespendet werden, so lösen sich beide in den meisten Fällen zeitlich und örtlich von einander ab; genügt ferner in der Todesnähe die Taufe zur Seligkeit, so ergibt sich für die Taufe nicht nur, wie Melchiades selbst sieht, die größere Nothwendigkeit (baptismus majoris est necessitatis, manus vero impositio majoris dignitatis ex ministro), sondern sie erscheint auch gegenüber der Confirmation als etwas in sich Fertiges und Abgeschlossenes. Ueber die Wirkungen beider sagt er bereits: in der Taufe werden wir zum Leben wiedergeboren, nach der Taufe zum Kampfe gestärkt; in der Taufe werden wir abgewaschen, nach der Taufe gekräftigt; die Confirmation waffnet und rüstet gegen die Anfechtungen dieser Welt.

Augustin bezeichnet zuerst die Ordination als Sacrament; weil sie nämlich das Recht ertheilt, das Sacrament der Taufe zu vollziehen, so legt er ihr selbst einen sacramentalen Karakter bei; er sagt darum: utrumque sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque utrumque non licet iterari (contr. epist. Parmen. II. c. 12. Nr. 28.). Er nennt daher auch die Ordination sacramentum dandi baptismum (ibid. 30.) und ordinationis ecclesiasticae signaculum (de bon. conjug. c. 24. §. 32.). Ihm folgen darin Leo (Ep. 12. c. 9.) und Gregor (expos. in I Reg. lib. VI. c. 3.) die Großen.

Die Krankenölung wurde zuerst von Innocenz I. († 416; Epist. I. ad Decent. c. 8.) als Sacrament aufgeführt und seine Worte werden besonders seit dem 8. Jahrhundert in Bußordnungen, Synodalstatuten und Schriften anderer Art wiederholt. Als Sacrament wird sie wieder von Amalarius Fortunatus (de eccles. officio I, 12.) und dem Concile von Pavia (Conc. Regiaticinum c. 8.) erwähnt. (Vgl. meinen Art. „letzte Oelung" und Hahn a. a. O. S. 12 u. Anm. 63—71.)

Die Buße konnte man in älterer Zeit um so weniger als Sacrament ansehen, da sie nur als freiwillige Leistung des Pönitenten galt und als solche nur auf einen kleinen Kreis beschränkt war (labor paucorum, vergl. die Stelle Pacian's von Barcelona, epist. II. ad Sympr. c. 8., um 380, in meinem Art. „Novatian", X. 484). Konnte man aus diesem Gesichtspunkte die Taufe und Buße scharf einander gegenüberstellen, so ließen sich doch wieder gemeinsame innere Beziehungen zwischen ihnen auffinden, welche die Polemik gegen die Novatianer bestimmter hervorzuheben nöthigte. Dieß haben Pacian in seinen Briefen an Sympronianus und Ambrosius in seinem Werke de poenitentia gethan. Der Grundgedanke beider Schriften beruht darin, daß der Priester das Recht habe, die Vergebung durch seine Fürbitte sowohl dem Täufling als dem Pönitenten im Namen und im Dienste Gottes zu erwirken, und daß es darum inconsequent sey, dieses Recht, das rücksichtlich der Taufe nicht bestritten wurde, für die Buße zu verneinen. Dieses Argument, das von nun an allgemeine kirchliche Geltung erhielt, bildet unstreitig die Grundlage, auf welcher die sacramentale Qualität der Buße zur Anerkennung gelangte, hat aber zugleich wesentlich die verkehrte Richtung bestimmen helfen, in welcher diese Lehre sich ausbildete. Wurden nämlich beide Handlungen, Taufe und Buße, in dieser Weise auf einander bezogen, dann mußte jene, die an der Pforte des christlichen Lebens vorwärts in die Zukunft desselben blickt, umgekehrt die einseitige Bestimmung empfangen, die Sünden der Vergangenheit zu tilgen, während die nach der Taufe begangenen schweren Sünden der Buße zur Sühnung zugewiesen wurden, auf der anderen Seite aber mußte die zwischen Taufe und Buße angenommene Analogie den Trieb erwecken, der letzteren mit der sacramentalen Dignität zugleich die Bestimmung für die ganze Christenheit zu sichern, und so wurde, was einst das zweite Rettungsbrett (secunda tabula post naufragium) für wenige Gefallene (labor paucorum) und ein keineswegs beneidenswerthes Recht gewesen war, allmählich zur jährlich immer wieder zu erfüllenden Pflicht aller Gläubigen. Diese Consequenzen haben sich aber erst spät entwickelt. Nur in dem Buche Gregor's de sacramentis ist von einem Sacrament der Reconciliation

die Rede, aber bei den vielen späteren Erweiterungen, die dieses Werk erfuhr, ist die Ursprünglichkeit dieser Anführung nicht genügend gesichert; die erste sichere Erwähnung der sacramentalen confessio oder peccatorum remissio ist darum die bei Peter Damiani († 1072, Opp. II, 372) und bei Lanfranc († 1089, Opp. ed. Paris. p. 379) und gehört mithin dem Ausgange des 11. Jahrhunderts an.

Die Ehe wird scheinbar schon von Tertullian (adv. Marc. V, 18.; de monog. c. 5. de jejun. c. 3. de anima cap. 11. u. c. 21.) als Sacrament genannt, aber bei schärferem Eingehen wird man finden, daß er nach Eph. 5, 32. nicht die Ehe selbst, sondern vielmehr die mystische Verbindung Christi mit der Kirche so nennt, weil dieselbe auf einem tiefen Geheimniß beruht (vgl. Hahn a. a. S. 8). Augustin (de nupt. et concup. I, 10. de fide et op. §. 10. de bon. conjug. c. 7. Nr. 6. 7. c. 15. Nr. 17. c. 18. Nr. 21.) und auf ihn gestützt Leo d. Gr. (ep. 167, 4.), Isidorus von Sevilla (de eccles. off. lib. II. cap. 20. §. 2,), Rabanus Maurus (de jud. poenit. laicorum c. 36.) halten die Ehe für ein Sacrament, theils weil sie ein Bild ist der mystischen Einigung Christi mit seiner Kirche, theils weil vermöge dieser ihrer symbolischen Dignität sich die absolute Unlösbarkeit jener urbildlichen Einheit auch auf sie und das Verhältniß der Gatten in ihr überträgt. Gleichwohl haben diese Väter alle nicht von fern daran gedacht, sie in dem Sinne als Sacrament zu bezeichnen, in welchem dieser Name der Taufe und dem Abendmahl zukommt; sie haben nicht einmal den Versuch gemacht, eine Gnadenwirkung der Ehe nachzuweisen.

Da das Wort „Sacrament" aber zugleich in weiterem Sinne jeden kirchlichen Brauch bezeichnen kann, so darf es nicht befremden, daß viele besonders sinnbildliche Handlungen diesen Namen führen; dahin gehört 1) das Salz der Katechumenen (Conc. III. Carth. von 397. c. 5.), Gregor d. Gr. (lib. sacram. ordo baptist.), Isidor von Sevilla (de eccles. off. III, 21.), Theodulf von Orleans (de ordin. baptismi c. 5.) u. A.; 2) die Salbung eines Königs, so Gregor M. (Expos. in I Reg. lib. VI. c. 3. u. lib. IV. c. 5.; in der letzten Stelle heißt es: qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis. Quia vero ipsa unctio sacramentum est, is, quipromovetur, bene foris ungitur, si intus virtute sacramenti roboretur; also leibliche bildliche Handlung gedacht mit sacramentaler Wirkung); 3) der Fußwaschung nahmen einzelne Kirchenlehrer mehreremal den Anlauf eine sacramentale Bedeutung beizulegen, so Ambrosius (de virg. veland. lib. III. T. IV, 487. de spir. Scto lib. I. prooem., de initiand. c. 6. de sacr. III. c. 1.), der sie (in der letzten Stelle) gegen die ausdrückliche Ansicht der römischen Kirche (auch die spanische verwarf sie, vergl. Conc. Iliberit. c. 48.) nicht bloß für ein Zeichen der Demuth, sondern auch für das Sacrament der Heiligung, näher der Zugehörigkeit zu Christo, erklärt und als ihre Wirkung die Reinigung von dem Gifte der Erbsünde, im Unterschiede von der durch die Taufe zu tilgenden Erbschuld bezeichnet. Umgekehrt sahen in ihr Hildebert von Tours (Serm. 39.) und Bernhard von Clairvaux (Serm. in coen. Dei oper. Venet. 1726. II, 176) das Sacrament zur Vergebung der täglichen Sünden, eine Auffassung, die wohl nur darum nicht die allgemeine werden konnte, weil sowohl das Bußsacrament als das Meßopfer und die letzte Oelung theils nach ihrem nächsten Zweck, theils per accidens die läßlichen Sünden tilgen und es somit eines eigenen Sacraments zu der Vergebung derselben nicht bedurfte; 4) wurden seit der carolingischen Zeit alle durch priesterlichen Spruch (auf den man Augustin's Sentenz: accedit verbum ad el. etc., mißverständlich anwandte) zu consecrirende leblose Gegenstände Sacramente genannt, so vorerst die Osterkerze von Amalarius Fortunatus (de eccles. offic. I, 18.). Wir haben damit die Elemente gefunden, aus denen sich die spätere Lehre von der Zahl der Sacramente gebildet hat.

Den ersten Anstoß zur Erweiterung der Zahl der Sacramente gab die griechische Kirche. Pseudo-Dionysius (6. Jahrh. de hierarch. eccles. c. 2—7. ed. Corderius. Par. 1644. Fol. 212—373) zählt sechs Mysterien auf, nämlich das der Taufe (*φω-*

τίσματος), des Abendmahls (συνάξεως), der Confirmation (τελετῆς μύρου), der Priesterweihe (ἱερατικῶν τελειώσεων), der Mönchsweihe (μοναχικῆς τελειώσεως), der Gebräuche über den gottselig Verstorbenen (ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων). Es fehlen darin drei der heutigen katholischen, nämlich die Buße, die Ehe und die letzte Oelung; überhaupt scheint der Gedanke an die alten Mysterienweihen diese ganze Aufstellung geleitet und bestimmt zu haben. Während im 8. Jahrhundert Johann von Damaskus sich noch mit den beiden altchristlichen Mysterien begnügt (de orthod. fide IV, 13.), hat dagegen Theodorus Studita im 9. Jahrh. vollständig die Sacramente des Pseudodionysius aufgenommen (Leo Allat. de eccles. orient. et occid. perpetua consens. lib. III. cap. 16. §. 10.). Dagegen tritt der Mönch Hiob (ebendas. §. 4.) um 1270 zuerst mit der Siebenzahl auf, hat aber das Eigenthümliche, daß er die Buße mit der letzten Oelung identificirt (s. die Gründe in meinem Art. „Oelung, letzte") während als siebentes Sacrament noch das Mönchthum erscheint. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in Hiob's Katalog sich eine Nachwirkung der abendländischen Kirche zu erkennen gibt, welche für ihre Sacramentenzahl schon ein Jahrhundert vorher den Abschluß gefunden hatte, während ihn die griechische Kirche im 13. Jahrhundert, wie die Differenz des Hiob beweist, noch suchte. Es ist daher ein äußerst wohlfeiles Argument, wenn Klee (kathol. Dogmatik III, 93) und Andere sich auf den Consensus der Griechen berufen, um darzuthun, daß die katholische Kirche von den Aposteln her nicht mehr und nicht weniger Sacramente anerkannt habe, als in dem Tridentinum sanctionirt worden seyen. Es bleibt übrigens sehr zu bedauern, daß der Entwickelungsgang der griechischen Kirche im byzantinischen Zeitalter zu wenig ermittelt ist, um die Continuität desselben in allen Dogmen mit Klarheit verfolgen zu können.

Um so ununterbrochener legt er sich in der abendländischen Kirche dar. Es ist vor Allem beachtenswerth, daß auch jetzt noch Ratherius, Bischof von Verona († 974), Fulbert, Bischof von Chartres († 1028), Bruno, Bischof von Würzburg († 1045), Ruprecht, Abt von Deutz († 1135) nur die zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, kennen; Andere, wie Theodulf, Bischof von Orleans († 821), Agobard, Bischof von Lyon († 840), Lanfranc, Bischof v. Canterbury († 1089), Hildebert, Bischof v. Tours († 1134), Hugo a St. Victore († 1141) nennen sie wenigstens duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta. (Vgl. die sehr gründlichen Nachweise von Hahn S. 10 u. 20). Theodulf von Orleans erläutert diesen von ihm (de ordin. baptism. c. 5.) gebrauchten Ausdruck (c. 18.) näher dahin: quia nequaquam possumus in Christi corpus transire, nisi his sacramentis imbuamur, was, wie die Entwickelung des Rabanus Maurus über das Abendmahl (de instit. cleric. c. 31.) beweist, in welch' nahe Beziehung man noch die Sacramente zur kirchlichen Gemeinschaft setzte. Der Ausdruck praecipua sacramenta deutet aber an, daß man schon anfing, diesen zweien andere anzufügen; in der That sagt Agobard von Lyon (lib. de privil. et jure sacerd. c. 15.): Sacramenta divina baptisma scilicet et confectio corporis et. s. domini ceteraque, in quibus salus et vita fidelium consistit. Im Jahre 1025 erklärte die Synode von Arras (Atrebatum, siehe d'Achery Spicil. I, 607 sq.): Christus habe mehrere (plurima) Sacramente eingesetzt, nämlich die Taufe mit der Salbung und Handauflegung, die Eucharistie, das geweihte Oel, dessen sich die Apostel bereits zur Krankenheilung und zur Besiegelung der Neophyten bedient hätten, endlich die Salbung der Bischöfe und Presbyter. Der Cardinal Humbert († nach 1060) erwähnt außer der Taufe, der Eucharistie, der Ordination auch die Investitur mit Ring und Stab und die Kirchweihen (adv. Simoniac. III, 41 u. 15). Zeigt sich schon in diesen Beispielen die sichtliche Tendenz, das Wesen und die Bestimmung der Sacramente in priesterliche Weiheakte zu setzen, welche Personen, Sachen und Orten in paganistischer Weise eine Signatur aufprägen, so tritt diese Tendenz ganz entwickelt auf bei Peter Damiani, dem Freunde Gregor's VII. Dieser weist nämlich in seiner 69. Rede (Opp. ed. Cajet. II, 374) zwölf Sacramente in der Kirche nach, und zwar in folgender Reihe: 1) Taufe, 2) Confirmation, 3) Kran-

kensalbung, 4) Bischofsweihe (consecr. pontificis), 5) Königssalbung, 6) Kirchweihe, 7) Beichte (confessio), 8) das Sacrament [der Einweihung] der Kanoniker, 9) der Mönche, 10) der Einsiedler, 11) der Nonnen (sanctimonialium), 12) der Ehe. Diese zwölf Sacramente sieht er vorgebildet in den zwölf Kreuzen, welche als Sinnbilder derselben um die Kirche herum aufgestellt seyen (ib. 377). Daß es ihm damit nicht um eine Theorie, sondern um eine mystische Spielerei zu thun ist, beweist theils die Auslassung der Eucharistie, die er doch (III, 96) mit der Taufe und Ordination als die tria praecipua sacramenta anführt, theils die Thatsache, daß er (ib. 116) das Katechumenensalz, das Taufwasser und das Chrisma als die Elemente bezeichnet, welche durch des Priesters Gebet und Anrufung des göttlichen Namens die Kraft der sakramentlichen Wirkung empfangen (virtutis intimae accipiunt sacramenta). Gottfried von Vendôme († 1132) nennt, wie Cardinal Humbert, gleichfalls die Investitur mit Ring und Stab ein Sacrament, ja er stellt diese beiden Insignien in eine Reihe mit Salz und Wasser, Oel und Chrisma. (Magna Bibl. Vet. Patr. Tom. XV. p. 545. 546.) Hildebert von Tours († 1134) gibt in der 132. Rede neun Sacramente an, die sich ihm wieder in zwei Reihen ordnen; die fünf größeren, welche nur Bischöfe verwalten dürfen, nämlich Chrisma, Kirchweihe, Ordination, die Weihe der kirchlichen Gefäße und Altäre; die vier anderen, welche auch von Presbytern gespendet werden können: Consecration des Leibes und Blutes Christi, Taufe, Absolution und Einsegnung der Ehe.

Den Wendepunkt in der mittelalterlichen Entwicklung dieser Lehre bilden Hugo von St. Victor, Robert Pulleyn († 1153) und Peter der Lombarde († 1164), mit denen die bisherige aphoristische Behandlung aufhört und durch die systematische ersetzt wird. Hugo hat zwei systematische Werke geschrieben: de sacramentis christianae fidei und die summa sententiarum. In der ersten behandelt er die ganze Glaubenslehre aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung und Wiederherstellung. Im ersten Buche (P. IX. c. 7) unterscheidet er drei Klassen von Sacramenten: die erste umfaßt solche, auf denen das Heil mit Nothwendigkeit beruht, wie Taufe und Abendmahl (lib. II. P. VI u. VIII), auch rechnet er hierzu die Weihe der Kirche, weil in dieser alle übrigen Sacramente verwaltet werden (ibid. P. V. c. 1), und die Confirmation (P. VII). Die Sacramente der zweiten Klasse haben keine Heilsnothwendigkeit, fördern aber die Heiligung, weil durch ihren Gebrauch eine gute Gesinnung geübt und so eine höhere Gnade erworben wird; hierher gehört die Besprengung mit Weihwasser und mit Asche, die Palmen- und Kerzenweihe, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Anblasung bei dem Exorcismus, die Ausbreitung der Hände, das Schlagen der Brust und die Kniebeugung beim Gebete, die Gebete bei der Messe (ibid. P. IX). Zu den Sacramenten der dritten Klasse, die an sich keine Nothwendigkeit haben, sondern dazu eingesetzt scheinen, damit durch sie die Verwaltung der übrigen Sacramente ermöglicht werde, rechnet er die Ordination, die Consecration der Gefäße und anderer Dinge (lib. I. P. IX. c. 7). Die erstern nennt er sacramenta salutis, die zum Heilmittel; die zweiten administrationis, die zum Dienste (officium); die dritte praeparationis, die zur Uebung dienen. Im 2. Buche bespricht er P. XI die Ehe, P. XIV die Beichte, Buße und Vergebung, P. XV die letzte Oelung, ohne daß sich aus seiner Darstellung ergäbe, in welche Klasse er dieselben eingeordnet hat. Es sind mindestens 30 Sacramente, die er in diesem Werke aufführt. Wenn sich somit in dieser Behandlung die Zahl der Sacramente in eine unbestimmte Vielheit verliert, so hat er sie dagegen in der summa sententiarum vereinfacht: er führt darin nur fünf Sacramente auf, nämlich Taufe (Tract. V), Confirmation, Eucharistie und letzte Oelung (Tract. VI.), Ehe (Tract. VII), — dieselben fünf Sacramente und in derselben Reihenfolge, wie sie Abälard in der Epitome Kap. 28—31 zusammengestellt hat. Auch Robert Pulleyn nimmt fünf Sacramente an, aber er hat (wie bereits Alger von Clügny [† 1131], de misericord. et justit. P. I. c. 62. P. III. c. 56 u. 58) folgende: die Taufe, Confirmation, Eucharistie, Beichte (confessio) und Ordination (lib. sent. V. c. 22. VII. c. 14).

Die Siebenzahl hat erweislich*) zuerst Peter der Lombarde: die Taufe, die Confirmation, die Eucharistie, die Buße (poenitentia), die letzte Oelung, die Priesterweihe (ordo), die Ehe (Sentt. lib. IV. Dist. II. A. De sacram. N. Legis). Man darf nur oberflächlich die Fünfzahl in Hugo's und Robert Pulleyn's Sentenzen mit der Siebenzahl des Lombarden vergleichen, so wird man sich leicht überzeugen, daß dieselbe auf dem Wege einer bloßen Combination zu Stande gekommen ist; er hat die beiden Sacramente, die er bei Robert Pulleyn eigenthümlich fand, die Buße (statt confessio) und Ordination (ordo) mit den fünf Sacramenten bei Abälard und in Hugo's Epitome verbunden. Er gibt zwar für die Siebenzahl keine bestimmte Erklärung, allein auch ohne eine solche sieht man leicht, daß dieselbe bereits vorbereitet war. Der numerus septenarius galt längst der traditionellen mystischen Interpretation als die Signatur der Universalität und Vollständigkeit. Man fand dieselbe in den sieben ägyptischen Landplagen, den sieben Todsünden, den sieben Gaben des heil. Geistes, den sieben Tugenden, den sieben Gemeinden der Apokalypse, in welchen letzteren man das Bild der universalen Kirche suchte. Schon Gregor der Große sagt (Moral. lib. 35. c. 8. no. 18); Rursum septenario numero s. ecclesiae universitas designatur; unde Joannes in Apocal. septem ecclesiis scribit, sed per eas, quid aliud, quam universalem ecclesiam intelligi vult? quae nimirum universalis ecclesia ut plena septiformis gratiae spiritu signaretur, Elisaeus super puerum mortuum septies inspirasse dicitur: super exstinctum quippe populum Dominus veniens quasi septies oscitat, quia ei dona spiritus septiformis gratiae misericorditer tribuit. Wir finden diese Erklärung benützt in der von Pitra (spicil. Solesmense, Vol. II & III, Paris. 1855) edirten Clavis des Pseudo-Melito, die, wie ich nachgewiesen habe**), wohl dem 10. oder 11. Jahrhundert angehören dürfte. Diese nämlich gibt cap. XI. §. 48. no. 4 und cap. XII. §. 7. no. 2 die merkwürdige Erklärung: Septem lucernae candelabro impositae — Septiforme ecclesiae sacramentum vel fides und fügt in der zweiten Stelle hinzu: et oscitavit puer septies, ubi et supra: mitte septem ecclesiis, quae sunt in Asia, was eine ganz unzweifelhafte Beziehung auf die dem Verfasser vorgelegene obige Stelle Gregor's d. Gr. ist. In welchem Sinne nun aber der Verfasser von einem septiforme sacramentum ecclesiae sprechen konnte, glaube ich jetzt aus folgenden Thatsachen erklären zu müssen. Schon in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. ist von sieben Sacramenten die Rede, und zwar werden so vom Cardinal Humbert (adv. Simoniac. II, 20) genannt die septem sacramenta regenerationis, d. h. die sieben einzelnen Initiationsakte, welche an dem Katechumenen von der Darreichung des heiligen Salzes an bis zur Confirmation vollzogen und durch welche ihm die Gaben des spiritus sancti septiformis mitgetheilt wurden; in diesem Sinne sagt Damiani (ad Gisler. episcop. Auximanum c. 8. T. III, 370): sicut septem sunt dona spiritus sancti, ita etiam septem dona baptismi a primo videlicet pabulo sacrati salis et ingressu ecclesiae

*) Allerdings soll zuerst der Missionär Pommerns, Otto Bischof von Bamberg, dort die sieben Sacramente der Kirche vor seiner Rückreise 1124 gepredigt haben; allein die Vita Ottonis in Canisii lectt. antiqu. ist zwischen 1139 und 1189 geschrieben und die dem Bischof in den Mund gelegten Reden sind wohl nicht von ihm gehalten.

**) „Das angebliche Zeugniß des Melito von Sardes für das Joh.-Evangelium", theolog. Stud. u. Krit. 1857, S. 592. Es ist mir seitdem ein Leitfaden für die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte von dem in obiger Abhandlung widerlegten Herrn Lic. Schneider zu Gesicht gekommen, worin dieser meiner angeblich zu weit gehenden Untersuchung die Behauptung entgegenstellt, daß in dieser clavis doch noch Ueberreste der alten κλεὶς des ächten Melito verborgen lägen. Mit bloßen Vermuthungen ist leicht streiten. Hr. Schneider beweise zuerst, daß jene ächte κλεὶς ein Wörterbuch war; dann erkläre er, wie es kommt, daß nur zwei Handschriften der Pitra'schen clavis den Namen Melito's führen, während die fünf andern, gerade die ältesten, von der Autorschaft des Melito nichts wissen und eine sogar einen andern Verfasser nennt!

usque ad confirmationem sancti spiritus per chrisma (vgl. Gratian's Dekret P. II. c. 30. qu. 1. can. 1). Es unterliegt keinem Zweifel, daß dies das septiforme ecclesiae sacramentum der clavis ist, insofern aber als Erklärung der Siebenzahl noch „vel fides" zugefügt ist; so scheint damit auf die in dem allgemeinen Christenglauben begriffenen sieben Geheimnisse des Lebens Jesu hingedeutet, die man gleichfalls sieben Sacramente nannte, so spricht Damiani (epist. lib. VIII. ep. 10. T. I, 289] von septem illa sacramenta, quibus utique totus ordo dominicae dispensationis impletur, videlicet incarnatio domini, nativitas, passio, resurrectio, ad coelos, ascensio, deinde judicium, postremo regnum (cf. Serm. 53 ejusdem T. II, p. 285 und Hahn, Ann. 157. 160. 161. 161b) *). War es somit schon vor Peter dem Lombarden üblich, von sieben Sacramenten, wenn auch in anderm Sinne, zu reden, so begreift sich leicht, wie nahe es demselben liegen mußte, auf dieser Grundlage auch die Gnadenmittel, in denen die Kirche segnet und die in ihr waltende Gnadenfülle dem Einzelnen aneignet, in der mystischen Zahl der Universalität und Vollständigkeit abzuschließen. Jedenfalls war diese Fixirung ein wesentlicher dogmatischer Fortschritt, da alle an leblosen Natur- oder Kunstgegenständen vollzogenen Weihen von den Sacramenten ausgeschlossen, aber nicht minder ein hierarchischer, da nun ein Kreis priesterlicher Handlungen gezogen war, der das Leben jedes Einzelnen an den wichtigsten Wendepunkten durchschnitt und an die Kirche band.

Durch Hugo und den Lombarden wurde aber auch zugleich der Begriff des Sacramentes fixirt. In der Schrift de sacram. gibt jener (l. 1. P. IX. c. 2) zuerst die seit Augustin herkömmliche Definition: Sacramentum est sacrae rei signum, die er dann näher begränzt: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Freilich ist dieselbe so weit, daß sie nicht nur auf jene 30 Handlungen paßt, sondern daß auch Hugo (P. X. c. 9) den Glauben noch selbst ein Sacrament, d. h. ein Bild, nennen kann, weil das, was wir im Glauben schauen, sich zu der Sache selbst verhält wie das Spiegelbild zu seinem Gegenstand. Wichtiger noch ist die Begriffsbestimmung, die er in der Summa (Tr. IV. c. 1) gleichfalls im Anschluß an Augustin gibt: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum; non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum: — — Sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud, cujus est signum vel significatio. Es ist nur eine kürzere und präcisere Fassung desselben Gedankens, wenn der Lombarde (lib. IV. dist. 1. B) sagt: Sacramentum proprie dicitur, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius et imaginem gerat et causa existat; oder wenn die spätere Scholastik sagt: Sacramentum est signum gratiae significans et efficax. Hier ist der Punkt erreicht, von dem aus es genügen wird, die scholastische Entwicklung der Sacramentenlehre bis zu ihrem Abschluß im Tridentinum in allgemeinen Zügen zu verfolgen. Die besondere Berücksichtigung des Thomas von Aquino entspricht nur dem Einfluß, den dieser geübt hat (der Katechismus Romanus wiederholt nur seine Bestimmungen), und bedarf darum keiner Entschuldigung **).

Aus dem allgemeinen Begriffe des Sacramentes als signum ergibt sich zunächst

*) Ich habe früher die Entstehung der Pseudo-Melitonischen clavis nach dem Faksimile der ältesten bekannten Handschrift frühestens in das 9., spätestens in das 11. Jahrhundert verlegt; nach den oben besprochenen theologischen Gedanken kann sie wohl nicht vor der Mitte des 11. Jahrhunderts entstanden seyn.

**) Man vergl. über das Folgende Jacobson's Art. „Sacramente" in Weiske's Rechtslexikon IX, 562 ff. und Dieckhoff's Erörterungen in seiner Abendmahlslehre I.

der symbolische Karakter desselben. Das durch die Sacramente Dargestellte ist nach Thomas die Heiligung des Menschen (sacramentum proprie dicitur, quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem). Da aber der Begriff der Heiligung sich nach drei Seiten entfaltet, insofern das Leiden Christi ihre Ursache, die Gnaden und Tugenden ihre Form, das ewige Leben ihr Ziel ist, so ist das Sacrament näher signum rememorativum ejus, quod praecessit, nämlich des Leidens Christi, demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per Christi passionem, nämlich der Gnade, und endlich prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae (Summ. p. III. qu. 60. art. 3).

Das Sacrament besteht ferner in dem sacramentum selbst, dem Zeichen, und der res sacramenti, der durch das Zeichen bedeuteten Sache, die man im Allgemeinen als die sacramentliche Gnade bezeichnen kann. Diese Unterscheidung ist zwar dem Augustin entlehnt, aber von der Scholastik mit großer Feinheit durchgeführt. So wird z. B. in der Eucharistie seit Innocenz III. dreierlei unterschieden: das eine ist sacramentum tantum, nämlich Brod und Wein; das andere sacramentum et res sacramenti, nämlich Leib und Blut Christi; das dritte res tantum, nämlich die mystische Einheit des Hauptes mit den Gliedern (Hugo, Summa Sentt. Tract. VI. c. 3; Petri Lomb. Sentt. lib. IV. dist. VIII. D). Das erste und dritte Glied für sich drücken die rein geistige Anschauung Augustin's aus; das zweite Glied die mittelalterliche Transsubstantiationslehre; durch Einschiebung desselben wurde diese mit jener verschmolzen.

Nach Augustin's Sentenz: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, hatte man vor der zweiten scholastischen Periode gewöhnlich in den Sacramenten das Element und das Wort unterschieden. Die Scholastik substituirte diesen Begriffen die analoge Unterscheidung von Materie und Form, welche zuerst bei Wilhelm von Auxerre († 1215) vorkommt (Hahn, Ann. 238). Die meisten Scholastiker schlossen sich dieser Unterscheidung an, die durch das Concil von Florenz 1439 in dem Dekrete für die Armenier bestätigt wurde. Thomas sagt: In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae; in omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae (l. c. qu. 60. a. 7). Man hat sich dabei der Aristotelischen Anschauung zu erinnern, der die Materie nur das noch bestimmungslose, rein potentielle Seyn ist, das erst durch die Form seine Bestimmtheit und mit dieser seine Wirklichkeit gewinnt.

Was die Nothwendigkeit der in den Sacramenten gebotenen sinnlichen Heilsvermittlung betrifft, so ist ihr Nachweis der Scholastik nur bis zur Zweckmäßigkeit gelungen; sie gab zu, daß Gott seine Gnade den Menschen auch unmittelbar habe geben können, aber diese Vermittlung sey die der menschlichen Natur entsprechendste gewesen (gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis, sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem; qu. 61. art. 1. ad 2m). Diese Convenienz erweist sich 1) aus dem Bedürfniß der menschlichen Natur, vom Leiblichen und Sinnlichen zum Geistlichen und Intelligibeln geführt zu werden; 2) aus dem Zustand des gefallenen Menschen, der sich durch die Sünde den materiellen Dingen unterworfen hat und darum der materiellen Vermittlung zur Aneignung des Geistigen bedarf; 3) aus der Richtung der menschlichen Thätigkeit (ex studio actionis humanae), die, den materiellen Dingen zugewandt, leicht zu superstitiösen und sündhaften Handlungen verleitet werden könnte, wenn nicht durch die Sacramente der Hang zum Materiellen auf das Gute und Heilsame gerichtet würde. Die Sacramente dienen daher wesentlich dem Zweck der Belehrung, der Demüthigung, der Bewahrung (praeservatio) (qu. 61. art. 1. Resp.). Was über die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile zu sagen ist, müssen wir uns auf eine spätere Stelle vorbehalten.

Die Sacramente sind aber nicht bloß signa significantia, sondern zugleich efficacia gratiae. Es fragt sich daher, was näher unter dieser Gnade zu denken sey. Die Gnade ist nach der Scholastik ein Complex von Kräften, welche der Seele von Gott eingegossen

werden (daher gratia infusa), um die in ihr noch vorhandene eigene Kraft zu stärken und im Kampfe mit der ihr entgegenstehenden Schwäche der verderbten Natur zu unterstützen. Man kann somit die Gnade an sich (communiter dicta, per se considerata) von der gratia virtutum ac donorum unterscheiden. Jene ist auf die Essenz der Seele gerichtet und bewirkt in ihr eine gewisse Aehnlichkeit mit dem göttlichen Seyn überhaupt; diese dagegen bezieht sich auf die einzelnen Seelenkräfte (potentiae) und gibt ihnen ihre Vollkommenheit (perfectiones) nach der einer jeden eigenthümlichen Aktion. Die gratia communiter dicta ist daher die Voraussetzung und das Princip der gratia virtutum ac donorum, diese gleichsam die Entfaltung von jener. Jene verhält sich zu dieser wie die Seele selbst zu den einzelnen Potenzen, deren Einheit sie ist. Von beiden verschieden ist aber die gratia sacramentalis, insofern diese lediglich gegen bestimmte Mängel (defectus) gerichtet ist, welche die Sünde in der von ihr ergriffenen und durch sie erkrankten Seele hervorgerufen hat (Thom. l. c. qu. 62. art. 2: Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem). Die sacramentale Gnade verhält sich darum zur allgemeinen, wie die species zum genus (sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis, ibid. ad 3m). Von der gratia virtutum et donorum unterscheidet sie sich so, daß diese den Menschen nur am Sündigen hindert und darum allein für Gegenwart und Zukunft Bedeutung hat; gegen die Sünden der Vergangenheit aber, die zwar dem Akte nach vorübergehen, aber der Schuld (reatu) nach bleiben, wird dem Menschen das Heilmittel speziell durch die Sacramente gewährt (ibid. ad 2m). Man wird daher die sacramentale Gnade vorzugsweise als die rechtfertigende Gnade aufzufassen haben, da ja nach dem Systeme des Thomas die Rechtfertigung in der durch die gratia infusa bewirkten Abwendung des Willens vom Bösen und Hinwendung zu Gott sich vollzieht und in der Vergebung der Sünden ihre Vollendung findet (Secundae prima qu. 113. art. 6).

Insofern die Sacramente signa efficacia gratiae sind, müssen sie die Gnade zum Effekte haben und folglich dieselbe causiren; doch thun sie dies nach Thomas nur gewissermaßen (per aliquem modum) und nicht als letzte Ursache; vielmehr unterscheidet er zwischen causa principalis und causa instrumentalis; jene handelt aus eigener Kraft, diese dagegen wirkt nur vermöge der Bewegung, welche sie von jener empfängt; causa principalis gratiae ist daher Gott, causa instrumentalis das Sacrament (qu. 62. a. 1. Resp.).

Eine besondere Schwierigkeit mußte es haben, das Verhältniß des Sacramentes als causa instrumentalis gratiae zu der durch dasselbe causirten Gnade näher zu bestimmen; dies war auf zweifache Weise möglich: entweder ist die Gnade dem Sacramente immanent zu denken, vermöge der Consecration in die Stoffe gleichsam hineingezaubert, oder sie steht ihm nur begleitend oder assistirend zur Seite, als ein gleichzeitiger, an die äußere Handlung nur irgendwie gebundener Vorgang in der menschlichen Seele. Jenes war die Auffassung der meisten ältern Väter — nur Augustin und einige seiner Schüler und Anhänger hatten sich frei darüber erhoben —, auch Hugo von St. Victor betrat diese breite Heerstraße; er bestimmte das Verhältniß in folgender drastischen Weise: „Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener, die Gnade das Heilmittel, das Sacrament das Gefäß dafür. Der Arzt gibt, der Diener wendet es an; das Gefäß enthält, was den einnehmenden Kranken herstellt: die geistliche Gnade.“ (De sacram. I, P. IX. c. 4 sub fin.) Diese Ansicht hat sich noch lange in das Reformationszeitalter in der mystischen Theologie erhalten; so sagt Berthold von Chiemsee in seiner deutschen Theologie: „Der Mensch wird gerecht durch die Sacrament als durch Püxen, in denen zuogetragen wird göttlich Gnad und geistlich Arzenei“ (4, 15). Von diesem

Standpunkt aus versteht sich freilich leicht die Formel: Sacramenta continent gratiam. Aber über diese war kein Streit, selbst die entgegengesetzte Ansicht adoptirte sie. Diese letztere formulirte sich in folgenden Sätzen: Sacramenta non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima operatur; non causant gratiam, nisi per quandam concomitantiam. Zur Erläuterung führte man den Mann an, der dem König einen bleiernen Denar gibt und auf seinen Befehl 100 Pfund dafür erhält, nicht als ob der bleierne Denar die ausreichende Ursache für jene Belohnung sey, sondern lediglich der Wille des Königs (vgl. Thomas' Karakteristik qu. 62. a. 1 u. 4). Auf diesem Standpunkte standen Bonaventura und Duns Scotus. Der Erstere sagt: Nullo modo dicendum est, quod gratia continetur in ipsis sacramentis essentialiter, tanquam aqua in vase aut medicina in pyxide, imo hoc intelligere est erroneum, sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. (Lib. IV. dist. 1. P. 1. art. 1. qu. 3.) Fragt man nun, worauf die Unfehlbarkeit dieses Effektes beruht, da doch die Gnade nicht in den Sacramenten selbst liegt, so beruft sich Bonaventura auf einen Vertrag, worin Gott dies der Kirche zugesichert habe: Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina (dist. 1. P. 1. a. 1. qu. 5). Aehnlich Duns Scotus: Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum, non quidem per aliquam formam intrinsecam — sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum non necessario absolute, sed necessitate respiciente ad potentiam ordinatam. Disposuit enim Deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum. (Im lib. IV. dist. 1. qu. 5.) Ebenso in dem folgenden Satz: Statuit Deus, quod adhibito tali signo secundum modum et formam suae institutionis infallibiliter vult assistere suo signo, producendo gratiam, si non ponatur obex in suscipiente sacramentum, quam gratiam alias non produceret, si sacramentum illud non exhiberetur. Et ista ordinatio sive institutio divina vocatur pactum Dei initum cum ecclesia. Thomas steht zwischen beiden Ansichten in der Mitte: die, welche zwischen Sacrament und Gnade trennt und beide nur durch den Vertrag Gottes mit der Kirche verknüpft, scheint ihm über den Begriff des bloßen signum significans nicht hinauszukommen; in dem auch von den Gegnern zugestandenen Satze, daß die Sacramente die instrumentale Ursache der Gnade seyen, ist ihm bereits die unabweisbare Folgerung gegeben, daß in den Sacramenten auch eine gewisse instrumentale Kraft liege zur Herbeiführung des sacramentalen Effektes (qu. 62. a. 1 u. 4); aber damit will er keineswegs behaupten, daß die instrumentale Kraft in den Sacramenten wie in einem Gefäße ruhe; nur in dem Sinne will er die Formel, daß die Sacramente vasa gratiae seyen, gelten lassen, in welchem auch Ezech. 9, 1. vom vas internecionis die Rede sey, nämlich im Sinne von Werkzeug, Instrument (art. 3. ad 1m). Die Sacramente sind ihm eben Werkzeuge, in denen die wirkende Kraft nicht bleibend ruht, denen sie nur vorübergehend mitgetheilt wird von dem, der sie in Bewegung setzt, und nur auf so lange, als diese Kraft durch das Instrument von dem thätigen Subjekt auf das leidende Objekt übergeht (von der virtus instrumentalis, wie sie in den Sacramenten gedacht werden muß, sagt er: habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum: sicut et motus est actus imperfectus, ab agente in patiens [art. 4. Resp.]). Ganz besonders gilt dies von materiellen Stoffen, wie sie ja in den Sacramenten gegeben sind; solche können eine geistige Kraft nicht bleibend in sich haben, wohl aber vorübergehend, insofern sie von einer geistigen Substanz zum Erzielen eines geistigen Effektes bewegt werden. So ist auch die menschliche Stimme allerdings etwas sinnlich Wahrnehmbares, aber dennoch offenbart sich in ihr eine gewisse Macht, den Menschen geistig zu erregen, die aber nur von dem menschlichen Geiste selbst ausgehen kann (ibid. ad 1m).

Diese Kraft (virtus instrumentalis) haben aber darum die Sacramente nicht aus sich, sondern von der causa principalis, die sie bewegt, näher aus dem Leiden Christi. Die causa principalis efficiens der Gnade ist nämlich Gott, die Menschheit Christi ist das instrumentum conjunctum, mit Gott verbunden wie die Hand mit dem Leib, das instrumentum separatum sind die Sacramente; so strömt die heilbringende Kraft, die sacramentale Gnade, von der Gottheit Christi durch seine Menschheit, in der er uns vornehmlich durch seine Passion von unseren Sünden erlöst hat, in die Sacramente, durch deren Empfang sie uns gewissermaßen vermittelt wird (cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum [ibid. art. 5]). Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß Thomas die wirkende Kraft der Sacramente nicht, wie die Schmalkaldischen Artikel ihm mißverständlicherweise vorrücken, in den Stoffen, sondern in Christi Gottheit und dem Verdienst seines genugthuenden Leidens suchte; aber eine andere Frage ist es, ob er nicht dennoch der natürlichen Beschaffenheit der Stoffe eine gewisse Mitwirkung zur Causirung des Gnadeneffektes beigemessen habe. Wenn er nämlich das Verhältniß der causa principalis efficiens gratiae zum Sacramente als bloßer causa instrumentalis aus dem Gesichtspunkt der Bewegung beschreibt, durch welche die Kraft des bewegenden Subjekts auf das leidende Objekt übergeleitet wird, so kann es für dieses nicht gleichgültig seyn, ob das Instrument ein stumpfer Stock oder ein scharfes Beil sey; mit derselben Kraft geschwungen, wird doch jedes dieser beiden eine ganz verschiedene Wirkung üben. So kann es ja wohl auch für die in dem Sacramente wirkende Gnade nicht ganz indifferent seyn, daß sie sich gerade dieses bestimmten Stoffes als ihres Instrumentes bedient, und es scheint somit diesem selbst ein gewisses, seiner natürlichen Beschaffenheit entsprechendes Mitwirken oder Concurriren mit der ihn bewegenden göttlichen Kraft, wenn auch nur in sehr untergeordneter Weise und beschränktem Maße zugestanden werden zu müssen. Dieses Verhältniß stellt er in folgenden Sätzen dar: Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis, aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam scindendo autem facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi, abluendo corpus secundum propriam virtutem, abluit animam, in quantum est instrumentum virtutis divinae. (Ibid. art. 1. ad 2m.) Diese Vorstellung ruht auf dem Bedürfnisse, die zwei Seiten des sacramentalen Aktes einander so nahe zu bringen, daß sie sich lebendig durchdringen, daß aus der Wirksamkeit des in Christi Dienste stehenden und von ihm gesegneten Elements (art. 4. ad 3m) und dem Wirken seiner geistigen Kraft ein gemeinsamer, untheilbarer Effekt hervorgehe. Thomas' Fehler war aber der, daß er sich nicht, wie Luther, einfach auf das Mysterium zurückzog, wodurch er zu einem geistigen, heiligen und göttlichen Taufwasser gekommen wäre, sondern in's Einzelne nachzuweisen versuchte, wie sich diese zwiefache virtus der sacramenta corporalia und Christi zur Einheit des Effektes organisch verbinden; wie wenig ihm dies gelungen ist, zeigt seine ausführliche Erörterung im Commentare lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. Bellarmin findet in dem Sacrament nur göttliche Gnadenwirksamkeit (quod est in securi acies et vis agentis illi impressa, id totum est in sacramentis sola motio Dei [de sacram. lib. II. c. 11]); ebenso die Verfasser des römischen Katechismus: Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapteve natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine satis scimus omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt (P. II. c. 1. qu. 21).

Dachte man sich einmal die Gnade als eine Strömung, welche entweder durch das Sacrament als von ihr bewegtes Werkzeug fortgeleitet oder durch einen Pakt, den Gott mit der Kirche geschlossen, so an die sacramentliche Handlung geknüpft sey, daß sie durch diese causirt werde, — so bedurfte es auf Seite des Menschen nur einer solchen Haltung, daß er dem in Bewegung gesetzten Gnadenstrome kein Hinderniß entgegensetzte, keinen Riegel vorschob. Dieser Gedanke wird durch die beiden sich gegenseitig ergänzenden Formeln ausgedrückt: Sacramenta N. Tti gratiam conferre obicem non ponentibus oder gratiam conferre ex opere operato. Diese Formeln sind fast von allen Scholastikern gebraucht, auch haben sie dieselben wesentlich in demselben Sinn angewandt, wenn auch nicht Alle das opus operatum gleich scharf betont haben und den Gegensatz: das opus operans oder operantis, dadurch unbedingt ausgeschlossen wissen wollten. Diese feinen Abweichungen aber sind der Quell von mancherlei verwirrenden Mißverständnissen und Streitigkeiten über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes gewesen, welche zum Theil bis in die jüngste Zeit fortgedauert haben. Dabei ist es beachtenswerth, daß die katholischen Theologen durchgehends geringeres Verständniß für den Entwicklungsgang einer so wesentlichen Seite ihres Dogma gezeigt haben, während die Protestanten ihren historischen Sinn auch in diesem Punkte meist zu rechtfertigen wußten*).

Der Erste, der meines Wissens sich jener Ausdrücke bedient hat, ist Albert d. Gr. Er sagt: Sacramentum novae legis duplex est: unum quod est sacramentum tantum (reines, eigentliches Sacrament), aliud, quod est sacramentum et officium. Sacramentum tantum est, cujus totus effectus substantialis est in opere operato, sicut est baptismus, euchar., ordo et extr. unctio. Sacramentum et officium est duplex, sc. officium personae et officium naturae. Off. pers. est poenitentia, off. nat. est matrimonium. Von dem, was sacramentum et officium ist, sagt er dann, weil sich darin ein actus personalis et moralis et civilis vollziehe: non trahit vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante (in lib. IV. d. 26. art. 14). Er sagt sogar in c. VI Ev. Jo.: opus operatum est perfectio externi operis **sine motu interno.** Es leuchtet von selbst ein, daß in dem Ausdruck opus operatum das Particip im passiven Sinne zu nehmen ist; er bezeichnet somit die äußerlich applicirte Handlung der Kirche, deren Personalobjekt der Mensch ist; opus operans dagegen ist die Leistung des Menschen, in welcher somit dieser selbstthätiges Subjekt ist. Dem Albert ist der Satz, daß alle Sacramente ex opere operato wirken, noch unbekannt; nur von fünf Handlungen gilt diese Aussage, die nichts Anderes will, als daß bei diesen der substantielle Effekt ausschließlich in der äußeren Handlung der Kirche liegt, nicht in einem sittlichen Akt des Empfängers, auf dessen Seite somit auch keine Selbstthätigkeit gefordert wird: bei der Ehe und der Buße dagegen ist der substantielle Effekt das Produkt von zwei Faktoren, deren keiner fehlen darf, nämlich von dem opus operatum der Kirche und dem opus operans des Empfängers.

Der Unterschied des opus operatum und opus operans kam besonders zur Besprechung bei der Auseinandersetzung, welche unter den Scholastikern über das Verhältniß der alt- und der neutestamentlichen Sacramente stattfanden. Noch Paschasius Radbert und Ratramnus hatten mit Augustin den Glauben als conditio sine qua non für den Empfang der res sacramenti angesehen; sie konnten daher auch keinen wesentlichen Unterschied in der Wirksamkeit der alt- und neutestamentlichen Sacramente zulassen. Die scholastischen Systeme hielten sich meist an Augustin's Satz: Sacramenta N. Tti dant salutem, sacramenta V. Tti promiserunt salvatorem, sahen aber dabei mehr auf den Wortlaut als auf den Zusammenhang des Augustinischen Systems. So mußte sich ihnen dann ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden Arten von Sacramenten ergeben. Alex.

---

*) Die ganze Lehre vom opus operatum ist nur eine erweiterte Anwendung dessen, womit Augustin (epist. 98, 9) die Kindertaufe zu rechtfertigen gesucht hatte, auf den Begriff des Sacramentes überhaupt. Die Scholastik machte somit aus einem ursprünglichen Nothbehelf eine Tugend.

von Hales bestimmt denselben so: Sacramenta N. Legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae (Summ. Theol. P. IV. qu. 1. m. 4). Dieses ist noch die einfachste aus dem Begriffe des Sacramentes selbst sich ergebende Fixirung des Unterschiedes beider. Thomas von Aquino bestimmt denselben aus dem Verhältnisse, welches beide zur gratia justificans haben. Er sagt: Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio (Mittheilung), quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. — — Sacramenta autem veteris legis erant quaedam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur (qu. 62. art. 6. Resp.). Nach Thomas gibt es also eine zweifache Aneignung der rechtfertigenden Gnade: durch den Glauben, worin sich der Mensch selbstthätig, durch die Sacramente, worin er sich nur aufnehmend, empfangend verhält; beide haben wir uns im Christenleben als zwei verschiedene Akte neben einander zu denken; in der vorchristlichen Zeit gab es nur einen Weg, die Vermittlung des Glaubens; folglich hatten die alttestamentlichen Sacramente keine rechtfertigende Kraft, sondern waren nur Zeichen für den rechtfertigenden Glauben. So sagt er auch im Commentare von den frühern Sacramenten; non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide, non autem ita est de sacramentis N. Legis, quae ex opere operato gratiam conferunt (in lib. IV. dist. 2. qu. 1. a. 4. sch. 4). Freilich ersehen wir daraus nur so viel, daß Thomas den substantiellen Effekt des Sacramentes in das opus operatum, in den usus exteriorum rerum verlegt; aber ob er nicht dabei dennoch den Glauben, wenn auch nicht als Ursache, sondern nur als Empfänglichkeit für diesen Effekt voraussetzt, läßt sich mit Recht fragen; wenigstens sagt er, damit Jemand durch die Taufe gerechtfertigt werde, sei erforderlich (requiritur), daß sein Wille die Taufe und den Effekt der Taufe ergreife (ut voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum (qu. 69. art. 9). Er kann sich also die Stellung des Menschen gegenüber der rechtfertigenden Gnade im Sacramente keineswegs als eine rein passive gedacht haben. Was er jedenfalls noch unbestimmt gelassen, wird durch Bonaventura in bestimmter Form ausgesprochen: ista (die des N. T.) justificant ratione operis operati, sed illa (die des A. T.) ratione operis operantis, non operati [et opus operans est fides, sed opus operatum exterius est sacramentum] et hoc est ratione fidei et charitatis conjunctae (in l. IV. dist. 1. P. 1. a. 1. qu. 5). So lehrreich indessen diese Stelle für das Verständniß des Sprachgebrauchs ist, so hätte doch Hr. Baur nicht übersehen sollen, daß Bonaventura sie mit den Worten einleitet: Sunt etiam alii, qui dicunt, idem ipsum aliis verbis, quod u. s. w.; er würde dann gesehen haben, daß dies nicht Bonaventura's eigne Formel ist, sondern eine fremde, von ihm nicht adoptirte; denn später fährt er fort: Sed in hoc est differentia antiquorum (sacramentorum) ad nova, quod in sacramentis N. Legis quantum ad opera operata est justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. Während nämlich die alttestamentlichen Sacramente nicht durch eine in dem Wesen der Handung liegende Kraft (non per se), sondern nur per accidens, d. h. durch den Glauben als etwas zum Sacramente Hinzukommendes, die Rechtfertigung wirkten, so liegt das Wesen des neutestamentlichen Sacramentes dem Bonaventura darin, daß dem Glauben (der durch das non tantum per accidens ausdrücklich als Faktor der Rechtfertigung auch in den neutestamentlichen mit gesetzt wird) vermöge des opus operatum eine äußere Handlung entgegenkam, an welche die rechtfertigende Gnade und ihr Effekt vermöge einer göttlichen Pactio unfehlbar geknüpft ist. (Dies führt Bonaventura im Folgenden näher aus.) War aber der Glaube trotz der Bestimmtheit, womit ihn Bonaventura hervorhebt, doch nur auf ein bloßes accidens herabgesetzt und lag der Schwerpunkt der Rechtfertigung in dem opus operatum der sacramentlichen Hand-

lung, so bedurfte es nur noch eines Schrittes, um auch dieses accidens als etwas Entbehrliches zu beseitigen, damit der sacramentale Akt in seiner ganzen Kraftfülle und Sufficienz erscheine. Dies haben Duns Scotus und Gabriel Biel gethan; ihnen liegt die Ursache der Rechtfertigung ausschließlich in dem Empfang des Sacramentes, der als solcher die Gnade unfehlbar wirkt, wenn der Mensch nicht ein Hinderniß setzt; dies geschieht aber dann, wenn entweder bewußte fictio (Unglaube) oder eine Todsünde die sacramentale Wirkung hindern. Beide Scholastiker fordern also völlige Passivität dem Sacramente gegenüber und bestreiten es ausdrücklich, daß zu seiner Wirksamkeit irgend eine gute Regung auf Seite des Empfängers nothwendig sey. Duns Scotus sagt (in lib. IV. dist. 1. qu. 6. in resol.): Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V. T.) non conferebatur ex hoc solo quod non poneret obicem, sed tantum ex virtute boni motus, interioris tanquam meriti. So sehr stand also bereits die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato fest, daß Duns Scotus jenen alttestamentlichen Handlungen geradezu die sacramentale Qualität absprach. Nur die Beschneidung nahm er davon aus; von dieser glaubte er nämlich, daß sie die Gnade ex opere operato wirke, und hielt sie darum mit Alex. von Hales, Bonaventura und Andern für ein wirkliches Sacrament, während Thomas in der Summa (P. III. qu. 62. art. 6. ad 3m) seine frühere, damit übereinstimmende Ansicht aufgab und sie für ein bloßes signum fidei justificantis erklärte. Gabriel Biel schickt seiner Besprechung der Frage über die Wirksamkeit der Sacramente folgende allgemeine Erläuterungen der in Betracht kommenden Ausdrücke voraus: Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia (in l. IV. dist. 1. qu. 3). Damit übrigens auch der letzte Zweifel gehoben werde, ob man auch beim Sacramente den Menschen sich in absoluter Passivität zu denken habe, so erklärt Petrus de Palude, selbst die Disposition zum Empfange der Gnade sey im Sacramente lediglich Wirkung des Sacramentes: In sacramentis N. Legis non per se requiritur, quod homo se disponat: ergo per ipsum sacramentum disponitur et sic probabile est, in omni sacramento N. Legis, quod justificat ex opere operato (in l. IV. d. 1. qu. 1). Ueber die Frage, ob die Sacramente des N. Bundes ex opere operato wirken, war also unter den Scholastikern volle Uebereinstimmung, nur über andere waren sie getheilt: ob zur Aufnahme der durch das Sacrament ex opere operato gewirkten Gnade der Glaube erforderlich sey; während dies Thomas und Bonaventura mit geringer oder größerer Entschiedenheit bejahten, genügte dem Duns Scotus, dem Gabriel Biel und dem Paludanus die rein passive Receptivität, und man darf es darum den Reformatoren nicht verargen, wenn sie sich vorzugsweise an die letztere Ansicht hielten, in der die Scholastik in diesem Punkte offenbar zu ihrem Abschluß kam, und demgemäß die katholische Lehre so faßten: quod sacramenta N. Tti ex opere operato sine bono motu utentis justificant (Ap. C. A. bei Walch S. 149). Beide Standpunkte laufen übrigens noch im Reformationszeitalter friedlich neben einander her. So sagt Johannes Mensing, einer der Verfasser der Confutatio Augustana, in seiner Antapologie, ander teyll, fol. 109b. flg.: „Sie sind krefftig genade zu geben denen, die sich yhn getreulich unterwerffen, vnd das ex opere operato, aus krafft der nyesungen des sacramentes, wenn gleich opus operans die andacht vnd glaube do nit seyn könnte" [etwa mangeln sollte], „wo ehr nhur nicht widersetzigk durch falscheyt seyns hertzen vnd heimlichen vnglauben sich der genaden un-

würdig machet. —— vnser leerer sagen, in den sacramenten sey eyn vnsichtige krafft vnd genade, die do wirket on allem vnserm zuthun die rechtfertigunge vnn vergebunge der sunde, verneuerunge, new gepurt, eingießunge des glaubens vnn aller tugent, dozu wir nichts wyrkende thun, auch nicht glauben, sonder leyden vnd lassen vns alles sampt dem heiligen geyste geben ex opere operato, vnd das thut Christus gewißlich, wo er vnser hertze nit widersetzigk oder falsch im grunde findet, jm vnglaube oder jm bösen willen, sunde nit zu lassen" (vgl. Lämmer, vortrident. Theologie, S. 220 ff.). Dagegen fordert Eck (contr. Carlstad. Concluss. bei Löscher II, 168) von dem Empfänger, daß er thue, was in seiner Kraft stehe, d. h. den Riegel und das Hinderniß der Gnade entferne, und gibt ihm den Trost: Deus nunquam deest facienti quod in se est. Berthold von Chiemsee aber sagt in seiner deutschen Theologie 63, 6: die Sacramente seyen „stäffel geistlicher styeg, daran got herab vnd der mensch hinauf steiget vnd daselbs zuosamen komen"; ja, er sieht in der sacramentlichen Gnadenwirkung nur die ergänzende Hinzufügung dessen, was der Mensch aus eigener Kraft nicht leisten kann (54, 10): „Was in vnserm thuoen vnd vermögen abgeet, dasselb wirt inn sacramenten erstatt in krafft des verdienens Christi."

Von katholischen Lehrern ist die volle Bedeutung der operatio ex opere operato oft mißverstanden worden; so wollte Gropper dadurch nur die Würdigkeit des Priesters, die er für den einzigen Inhalt des opus operans hielt, nicht aber die Würdigkeit des Suscipienten als nothwendige Bedingung der Wirksamkeit des Sacramentes ausgeschlossen wissen. Er bestimmte darum den Sinn der Formel dahin: Sacramentorum efficaciam non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei autoris institutione, potentia et operatione.

Bellarmin schlägt (de sacram. II, 1) einen vermittelnden Weg ein: 1) opus operatum ist ihm ganz dem scholastischen Sprachgebrauch gemäß die sola actio illa externa, quae sacramentum vocatur, so daß die Formel: die Sacramente wirken ex opere operato, heißt: ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis; 2) Wille, Glaube und Buße sollen durchaus nicht als Bedingungen ausgeschlossen werden, sie werden im Gegentheil bei den Erwachsenen ausdrücklich gefordert; aber 3) sie können nicht als causae activae in Betracht kommen, d. h. sie verleihen den Sacramenten nicht ihre Wirksamkeit, sondern lediglich als dispositiones ex parte subjecti, d. h. sie sollen die Hindernisse entfernen, durch welche die Wirkung der Sacramente gehemmt wird; 4) bei Kindern, von welchen keine Disposition gefordert wird, tritt die Rechtfertigung durch das Sacrament auch ohne Wille, Glaube und Buße ein. Aber auch durch dieses geflissentliche Hervorheben des Glaubens ist doch die Differenz zwischen dem katholischen und protestantischen Sacramentenbegriff mehr scheinbar als wirklich verringert; denn 1) wird der Glaube dort nicht als fides salvifica, als persönliche Heilsgewißheit, sondern nur als notitia et adsensus zu dem katholischen Dogma gefaßt; 2) wird er nicht als Organ zur Aneignung der Gnade, sondern lediglich als Disposition gefordert; in dieser Beziehung sagt Bellarmin mit anerkennenswerther Ehrlichkeit: fides dici potest manus nostra, non quia apprehendat promissionem et ipsa sola hoc modo justificat, sed quia removet obstacula et disponit animam, ubi est necessaria talis dispositio (l. c. II, 11); 3) berechtigt die Exception, welche das katholische System zu Gunsten der Kinder macht, zu dem allgemeinen Schluß, daß die sacramentliche Gnade, wie dies auch von mehreren Theologen, wie Mensinger, entschieden behauptet wurde, ohne alles Zuthun von Seiten der Menschen wirke, weil sie sonst auch in den Kindern nicht wirksam seyn könnte; 4) dieser Schluß empfängt noch eine weitere Stütze dadurch, daß selbst Wahnsinnigen nicht bloß die Taufe, sondern auch die letzte Oelung nach katholischer Lehre gegeben werden darf, wenn sie das Sacrament noch bei klarem Bewußtseyn verlangt haben.

Obgleich das Florentinum und das Tridentinum die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato als Glaubenssatz diffinirten, hat sich dennoch der Streit darüber unter Jansenisten und Jesuiten erneuert. Die Erstern verstanden unter dem opus operans, wie Gropper, lediglich die Würdigkeit des Priesters und legten die kirchliche Formel dahin aus, daß die Sacramente die fromme Gesinnung zur Voraussetzung ihrer Wirksamkeit hätten. Dies ist der Grundgedanke von Antoine Arnauld's Schrift de la fréquente communion, vor welcher letzteren er darum warnt, weil sich der Mensch nicht immer in dieser Stimmung befinde. Dagegen drangen die Jesuiten auf möglichst häufige Wiederholung, weil das Sacrament auch abgesehen von der persönlichen Disposition des Empfängers vermöge seiner göttlichen Kraft etwas wirke. Die neuere katholische Fassung des Begriffs bei Klee u. A. ist gründlich verschwommen, die von Möhler, der zu operatum „a Christo" (statt ab ecclesia) supplirt wissen will, völlig dem Princip des Katholicismus zuwiderlaufend. (Vgl. über das opus operatum den Excurs in Köllner's Symb. II, 363—376, Baur's Gegensatz 256 u. 431; doch ist es historisch nicht richtig, wenn an letzter Stelle gesagt wird, Alexander Halesius, Bonaventura und Duns bezeichnen die drei Momente, die sich in der Ausbildung dieser Lehre unterscheiden lassen, da schon bei Albert dem Großen der Begriff des opus operatum so fertig erscheint, wie ihn Duns und Biel kennen. Es ist daher auch ein Irrthum, wenn Gieseler behauptet [II, 2, §. 77, Anm. w, S. 453]; dieser Begriff finde sich e r s t bei Duns Scotus.)

Der Zweck aller in den Sacramenten wirksamen Gnade ist die Heiligung, die Sacramente sollen nämlich nicht bloß die aus der Sünde entspringenden Mängel aufheben (justificatio), sondern zugleich die Seele zur rechten christlichen Gottesverehrung befähigen. Jene Wirkung ist allen Sacramenten gemeinsam, diese kommt nur einzelnen unter ihnen zu, welche den Empfänger zur Theilnahme an dem Sacerdotium Christi, aus welchem aller Cult abfließt, erhöhen (sacerdotio Christi fideles configurantur, sagt Thomas qu. 63. art. 3); das thut nämlich die Taufe, als die Pforte (janua) aller übrigen Sacramente (qu. 63. art. 6), die Confirmation, deren Effekt eigentlich nur die Mehrung der Taufgnade und darum von dem der Taufe nur graduell, nicht specifisch verschieden ist (qu. 72. art. 7), und der Ordo, der zur Ertheilung der Sacramente an Andere befähigt (qu. 63. art. 6). Wenn aber Jemand zu etwas ausersehen und bevollmächtigt wird, sagt Thomas, so pflegt man ihn dazu zu bezeichnen (consignare) und dies durch ein körperliches Zeichen, wie die nota militaris, auszudrücken. Ebenso werden die Menschen, wenn sie durch jene drei Sacramente zum geistlichen Gottesdienste geweiht werden, durch ein geistliches Merkmal, den sogenannten character spiritualis, gekennzeichnet (qu. 63. art. 1. Resp.), den das äußere Sacrament nur leiblich, die ihm immanente oder durch dasselbe wirkende Kraft aber der Seele einprägt (ibid. ad 2 et 3m). Da dieser Karakter zur Theilnahme an Christi Priesterthum befähigt, dieses Priesterthum aber ewig ist, so haftet er der Seele unauslöschlich (indelebiliter) an (art. 5. Resp.). Diese Sacramente können darum auch nicht wiederholt werden (daher die Eintheilung der sacramenta in characterem imprimentia und non imprimentia, iterabilia und non iterabilia); der Karakter wird allen Empfängern ohne Unterschied aufgeprägt, auch wenn sie der Gnade einen Riegel vorschieben, nur wird in diesem Falle der Karakter verhindert, sich wirksam zu erweisen, bis durch das Bußsacrament der Riegel entfernt ist. Worin aber dieser Karakter bestehe oder was seine quidditas sey, war unter den Scholastikern ein Gegenstand steter Controverse. Die Meisten hielten sie für eine Qualität, stritten aber darüber, ob sie in die zweite, dritte oder vierte Species der Qualität nach Aristoteles gehöre; nicht minder waren die Ansichten über das Objekt des Karakters getheilt, ob er der Essenz der Seele, oder ihren Potenzen, ob dem Erkennen oder dem Willen aufgeprägt werde. Duns Scotus meinte sogar, auch die Beschneidung sey ein sacramentum characterem imprimens gewesen, was die Andern läugneten. Der Letztere bestreitet überhaupt, daß die Lehre vom Karakter sich aus der Vernunft,

der Schrift und den Aussprüchen der Heiligen begründen lasse; nur weil die römische Kirche sie annehme und weil es Pflicht sey, mit dieser in Uebereinstimmung zu bleiben, sey sie festzuhalten (in lib. IV. dist. 6. qu. 9). Der Ursprung dieser Lehre geht in den Streit über die Ketzertaufe zurück; sie ist nur eine spitzfindige Ausführung des von Optatus von Mileve ausgesprochenen Satzes, daß der Getaufte nie aufhören könne, Christ zu seyn (III, 11), und der Augustinischen Lehre von der nota militaris, welche Christus, der Feldherr der Kirche, dem aufprägt, den er zu seinem Streiter aufnimmt. Für die römische Kirche knüpft sich an den character indelebilis ein theils hierarchisches, theils disciplinarisches Interesse (s. meinen Art. „Ketzertaufe").

Die Sacramente wurden als causae gratiae und justificationis von den Scholastikern, wie noch heute von der römischen Kirche, für unentbehrlich und unerläßlich zum Heile gehalten (esse de necessitate salutis); doch restringirt sich die Heilsnothwendigkeit wieder auf manche Weise; zunächst nämlich unterschied man absolute und relative Nothwendigkeit; absolut (simpliciter necessarium) nothwendig heißt ein Mittel, ohne welches sich der Zweck überhaupt nicht realisiren läßt; relativ nothwendig dagegen, wenn sich der Zweck ohne dasselbe nicht so bequem und vollständig (convenienter) erreichen läßt: so sagt man, ein Pferd sei nothwendig zur Reise, obgleich die letztere auch zu Fuß zurückgelegt werden kann. Einfach nothwendig ist für den Einzelnen nur die Taufe und die Buße unter Voraussetzung einer Todsünde, für die Kirche aber der ordo; alle übrigen Sacramente können nur als bedingt nothwendig gelten, insofern sie theils der Taufe und der Buße ihre Vollendung geben, theils, wie dies durch die Ehe geschieht, die Kirche gegen das Aussterben sichern (Thom. Summ. P. III. qu. 65. art. 4). Wenn somit für diese zweite Klasse der Sacramente der Begriff der Nothwendigkeit zu dem der bloßen Zweckmäßigkeit abgeschwächt wird, so wird derselbe für die Sacramente überhaupt so gut wie aufgehoben durch das, was die Scholastiker über das votum sacramenti lehren. Thomas hält es durchaus nicht für nothwendig zum Heile, daß das Sacrament in re empfangen werde; es wirkt bereits die gratia justificans et sanctificans durch das heiße Verlangen, womit der Mensch nach den Sacramenten sich sehnt, und somit vor dem wirklichen Empfang desselben, freilich aber nur unter der Voraussetzung, daß er, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, nun auch den letzteren nicht versäume. Die Gnade, die der Mensch durch den aktuellen Sacramentgenuß empfängt, ist von derjenigen, die ihm vor demselben zu Theil wird, nicht specifisch, sondern nur graduell verschieden; der wirkliche Sacramentgenuß mehrt nur die Gnade, welche das Verlangen schon erwirkt hat. (Effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideo, sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquae, ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum [Eucharistia] antequam sacramentaliter sumant. — — — Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio, quam solum desiderium [qu. 80. art. 1]. Aehnlich verhält es sich mit der Buße, vergl. „Schlüsselgewalt".) Diese Lehre ist freilich mit der Annahme der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato nicht zu vereinigen; denn wenn das bloße desiderium sacramenti vor dem wirklichen Empfang die volle Gnadenwirkung zu causiren vermag, so ist es widersprechend, demselben im Moment des aktuellen Empfanges diese causirende Kraft abzusprechen; allein an solchen widersprechenden Positionen ist der Katholicismus ungemein reich; sie sind höchstens für die protestantische, nicht aber für die katholische Logik vorhanden, die sich durch sie nicht beirren läßt. Die Lehre vom votum ist nur eine Ausspitzung des patristischen Glaubens, daß solchen Katechumenen, die durch plötzlichen Tod an dem Empfang der Taufe gehindert würden, der Vorsatz, sich taufen zu lassen, die wirkliche Taufe ersetze. (Ambros. orat. in obit. Valentiniani, Aug. de baptism. IV, 21—23. Was hier von der Taufe behauptet wurde, bezog die Scholastik, wie später das Tridentinum,

auf die Sacramente überhaupt und motivirte damit die Sentenz: Contemptus, non defectus sacramentorum damnat.)

Die Diener der Kirche wirken in den Sacramenten (instrumentis inanimatis) gleichfalls instrumentaliter, nämlich als instrumenta animata (im Unterschiede von Christus, der nach seiner Gottheit causa oder agens principalis, nach seiner Menschheit aber instrumentum conjunctum ist, kommen sowohl die ministri als die Sacramente selbst nur als instrumenta separata in Betracht); aber eben darum wirken sie nicht in ihrer Kraft, sondern allein in der Kraft des agens principalis, d. h. Gottes oder Christi, der daher auch die Sacramente eingesetzt haben muß, weil er allein mit seiner Gnade die menschliche Seele erreichen kann, an der das Sacrament zu seinem Effekt kommen soll (Thom. qu. 64. art. 1—3); eben darum ist auch die sittliche Qualität des Ministers, sein Glaube oder sein Unglaube ganz indifferent, ebenso wie es gleichgültig ist, ob der Leib des Arztes, der seinem heilkundigen Geiste als Werkzeug dient, gesund oder krank, ob die Röhre, durch die das Wasser fließt, von Silber oder Blei ist (qu. 64. art. 5. 9). Dagegen wird zur Wirksamkeit des Sacramentes von Seite des Priesters die Absicht oder Intention erfordert, das zu thun, was die Kirche oder was Christus thut, damit wirklich das Sacrament zu Stande komme; theils weil die äußere sacramentliche Handlung manchen profanen Zwecken im äußern Leben dient, theils weil sie als Handlung des minister nicht ohne eine zwecksetzende Thätigkeit des handelnden Subjektes gedacht werden kann (ibid. art. 8). Thomas tritt entschieden der Meinung des Alexander von Hales entgegen, daß zur Gültigkeit des Sacramentes die ausdrückliche und bewußte Intention gehöre (intentio mentalis, deren Mangel übrigens nach Alexander [Summ. P. IV. dist. 6. qu. 13. art. 4. membr. 1] bei den Erwachsenen ihr eigener Glaube, bei Kindern Christus als Hoherpriester ersetze). Nach Thomas' Ansicht handelt der Minister als Stellvertreter (in persona) der Kirche und in den von ihm gebrauchten Worten wird darum zur Genüge die Intention der Kirche ausgedrückt, die zum Wesen des Sacramentes gehört; das Sacrament sey darum gültig gespendet, sobald nicht von Seiten des Spenders oder des Empfängers etwas dabei ausgesprochen werde, was seine Intention ausdrücklich verneine (ibid. ad 2m). Dagegen glaubt er, daß die Intention des Sacramentespenders, das Sacrament nicht zu ertheilen, sondern umgekehrt mit demselben Muthwillen zu treiben (derisorie aliquid facere) ausreiche, um die Wahrheit desselben aufzuheben (art. 10). Die letztere Behauptung bezieht sich auf die berühmte Frage nach der Gültigkeit der sogenannten Spieltaufe (s. „Taufe"). Die Frage nach der Nothwendigkeit der Intention hat zuerst Innocenz III. verneinend, der Lombarde (IV. dist. 6. E) bejahend, die Scholastik endlich mit wahrhaft verzweifelndem Scharfsinn beantwortet: sie unterschied intentio actualis, virtualis und habitualis, um alle nur denkbare Grade des Bewußtseyns zu erschöpfen; die erste ist die des völlig klaren Bewußtseyns, die zweite die auch in momentaner Zerstreuung, die dritte die im Zustande des gebundenen Bewußtseyns, wie etwa beim Träumenden oder Betrunkenen, noch vorhandene. Selbst Bellarmin (l. c. I, 27) hat es nicht verschmäht, sich an diesem logisch formellen Begriffsspiele zu betheiligen. Die von Thomas ausgesprochene und oben dargelegte Ansicht ist sicher die richtige, weil sie den Minister nur in persona ecclesiae handeln läßt, aber theils ergibt sich daraus, daß überhaupt nur die intentio ecclesiae, nicht die intentio ministri gefordert werden kann, theils ist an Thomas' Ansicht das zu tadeln, daß er den Begriff der Kirche nicht evangelisch als Gemeinde Christi, sondern katholisch als hierarchisch-priesterliche Gnadenanstalt gedacht hat. Richtig gefaßt kann die Spieltaufe und was ihr analog ist, überhaupt keine Gültigkeit beanspruchen, weil sie nicht im Dienste und folglich nicht im Auftrage und unter der vorauszusetzenden Intention der Gemeinde ertheilt wird. Bellarmin's Forderung: der Minister müsse zur Gültigkeit des Sacramentes wenigstens die Intention haben, zu thun, was die Kirche thut — leidet an den Fehlern des Thomas, ohne das, was dieser wirklich Werthvolles hat, zur Geltung zu bringen.

Was die einzelnen Sacramente betrifft, so blieb die Siebenzahl anerkannt, und selbst die Ordnung, in der sie Peter der Lombarde zuerst aufgestellt hatte, wurde mit äußerst wenigen Ausnahmen von Allen beobachtet. Die Siebenzahl wurde theils mit der Bestimmung der Sacramente als Gegenmittel gegen die Defekte der Sünde, theils mit ihrer Bestimmung als Beförderungsmittel der Tugenden begründet. So setzte Albert d. Gr. die Sacramente den sieben Todsünden entgegen: dem Stolze die Taufe, dem Neide die Eucharistie, der Traurigkeit (acedia) die Confirmation, dem Zorn die letzte Oelung, dem Geiz die Priesterweihe, der Unmäßigkeit die Buße, der Sinnenlust die Ehe, mit Deutungen, die meist weit her geholt sind und wenig zutreffen (Comm. in IV. lib. sent. dist. 2. art. 1); Thomas dagegen fand, daß die Taufe gegen die Carenz des geistlichen Lebens, die Confirmation gegen die Seelenschwäche in den Neugeborenen, die Eucharistie gegen die Möglichkeit ihres Falles (labilitas ad peccatum), die Buße gegen die Thatsünden nach der Taufe, die Oelung gegen die Ueberreste der Sünden, die Priesterweihe gegen die Zersplitterung der Menschen (dissolutio multitudinis), die Ehe gegen die persönliche Concupiscenz und gegen die Gefahr des Aussterbens der Menschen gestiftet sey (Summ. qu. 65. art. 1). Bonaventura bezieht die Taufe als Gegengift auf die Erbsünde, die Buße auf die Todsünden, die letzte Oelung auf die läßlichen Sünden, die Priesterweihe auf die Unwissenheit, die Eucharistie auf die Bosheit, die Confirmation auf die Schwäche, die Ehe auf die Concupiscenz (Comp. theol. verit. VI, c. 5). Nach einem anderen Gesichtspunkte unterschied er in den Sacramenten drei kurirende Medikamente (Taufe, Buße, Oelung), ein conservirendes (Confirmation), ein präservirendes (Ehe), ein besserndes (Ordo) und ein Universalmittel (Eucharistie l. c.). Ebenso bezog man die Sacramente auf die sieben Haupttugenden. So sah Alexander von Hales in der Taufe das Beförderungsmittel des Glaubens, in der Confirmation der Hoffnung, in der Eucharistie der Liebe, in der Buße der Gerechtigkeit, in dem Ordo der Klugheit, in der Ehe der Mäßigkeit, in der Oelung der Tapferkeit (Summ. th. P. IV. qu. 8. membr. 7. art, 2). Thomas findet den ganzen Proceß des geistlichen Lebens nach seinen sieben Stufen in den Sacramenten dargestellt: die Taufe repräsentirt die Wiedergeburt, die Confirmation die Erstarkung, die Eucharistie die Ernährung des geistlichen Einzellebens; die Buße die Wiederherstellung des erkrankten durch Arzenei, die letzte Oelung die Genesung von der noch vorhandenen Schwäche durch Diät und Uebung; der Ordo dagegen die Leitung der Gesammtheit, die Ehe ihre physische und geistige Fortpflanzung (qu. 65. art. 1). Auf diese Karakteristik der Sacramente gründet sich die Unterscheidung zwischen sacramenta mortuorum (Taufe und Buße) und viventium (die übrigen).

Wenn schon in diesen mühevollen Versuchen, die ohnehin als bloße Analogien keine Beweiskraft haben, die Neuheit und Inconcinnität des ganzen Lehrbegriffs sich schwer verbirgt, so tritt dieselbe noch schärfer in den Versuchen hervor, die Merkmale des allgemeinen Sacramentebegriffs an den einzelnen Akten zu vollziehen, die er umschließt. Wie schwer wurde es der Scholastik, zum Abschlusse in der Frage über die Einsetzung der Sacramente zu gelangen. Nach Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1) hat Christus nur zwei Sacramente selbst eingesetzt, Taufe und Eucharistie, denen er (qu. 59. art. 1—4) auch die Buße beifügt; dagegen leitet er die Confirmation von einem Antrieb des heiligen Geistes ab, den die Synode von Meaux empfangen habe (qu. 24. membr. 1; die historische Angabe ist aus Gratian's Dekret lib. III. de consecr. dst. 5. c. 7 entlehnt, worin der Kanon 33 des Concils von Paris vom J. 829 fälschlich die Ueberschrift: ex concilio Meldensi führt). Nach Bonaventura hat Christus nur die Taufe, die Eucharistie und den Ordo durch sich selbst eingesetzt, die Ehe und Buße, die bereits dem Alten Bunde angehören, aber nur vollendet (Expos. in Sentt. l. IV. d. 23. a. 1. qu. 2); die Confirmation und letzte Oelung sind von den Aposteln eingesetzt. Die größte Schwierigkeit lag in den Einzelbestimmungen über Materie und Form. Duns Scotus läugnete, daß die Ehe und die Buße eine Materie habe (lib. IV.

dist. 14. qu. 4. schol. 1); Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. m. 3. art. 1) und Bonaventura (in lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 2) halten für die Materie die drei Bußakte: Contrition, Confession und Satisfaktion, was das Florentiner Concil 1439 (Mans. XXXI. col. 1057) und der römische Katechismus (P. II. c. 5. 9. 12) bestätigen; Thomas von Aquino außerdem noch für die materia remota die Sünden, die der Mensch bereut, bekennt und in freiwillger Genugthuung sühnt (qu. 64. art. 2); Durandus die Worte der Confession (lib. IV. dist. 14. qu. 3. dist. 16. qu. 1). Für die Form hält Albertus Magnus die Gnade, welche den Bußschmerz einflößt und zu den drei Bußakten gestaltet (lib. IV. dist. 16. art. 1. dist. 22. art. 5); dagegen Thomas, Bonaventura, Duns, Durandus, das Concil zu Florenz und der römische Katechismus die Absolutionsworte des Priesters. Für die Materie der Ehe nahmen Albert (dist. 26. art. 14) und Gabriel Biel (lib. IV. dist. 26. qu. unic.) die Gatten selbst, Thomas (Suppl. qu. 42. art. 1. ad 2m) und Bonaventura (Comp. theol. verit. l. VI. c. 20) den ehelichen Geschlechtsakt, Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 1) den von beiden Theilen ausgesprochenen Consens; die Form des Sacramentes setzten Albert, Duns, Biel u. A. in die den Consens ausdrückenden Worte oder auch, wie Biel, in ein von Gott gesetztes Zeichen zur wirksamen Bezeichnung der Gnade. Von beiden Sacramenten, der Buße und der Ehe, läugnete Albert (dist. 26. art. 14), daß das heiligende Moment in der Form liege; er verlegt es in die concurrirenden menschlichen Handlungen. Diese Schwankungen erklären sich leicht aus der Neuheit der Sache. Vor dem Lombarden sind darum die Abweichungen noch größer: Abälard (epit. c. 31) behauptet, die Ehe ertheile nicht, wie die übrigen Sacramente, Gnade, sondern sey nur Heilmittel gegen die Sünde; Hugo (de sacr. I. P. VIII. c. 13), die Ehe sey nicht gegen die Sünde, sondern schon vor der Sünde ad sacramentum solum et ad officium eingesetzt; ad sacramentum nämlich propter eruditionem, und ad officium propter exercitationem. Hildebert von Tours setzt abweichend von allen Späteren die sacramentale Dignität der Ehe in die priesterliche Consecration (serm. de divers. 45), Hugo von Rouen endlich spricht der zweiten Ehe die sakramentliche Bedeutung ab (dogmat. chr. fid. contr. haer. sui temp. III, c. 4). In Betreff der Buße war es vor dem Lombarden streitig, ob das Wesen des Sacramentes in den actus poenitentiales oder der Absolution liege, — daher die Namen: Sacramentum Poenitentiae, Confessionis, Absolutionis u. s. w.

Die katholische Kirche unterscheidet zwischen Dogma und theologischen Meinungen und versucht durch diese Unterscheidung die Fülle widersprechender Ansichten über ihr Dogma zu decken; allein wenn auch dieselbe auf dem Gebiete des Kirchenrechtes ihre Bedeutung hat, so muß diese vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus entschieden geläugnet werden. Das Dogma der katholischen Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, daß man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu berühren. Die Lehrbestimmungen des Thomas bildeten dabei im Allgemeinen den leitenden Gesichtspunkt. So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verräth überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Concordate schließt, so macht es auch sein Dogma.

Nachdem bereits Eugen IV. 1439 auf dem Concile zu Florenz im Wesentlichen die Resultate der scholastischen Lehrbildung über die Sacramente sanktionirt hatte, erhielten sie auf dieser Grundlage eine neue Fixirung in der 7. Sitzung den 3. März 1547 in folgenden mit Anathemata gegen den Protestantismus bewaffneten Sätzen: 1) Jesus Christus hat alle sieben Sacramente des N. B. eingesetzt (can. 1); 2) diese Sacramente sind, obgleich jedes wahres und eigentliches Sacrament ist, dennoch unter sich nicht gleich, sondern eins ist würdiger (dignius) als das andere (can. 3);

3) sie sind zum Heile alle nothwendig, obgleich nicht alle dem einzelnen Menschen, und ohne ihren wirklichen Empfang oder ihr votum kann der Mensch von Gott die Gnade der Rechtfertigung nicht empfangen (can. 4); 4) die Sacramente enthalten die Gnade, welche sie bedeuten, und theilen sie denen mit, die keinen Riegel setzen (can. 6); 5) durch sie wird die Gnade von Seiten Gottes immer und Allen mitgetheilt, welche sie würdig empfangen (can. 7); 6) durch sie wird die Gnade ex opere operato mitgetheilt (can. 8); 7) durch drei derselben: Taufe, Confirmation und Ordo, wird der Seele ein Karakter, d. h. ein geistliches und unauslöschliches Zeichen, aufgeprägt (can. 9); 8) nicht alle Christen haben die Macht, alle Sacramente zu spenden (can. 10); 9) auch der mit Todsünde belastete Minister vollzieht und spendet das Sacrament, wenn er alles zum Sacramente wesentlich Gehörige genau beobachtet (can. 12); 10) auf Seite des Ministers wird zum Vollzuge und zur Spendung der Sacramente die Intention gefordert, mindestens das zu thun, was die Kirche thut (can. 11). Der Zusammenhang mit der Rechtfertigung wird in dem Proömium durch folgenden monströsen Satz vermittelt: durch die Sacramente wird alle wahre Gerechtigkeit begründet, gemehrt, wiederhergestellt (sacramenta, per quae omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur).

Folgendes leuchtet ein: 1) Durch den letzten principiellen Satz verliert das Wort Gottes seine Dignität als gleichberechtigtes Heilmittel und kann höchstens die Bedeutung beanspruchen, das zu verkündigen, was die Sacramente heilkräftig bewirken; 2) die Sacramente sind durch den ganzen Verlauf der dogmatischen Entwicklung, welche das Tridentinum abschließt, zu den ausschließlichen Gnadenmitteln der Kirche als einer hierarchisch-priesterlichen Gnadenanstalt depravirt, während sie Christus zunächst als Handlungen seiner Gemeinde eingesetzt hat; 3) durch die prätendirte Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato, sowie durch die weitere Behauptung, daß sie die Gnade Allen verleihen, welche keinen Riegel vorschieben, wird als einzige Bedingung des gesegneten Sacramentempfangs auf Seiten des Empfangenden eine rein passive Stimmung gesetzt und eben damit der ethische Gesichtspunkt vollkommen verrückt; wenn dagegen erinnert wird, daß das Dekret von der Buße Kap. 1 ausdrücklich neben der Contrition die fiducia misericordiae divinae und das votum praestandi reliqua von den rite suscipientibus fordert, und es namentlich als Verläumdung zurückgewiesen wird, als ob nach katholischem Dogma das Bußsacrament absque bono motu suscipientis Gnade ertheile, so gilt diese Bestimmung nur von der Buße, und es liegt keine Berechtigung vor, dieselbe auch den übrigen Sacramenten zu Grunde zu legen; dagegen kann der Glaube nach Bellarmin's Darlegung nur als Disposition, nicht als Organ der Aneignung in Betracht kommen, und somit steht diese Doktrin nach allen Seiten in grellem Widerspruch mit der paulinischen Rechtfertigungslehre; überhaupt kann die Wirksamkeit der Sacramente, so vorgestellt, nur als eine magische gedacht werden, da die Ertheilung derselben nicht nur in bewußtlosen Kindern, sondern selbst in Tobenden und Blödsinnigen (furiosi et amentes) unverändert ihren Effekt behält. 4) Mit den Sätzen, daß die die Rechtfertigung causirenden Sacramente ex opere operato wirken, ist es weiter unvereinbar, daß im Falle der Noth das bloße votum sacramenti schon zum Heile ausreiche, da in diesem kein opus operatum, sondern nur ein opus operans gedacht werden kann; auch wird die vielgerühmte Objektivität des katholischen Sacramentebegriffs dadurch zu nichte, daß bereits auf das ernstliche votum sacramentum suscipiendi der specifische Sacramenteffekt in voller Realität eintritt und durch den nachfolgenden aktuellen Sacramentempfang nur graduell gesteigert nicht specifisch erweitert wird. 5) So wenig das Tridentinum den Begriff des opus operatum erläutert hat, ebenso wenig hat es den Satz, daß die Sacramente die Gnade enthalten, erklärt; es können daher die principiell differenten Anschauungen des Thomas, des Bonaventura und Duns unter denselben subsummirt werden, obgleich ihre Differenzen ungefähr ebenso wichtig und durchgreifend sind, als die der lutherischen und reformirten Grundprincipien. 6) Die Einsetzung der

Sacramente wird zwar auf Christum zurückgeführt; da aber nicht gesagt ist, er habe sie durch sich selbst eingesetzt, so wird immer noch der Ansicht Raum gelassen, daß manche derselben erst durch die Apostel auf Antrieb des heiligen Geistes eingesetzt seyen. 7) Ueber die Materie und Form ist keine Bestimmung gegeben, offenbar, weil beides bereits durch Eugen IV. auf dem Concile zu Florenz festgestellt worden war. Gerade an diesen Begriffen aber läßt sich leicht nachweisen, welche disparate Dinge im Katholicismus unter dem Namen Sacramente zusammengewürfelt sind; die Buße z. B. hat keine eigentliche Materie, sondern nur eine quasi materia, die drei actus poenitentiales, und diese repräsentiren mithin in ihr, was in der Taufe das Wasser, in der Eucharistie Brod und Wein ist. Bei der Ehe erspart sich das Tridentinum (Sess. XXIV), wie der Katechismus, den Nachweis der Materie und der Form, da dies gerade einer der Punkte war, in welchem die verschiedenen scholastischen Systeme nach allen Seiten auseinandergingen. 8) Nicht minder tritt diese Inconcinnität in dem Verhältniß hervor, in welches man sacramentum und res sacramenti zu einander stellte. In der Ehe ist nämlich das Sacrament die eheliche Verbindung selbst, der zwischen den Gatten geschlossene Vertrag (C. Rom. P. II. c. VIII. qu. 3); es tritt also der unerhörte Fall ein, daß die beiden Empfänger des Sacramentes sich dasselbe selbst spenden. In der Buße ist überhaupt kein nachweisbares Sacrament oder signum rei sacrae gegeben; man hat darum die Beichte und die Genugthuung zum äußern Ausdruck (signa) der in der Seele sich vollziehenden Contrition erklärt, dagegen die Absolution für das Zeichen der Sündenvergebung: ein Nothbehelf, der, consequent fortgesetzt, dahin führen müßte, daß man das ganze Wort Gottes zum Sacramente erhöbe, weil es signum invisibilis gratiae ist.

Nichtsdestoweniger hat die Scholastik im Vorübergehen manche Lichtblicke in die Wahrheit gethan, dahin rechnen wir den Satz des Thomas: daß die Sacramente quaedam signa protestantia fidem sind, qua homo justificatur, der zwar qu. 62. art. 6 auf die alttestamentliche beschränkt, dagegen qu. 61. art. 4 von allen Sacramenten ausgesagt wird; ferner die Einsicht, quod per sacramenta homo Christo incorporatur (qu. 62. art. 1); endlich was die Scholastik über das Verhältniß des sacramentum tantum und der res tantum in der Eucharistie von der manducatio sacramentalis und spiritualis sagt; denn sieht man dabei von der im Interesse der Transsubstantiation ganz unnatürlich eingeschobenen Position des sacramentum et res simul ab, so reichen jene beiden Bestandtheile aus, den ganzen geistigen Ertrag der Augustinischen Auffassung zu bewahren, und müssen zuletzt consequent zur calvinischen Auffassung hinüberführen, besonders wenn man nicht vergißt, dem Glauben dabei die Stellung anzuweisen, die er noch bei Hugo einnimmt.

Die heutige griechische Kirche stimmt in ihrer Sacramentenlehre mit der römischen im Wesentlichen überein, hat aber ihr Dogma nicht so scharf und bestimmt wie diese ausgeprägt. Sie erkennt sieben Mysterien an, welche in folgender Ordnung aufgeführt werden: Taufe, Chrisma, Eucharistie, Buße, Priesterthum (*ἱερωσύνη*), Ehe und Krankenöl (*εὐχέλαιον*), und den sieben Gaben des heil. Geistes entsprechen sollen, weil durch dieselben der heil. Geist seine Gaben und Gnade den würdigen Empfängern mittheilt (Conf. orthod. qu. 98). Sie erkennt ferner an, daß die Mysterien vermöge der Einsetzung Christi die Gnade causiren (99). Als Requisite des Mysteriums führt sie auf: 1) die entsprechende Materie (*ὕλη ἁρμόδιος*); 2) einen ordinirten Priester oder Bischof; 3) die Epiklesis des heiligen Geistes und die richtige Formel; von Seite des Priesters wird ausdrücklich die rechte Intention gefordert (*μετὰ ὁποῖα ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ*, i. e. quibus verbis vi et efficacia Sp. Scti mysterium sacerdos rite sanctificat, accedente fixa et deliberata ejusdem intentione sanctificandi mysterium (qu. 100). Ihrem Zwecke nach sind die Mysterien 1) Kennzeichen der wahren Kinder Gottes; 2) sichere Pfänder unseres Glaubens an Gott (*ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν πίστεως*); 3) Heilmittel zur Abwendung der Sündenschwächen (qu. 101. libri

Symb. eccles. oriental. ed. Kimmel p. 170—172). Wie sich namentlich aus der Confession des Metrophanes Kritopulos ergibt (cap. VII—XIII), machen die Sacramente den wesentlichsten Theil der apostolischen Traditionen aus, aber entsprechend dem liturgischen Karakter der orientalischen Kirche ungleich weniger nach ihrer dogmatischen, als nach ihrer rituellen Seite, welche vorzugsweise berücksichtigt wird.

Es ist auffallend, wie beschränkt und partiell die Opposition war, welche sich gegen die katholische Lehre von den Sacramenten erhob. In älterer Zeit waren es meist nur Sekten, die in ihrem Spiritualismus die Sacramente verwarfen, weil sie das Heil allein auf den Glauben gründeten und es nicht an creatürliche Vermittelung gebunden wissen wollten. So erwähnt Tertullian einzelne Glieder der gnostischen Sekte der Kainiten (de baptm. 13.: baptismus non est necessarius, quibus fides satis est, nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit; cf. cap. 1.); Irenäus die Marcosianer (dicunt non oportere inenarrabilis et invisibilis virtutis mysterium per visibiles et corruptibiles perfici creaturas. I, 21. §. 4.), spätere Schriftsteller die Messalianer oder Euchiten, schwärmerische Mönchsbanden, welche nur das Gebet für heilskräftig hielten und darum alle Gottesdienste, namentlich die Sacramente, verachteten (vgl. Gieseler I, 2, 244 f.); die Paulicianer sahen in den Sacramenten ohnehin nur symbolische Andeutungen, überflüssig für den, der ihre Wahrheit bereits lebendig erfahren habe (ebendas. II, 1. §. 3. Anm. c). Die Katharer hatten neben der Wassertaufe, die durch Händeauflegung ertheilte Feuer- und Geistestaufe, die sie für die allein nothwendige hielten, und verwarfen darum die Kindertaufe; aus diesem Grunde bestritten sie auch die Gültigkeit und Kraft des katholischen Ordo; in dem Abendmahl sahen sie eine wahrhafte Verwandlung des Brodes in den Leib Christi, aber nur sofern dieser Leib die Gemeinde selbst ist (ebendas. II, 2. §. 85. Anmerk. k u. l). Wie die Waldenser überhaupt ursprünglich nur eine ältere Stufe des Katholicismus gegen eine jüngere karakterisirten, so zeigt sich auch in ihrer Ansicht von den Sacramenten nur das Streben nach größerer Innerlichkeit. Ihr dogmatischer Standpunkt lehnt sich in der Sacramentlehre sichtlich an den Lombarden an. Sie erkannten die Siebenzahl an, aber in veränderter Reihenfolge, da ihnen die Ehe das vierte Sacrament ist. In der Taufe forderten sie zur Wasser- die Geistestaufe, leugneten aber gleichwohl die Taufgnade nicht; nach ihrer Ansicht können auch die ungetauften Kinder gerettet werden. Die Brodverwandlung in dem Abendmahle stellten sie nicht in Abrede (traformar ist der von ihnen gebrauchte Ausdruck), sie dachten sie vollzogen durch des Priesters Wort, doch kam es ihnen vorzugsweise auf die geistige Communion an, die sie, wie auch die Katholiken, über die mündliche setzten; diese Communion ist ihnen gegen die täglichen Sünden und Verschuldungen gerichtet, den Empfang des ganzen Christus hoben sie mit Nachdruck hervor (Herzog, die romanischen Waldenser, S. 212—221).

Eine wirklich reformatorische Kritik gegen die katholische Sacramentlehre beginnt erst mit John Wycliffe im 14. Jahrhundert, besonders in seinem Trialogus und seiner Confessio de Eucharistia. Ueber die Zahl der Sacramente äußert er sich schwankend, da er bei mancher der mit diesem Namen bezeichneten Handlungen doch, wie bei der letzten Oelung, bezweifelt, ob sie mit gutem Grunde so bezeichnet werden können. Die Sacramente scheinen ihm als äußere Sinnbilder vorzugsweise den Zweck der Belehrung zu haben (Tr. IV. cap. 11.). Was die Taufe betrifft, so meint er, daß Christus auch ohne die äußere Abwaschung geistig taufen und selig machen könne, obgleich er gesteht, über das Loos der ungetauft sterbenden Kinder nichts zu wissen. Die Geistestaufe ist ihm für jeden Menschen schlechthin nothwendig zur Seligkeit, die Wassertaufe ist nur ihr signum antecedens und hat nur insofern Werth, als Gott das signatum hinzufügt, oder als Gottes Gnade das von der Kirche verliehene signum annimmt. (Modicum valent signa nostra, nisi de quanto illa Deus acceptaverit gratiose Trial. l. c. c. 12.) Es hängt diese letztere Bemerkung offenbar mit seinem Prädestinatianismus zu-

sammen. Beim Abendmahle bestreitet er die Transsubstantiation, nimmt aber eine zwar wahrhaftige und geistige, aber nicht substantielle, leibliche und dimensionale Gegenwart Christi in der Hostie an, so daß sein Leib den Himmel auch nicht verläßt, damit Christus im Abendmahl präsent werde; sehr energisch spricht er es aus, daß nur der Gläubige den Leib Christi genießen, im Glauben die sacramentale Gegenwart Christi erfassen und empfinden kann. Mit Recht haben seine Gegner den donatistischen Satz getadelt, daß die sacramentlichen Akte gottloser oder in Todsünde begriffener Priester schlechthin wirkungslos bleiben (es ist der vierte der von der Synode zu London 1382 verdammten Wycliffe'schen Sätze, vgl. Gieseler II, 3. §. 124. Anm. m; ebenso über seine Sacramentlehre überhaupt Anm. o; ferner Lewald, die theolog. Doktrin Johann Wycliffe's, 7. Hauptstück, in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol. 1847. S. 597—637.) Huß wurde zwar durch die Lektüre von Wycliffe's Schriften angeregt, ohne jedoch durch dieselben in allen Punkten seine Ueberzeugung bestimmen zu lassen. An der Siebenzahl der Sacramente hielt er fest, eben so wie an der Transsubstantiation, die er noch im Gefängniß vertheidigte (Gieseler II, 4. §. 150. Anmerk. c u. m). Die ihm untergelegte Behauptung: quod sacerdos in peccato mortali non conficit, lehnt er in seinem Bekenntniß vom 1. September 1411 ausdrücklich als eine Andichtung ab; bei seiner Vernehmung am 7. Juni 1415 limitirt er sie dahin: quod indigne consecret et baptizet (ebendas. Anmerk. m u. aa). Unter den Hussiten forderten die Calixtiner nur den Laienkelch; die Taboriten aber verwarfen in ihren 14 Artikeln vom Jahre 1420 alle in der Schrift nicht begründeten Gebräuche, namentlich die Benediktion des Chrisma, des heiligen Oels, des Taufwassers, den Exorcismus und die Pathen bei der Taufe, die Ohrenbeichte u. s. w.; noch war die Wycliffe'sche Abendmahlslehre nicht unter ihnen allgemein, im Gegentheil wurden die, welche sie annahmen, von den übrigen als Pikarden vom Tabor verbannt. Erst seit 1450 trat eine neue Partei auf, gemischt aus Taboriten und Calixtinern, welche sich stark verbreitete und unter dem Namen Brüderunität (böhmische und mährische Brüder) sich ganz von der römischen Kirche trennte. Sie adoptirten großentheils die Taboritischen Grundsätze, aber geläutert von allem Fanatismus, und verbanden damit Wycliffe's Lehre von der Gegenwart Christi, als einer zwar nicht leiblich-natürlichen, sondern geistigen, aber dabei nichtsdestoweniger reellen und wirksamen; sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Gegenwart im Abendmahl waren ihnen nur verschiedene Existenzweisen; den sacramentalen Genuß bezeichneten sie ausdrücklich als einen geistigen, nicht leiblichen (Gieseler a. a. O. §. 151. Anm. w; ferner S. 437 f.; endlich Anm. cc). Die mehr wissenschaftliche Opposition hat die Sacramente nicht zum Gegenstande ihres Angriffs gemacht, sondern sie vielmehr innerhalb der kirchlichen Schranken zu vergeistigen gesucht. Johann Wessel, „der Hauptrepräsentant reformatorischer Theologie im 15. Jahrhundert", hat allerdings die Lehre vom opus operatum streng verworfen und ihr den Glauben substituirt, allein weiter ist seine Kritik der Sacramente nicht gegangen (s. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, S. 558 f.), und eine eigentliche Anwendung derselben hat er nur in Beziehung auf das Abendmahl versucht, worin er, ausgehend von dem Satze, daß an Christum glauben und sein Fleisch essen identisch sey, die geistliche Wirkung zwar als die Seele des gesegneten Abendmahlsgenusses darstellt, aber doch wieder als etwas so Selbstständiges denkt, daß sie auch ohne die äußeren Species in jedem vom Glauben lebendig erfüllten Augenblick eintreten müsse, ein Gedanke, der übrigens in der katholischen Lehre von der Wirksamkeit des votum und von der communio spiritualis seine Analogien hat. Die Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl hat er als eine nicht bloß geistige, sondern auch leibliche festgehalten, aber mit diesem Begriffe nichts anzufangen gewußt (vgl. seine Thesen und den nach seinem Tode aufgefundenen Traktat de sacramento eucharistiae, und Dieckhoff, ev. Abendmahlslehre I, 275—292, der 291 sehr gut nachweist, daß der von Wessel geforderte Glaube doch nur die fides formata der römischen Kirche, noch nicht die fides salvifica der evangelischen sey; der Brief des Ho-

nius gehört, wie Dieckhoff weiter zeigt, nicht der vorreformatorischen, sondern der reformatorischen Zeit an, S. 292).

Erst dem Protestantismus war es vorbehalten, den Sacramentbegriff auf neuer Grundlage umzubilden oder vielmehr ihn wiederum auf den alten vergessenen Grundlagen mit größerer Consequenz aufzubauen. Die schöpferische Macht, mit der Luther vor Allen eingegriffen hat, ist so bedeutend, daß selbst die reformirte Theologie sich auf die Dauer seinen Lehrbestimmungen nicht ganz zu entziehen vermochte. Zugleich darf es uns nicht befremden, wenn wir die alten Gegensätze der Patristik und besonders der Scholastik, so weit sie nicht bloß auf formalem Interesse beruhen, wieder auftauchen und in den beiden protestantischen Confessionen ihre Antithesen ausprägen sehen.

Luther hat seinen Lehrbegriff über die Sacramente nicht bereits als etwas Fertiges zum Kampfe mitgebracht; derselbe ist vielmehr die reife Frucht langer Arbeit und angestrengten Suchens; er ist dabei von katholischen Prämissen ausgegangen und hat sich von denselben auch auf der Höhe seiner Bahn nicht ganz zu befreien gewußt. In einem Punkte kam es zwischen ihm und dem römischen Dogma früh zum Bruch; er protestirte gegen die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato und stellte um so schärfer das opus operans, den Glauben, entgegen, ja er ging darin so weit, daß er den Sacramenten jede rechtfertigende Kraft, jedes Causiren der Gnade absprach. Sacramenta N. Legis, sagt er schon 1518 in den Asterisken, non efficiunt gratiam quam signant, sed requiritur fides ante omne sacramentum; non sacramentum, sed fides justificat*).

Luther's Sacramentelehre hat sich in ihrer Entwickelung durch drei Stufen bewegt. Die erste gehört den Jahren 1518 und 1519 an und ist durch die Schriften: Sermon vom Sacrament der Buße, 1518 (Erlang. Ausg. 20, 179); Serm. vom Sacram. der Taufe, 1519 (21, 227) und Serm. von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Christi u. von d. Bruderschaften, 1519 (27, 25) bezeichnet. Indem er von dem katholischen Unterschiede des sacramentum und der res sacramenti, des Bildes und der Sache, ausgeht und als das vermittelnde Band beider den Glauben ansieht, gewinnt er die wesentlichen Bestandtheile des Sacramentes: das Sacrament oder äußerliche Zeichen, die in dem Geiste des Menschen liegende innerliche und geistliche Bedeutung, und endlich den Glauben, der Beide zusammen zu Nutz und in den Brauch bringe (27, 28). Am Glauben liegt Alles, er allein macht, daß die Sacramente wirken, was sie bedeuten, wie du glaubst, so geschieht dir (20, 182), ja so groß ist die Bedeutung des Glaubens, daß dieser den äußeren Sacramentengenuß, falls dazu die Gelegenheit mangelt, gänzlich ersetzt (20, 182) eine Anschauung, die uns ganz an die Tragweite des votum sacramenti der katholischen Kirche erinnern würde, wenn nicht der Glaube doch schon auf dieser Stufe für Luther etwas Anderes wäre, als für das katholische Dogma das votum. Die Taufe sieht Luther als eine äußerliche Losung und ein Zeichen Gottes an, das die Christen absondert von allen ungetauften Menschen, damit sie als das Volk Gottes erkannt werden, unter dessen Banner sie streiten wider die Sünde (20, 230 f. Ueber das Einzelne vergl. man den Artikel „Taufe"). So ist ihm in in dem Abendmahl das Sacrament das Zeichen, die Bedeutung dagegen oder das Werk die Gemeinschaft der Heiligen. Das Sacrament in Brod und Wein empfangen, heißt ihm „ein gewiß Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einverleibung mit Christo und allen Heiligen, gleich als ob man einem Bürger ein Zeichen, Handschrift oder sonst eine Losung gebe, daß er gewiß sey, er solle dieser Stadt Bürger, derselben Gemeine Gliedmaaß seyn" (27, 29.). Das Wesen der christlichen Gemeinschaft aber setzt er mit Augustin darin, „daß alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgetheilt werden dem, der dies Sacrament empfängt und wiederum alle Leiden

*) Man vergl. für das Folgende besonders Schenkel's „Wesen des Protestantismus" und Dieckhoff, die evangel. Abendmahlslehre. 1r Band.

und Freuden auch gemein werden und also Liebe gegen Liebe anzündet wird" (vgl. S. 29. 30). So ist die Gemeinschaft eine zwiefältige: „eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen, die andere, daß wir alle Christmenschen unser auch lassen genießen — — daß also die eigennützig Lieb seines Selbst, durch dies Sacrament ausgerottet, einlasse die gemeinnützige Liebe aller Menschen und also durch der Liebe Verwandlung Ein Brod, Ein Trank, Ein Leib, Ein Gemein werde, d. i. die rechte christenliche brüderliche Einigkeit" (S. 44. 45). Der Glaube aber, das Band zwischen Zeichen und Sache, ist ihm nicht bloß das herzliche Begehren, sondern zugleich die zweifellose Gewißheit: „wie das Sacrament deutet, also geschehe dir, d. i. daß du gewiß seyst, Christus und alle Heiligen treten zu dir mit allen ihren Tugenden, Leiden und Gnaden, mit dir zu leben, thun, lassen, leiden und sterben und wollen ganz dir seyn, alle Ding mit dir gemein haben. Wirst du diesen Glauben wohl üben und stärken, so wirst du empfinden, wie ein fröhlich, reich, hochzeitlich Mahl und Wohlleben dir dein Gott auf den Altar bereit hat" (S. 39). „Also ist das Sacrament ein Furt, ein Brück, ein Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welche wir von dieser Welt fahren ins ewige Leben. Darum liegt es gar am Glauben, denn wer's nit glaubt, der ist gleich dem Menschen, der über's Wasser fahren soll und so verzagt ist, daß er nit traut dem Schiff und muß also bleiben und nimmermehr selig werden" (S. 43). Und eben solchen Verzagten, „die Trost und Stärk bedürfen, die blöde Herzen haben, die erschrocken Gewissen tragen, die von Sünde Anfechtung leiden, ist das Sacrament gegeben" (S. 33. 34). Allerdings war es fehlerhaft, daß Luther, wie manche ältere Väter, z. B. Optatus, den Glauben als Bestandtheil des Sacraments betrachtete; aber abgesehen davon, ist diese älteste Sacramentlehre, die frischeste, reichste und wahrste, die wir von ihm kennen, sie ruht auf der breitesten Grundlage, athmet den freien Geist Augustin's, hat das Beste der katholischen Lehrbildung bewahrt, allen scholastischen Formelkram beseitigt und in ungezwungener Einfachheit den Begriff des Sacraments aus dem Wesen der Kirche entwickelt. Auf dieser Grundlage würde der Sacramentstreit niemals möglich geworden seyn. Dennoch zeigt er schon jetzt die Keime seiner späteren Ansicht. In derselben Schrift (27, 37) sagt er ausdrücklich: „Christus habe Brod und Wein nicht lediglich eingesetzt, sondern, daß es ein vollkommenes Zeichen sey, sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod und sein natürlich Blut in dem Wein gegeben"; auch spricht er um diese Zeit (1519) noch von Verwandlung.

Eine neue Bahn betritt Luther in der zweiten Periode mit der 1520 erschienenen Schrift: „Sermon vom N. Testament, d. i. von der heiligen Messe (27, 139). Der wesentliche Fortschritt beruht auf der engen Verbindung, in welche er das Sacrament zum Worte Gottes stellt. Dieser Sermon ist, wie Dieckhoff S. 210 mit Recht sagt, ein Siegesjubel über das wiedergefundene Wort im Sacrament. „Im Neuen Testament", sagt er, „hat Christus eine Zusage oder Gelübde than, an welche wir glauben sollen und dadurch fromm und selig werden. Das sind die vorgesagten Wort: das ist der Kelch des N. T." (S. 146). Mit den Worten dieses Testaments hat Christus das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen (S. 167). „Weiter hat Gott in allen seinen Zusagen neben dem Wort auch ein Zeichen geben zu mehrer Sicherheit oder Stärkung unseres Glaubens: also gab er Noä zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beschneidung, Gedeon gab er den Regen auf das Land und Lammfell. Also thut man auch im weltlichen Testament, daß nit allein die Wort schriftlich verfaßt, sondern auch Siegel oder Notarienzeichen daran gehänget werden, daß es je beständig und glaubwürdig sey. Also hat auch Christus in diesem Testament than und ein kräftig alleredelst Siegel und Zeichen an sein Wort gehängt, d. i. sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut, unter Brod und Wein; denn wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen, doch also, daß dasselb Zeichen ein Sacrament sey, d. i. daß es äußerlich sey und doch geistlich Ding hab

und bedeut, damit wir durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werden, das Aeußerliche mit den Augen des Leibes, das Geistliche innerlich mit den Augen des Herzens begreifen" (S. 148). So sind denn in dem Sacrament zwei Dinge, nämlich das Zeichen und das durch dasselbe besiegelte Verheißungswort; das letztere ist für Luther das Wichtigere; er sagt darum: „das beste und größte Stück aller Sacramente seyn die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sacramente todt und nichts sind, gleich wie ein Leib ohn Seel, ein Faß ohn Wein, ein Tasch ohn Geld, ein Figur ohn Erfüllung, ein Buchstab ohn Geist, ein Scheide ohn Messer, u. dergl." (S. 153), so sehr liegt Alles am Wort, daß Luther auch jetzt noch behauptet: „der Mensch könne ohne Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werden" (ebendas.), „denn wer des Sacraments herzlich begehrt und glaubt, der empfängt es geistlich", vorausgesetzt, daß er nicht aus Verachtung den leiblichen Genuß verschmäht (S. 165. 166). Der Zweck des Sacramentes ist Beruhigung des Gewissens durch Stärkung des Glaubens: „dieweil aber das Verzagen und Unruhe des Gewissens nit anders ist, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerschwerst Krankheit, die der Mensch mag haben an Leib und Seele, und sie nit auf einmal mag gesund werden, ist es Noth, daß der Mensch, je unruhiger sein Gewissen, desto mehr zum Sacrament gehe, so doch, daß er Gottes Wort darin ihm vorbilde und seinen Glauben daran speiße und tränke (S. 171), denn Gott hat unserm Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereit, der Glaub weidet sich aber nicht, denn allein von dem Worte Gottes (S. 154). Da der Glaube „an das mit dem Zeichen verpitschirte Wort" ihm die wesentliche Bedingung, für den gesegneten Genuß, das Wort aber die Hauptsache im Sacrament ist, kann er zwischen alt- und neutestamentlichen Sacramenten keinen wesentlichen Unterschied gemacht haben. Er sagt 1523 (vom Anbeten des Sacram. des heil. Leichnams Christi, 24, 65): „Es ist kein Unterschied zwischen alten und neuen Sacramenten, es geben weder diese noch jene die Gnade Gottes, sondern der Glaub allein auf Gottes Wort und Zeichen gab dort und gibt hier Gnade, darum haben die Alten ebensowohl durch denselben Glauben Gnade erlangt, wie St. Peter (Apgesch. 15, 11.) sagt: Wir vertrauen durch den Glauben selig zu werden, wie unsere Väter."

In der ersten Periode beruhte das Wesen des Sacraments Luthern auf der Einheit von Zeichen und Bedeutetem, da ihm aber der Glaube diese Einheit allein stiftete, so gab er auch dem Bedeuteten seinen Inhalt und seine Wahrheit. Von diesem Standpunkte entfernte er sich in der zweiten Periode dadurch, daß er den Glauben als Bestandtheil des Sacraments aufgab, dagegen an die Stelle des Bedeuteten die Verheißung, das Wort Gottes, das Testament setzte. Diesen Standpunkt hat er im Ganzen auch in der dritten Periode festgehalten, aber durch eine Reihe neuer Bestimmungen wesentlich erweitert und fortgebildet. Dies tritt zuerst in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" zu Ende 1524 oder Anfangs 1525 hervor. Diese neuen Bestimmungen sind folgende: 1) Um die Wirksamkeit des Sacraments von jedem concurrirenden menschlichen Einfluß unabhängig zu machen und allein auf Gott zurückzuführen, hielt er noch ein drittes Merkmal für nothwendig: er fügte zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung; so im großen Katechismus 21, 142. und besonders in der 1535 gehaltenen Predigt über die Taufe: „Wer hat dich geheißen, Wasser und Wort zusammenzugeben? Woher und wodurch bist du gewiß, daß solches ein heilig Sacrament sey? — es gehört noch eins dazu, nämlich ein göttlich Geheiß oder Befehl. Lerne also die drei Stücke zusammenfassen, so zum vollkömmlichen Wesen und zur recht Definition der Taufe gehören: nämlich die Taufe ist Wasser und Gottes Wort, beide aus seinem Befehl geordnet und gegeben" (16, 55—59); 2) hatte Luther früher den Glauben an das Wort für wesentlich, die Besiegelung des Wortes durch das äußere Zeichen aber wenigstens nicht für schlechthin nothwendig gehalten, so betonte er jetzt, da Karlstadt und die Schweizer Aehnliches behaupteten, um so schärfer die Unentbehrlichkeit der Sacramente: „So nun Gott sein

heilig Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise, einmal äußerlich, das andermal innerlich. Aeußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii, und durch leibliche Zeichen, innerlich durch den heiligen Geist und Glauben, aber das Alles der Maaßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stück sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben, ohne durch die äußerlichen Stück, denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben, ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat" (29, 208). Damit ist es ausgesprochen, daß Wort und Sacrament nicht bloß Zeichen, sondern Vehikel und Leiter der rechtfertigenden Gnade sind, die ihnen immanent, gewissermaßen in sie eingebunden und gefaßt ist, um durch sie ausgetheilt zu werden; 3) Wort und Sacrament erscheinen theils coordinirt, insofern sie wesentlich Austheilungsmittel der von Christus am Kreuze erworbenen Gnadenschätze sind („Von der Vergebung der Sünde handeln wir auf zwo Weisen, einmal wie sie erworben ist, das andermal, wie sie ausgetheilt und geschenkt wird; erworben hat sie Christus am Kreuz, im Abendmahl oder Sacrament hat er sie durchs Wort ausgetheilt und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es gepredigt wird"; 29, 285), theils subordinirt er das Wort dem Sacrament, insofern in diesem nur jenes wirkt („Das ist aber unser Lehre, daß Brod und Wein nichts helfen, ja auch daß Leib und Blut im Brod und Wein nichts helfen — es muß noch ein anderes da seyn. Was denn? das Wort, das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch, das Wort thuts, denn ob Christus tausendmahl für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es Alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilets aus und spräch: das soll dir seyn, nimm hin und hab dir's"; 29, 284), ja selbst die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fällt ihm bisweilen nicht allzu schwer in die Wagschale, wenn nur die Wirksamkeit des Wortes im Sacrament gesichert ist („denn wo gleich eitel Brod und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre: nehmet, das ist mein Leib, für euch gegeben! so wäre doch desselben Wortes halben im Sacrament Vergebung der Sünden, gleich wie wir in der Taufe eitel Wasser bekennen, aber weil das Wort Gottes drinnen ist, das die Sünden vergibt, sagen wir mit St. Paulo, die Tauf sey ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung, es liegt Alles am Wort"; 29, 286); 4) wenn Wort und Sacrament als Vehikel der göttlichen Gnade coordinirt gedacht werden, kann in dem Sacrament nichts dargeboten werden, was nicht auch durch die bloße Predigt des Wortes gewirkt würde; ist aber das Wort die Seele des Sacraments, so daß alle Wirkungen des letzteren nur Wirkungen des ersteren sind, so tritt die Gleichheit der Wirkungen beider nur um so sichtlicher hervor.

Luther ist in diese Consequenz mit vollem Bewußtseyn eingegangen; er sagt: „Ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest. Wenn du nun recht glaubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimme drinnen haftet, so sage mir: Was hast du im Herzen? Du mußt dir sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, nicht daß er also drinnen sitze, als einer auf einem Stuhl sitzet, aber wohl, daß er gewißlich da ist durch die Erfahrung des Glaubens. Kann ich nun abermal mit einem Wort solches ausrichten, daß der einige Christus durch die Stimme in so viel Herzen kommt und ein Jeglicher, der die Predigt hört und annimmt, fasset ihn ganz im Herzen, warum solts sich denn nicht reimen, daß er sich auch im Brod austheile" (Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, 1527, 29, 334 f.), ja er nimmt keinen Anstand, zu behaupten: „er ist ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen" (S. 343). 4) Haben Wort und Sacrament die gleiche Wirkung: nämlich die Einwohnung Christi, Vergebung der Sünde und ewiges Leben, so kam es darauf an, ob nicht dennoch zwischen beiden ein Unterschied wahrnehmbar sey. Luther versuchte dieß einmal durch Scheidung des leiblichen und geistlichen Genusses; er sagt: „isset man ihn geistlich durchs Wort,

so bleibet er geistlich in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibet er leiblich in uns" u. s. w. (wider die Schwarmgeister, 1527, 30, 133), doch ist dieß nur eine gelegentliche Aeußerung, der die andere in derselben Schrift entgegensteht, daß der Leib Christi dasselbe geistliche Fleisch, dieselbe unvergängliche Speise bleibe, die in dem Abendmahl mit dem Munde leiblich und mit dem Herzen geistlich gessen wird, oder allein mit den Herzen geistlich gessen wird durchs Wort nach Joh. 6. (101). Ungleich wichtiger und folgenreicher ist der Unterschied, den er schon 1526 aufgestellt und später unverrückt festgehalten hat, daß die Predigt des Wortes den Schatz Christi der Gemeinde im Ganzen, dagegen die Sacramente dem Einzelnen auf seine besonderen Bedürfnisse hin zutheilen; er sagt: „Es ist ein Unterschied, wenn ich seinen Tod predige; das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darinnen ich Niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sacrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt; schenke ihm Christus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt, denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament, und wiederumb, ist doch darüber der Vortheil, daß es hie auf gewisse Person deutet; dort deutet und mahlt man keine Person ab, aber hie wird es dir und mir insonderheit geben, daß die Predigt uns zu eigen kommt" (29, 345). Nebenbei rühmt er es als Reichthum Gottes, daß er will die Welt füllen und sich auf mancherlei Weise geben, mit seinen Worten und Werken" (30, 141); 5) die von ihm eingehaltene Tendenz auf Objektivität des Sacramentes, führte ihn allmählich dahin, in dem Abendmahle Brod und Leib, Wein und Blut in so enge Beziehung zu setzen, daß das Wirken und Thun des Einen geradezu auch vom Anderen gesagt werden und Keines ohne das Andere empfangen werden könne. Es ist dies die sogenannte unio sacramentalis; die wunderbarsten Anschauungen ergaben sich ihm daraus, so sagt er im Bekenntniß von dem Abendmahle Christi: „es ist nicht mehr schlechts Brod im Backofen, sondern Fleisches-Brod oder Leibes-Brod, so mit dem Leibe Christi ein sacramentlich Wesen und ein Ding geworden ist; es ist nun nicht mehr schlechter Wein im Keller, sondern Blutswein, d. i. ein Wein, der mit dem Blute Christi in ein sacramentlich Wesen kommen ist" (30, 300). Obgleich bei der Taufe zur sacramentlichen Einigung keine Möglichkeit geboten war, findet Luther doch auch hier ein analoges Verhältniß; er sagt im großen Katechismus: „Also fasse nun die Unterschiede, daß weil ein ander Ding Taufe, denn alle Wasser ist, nicht des natürlichen Wesen halber, sondern daß hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott selbs sein Ehre hinansetzet, sein Kraft und Macht daran leget. Darumb ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch, heilig Wort, das Niemand genug preißen kann, denn es hat und vermag Alles, was Gott ist" (S. 21. 131).

Wir werden uns überzeugen, wie verwirrend diese Theorie später in den allgemeinen Begriff der Sacramente eingegriffen hat. Luther hat sich demnach im Fortgang seiner Entwickelung ganz auf die thomistische Anschauung zurückgezogen, nach welcher die sacramentliche Gnade den Stoffen immanent gedacht wurde; ja wenn Thomas doch die Sacramente ausdrücklich nur als Leiter einer Bewegung oder Strömung dachte, so ist Luther über ihn auf die alte Anschauung des Hugo zurückgegangen und hat das äußere Zeichen als das Gefäß gefaßt, worin die Gnade enthalten und dargeboten wird. Es klingt dabei wunderlich genug, wenn er in den Schmalkaldischen Artikeln (P. III. c. V.) von Thomas und seiner Schule sagt: qui verbi et institutionis obliti dicunt, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, quae peccatum per aquam abluat. Dagegen ist Luther dem opus operatum immer abhold geblieben und hat den Glauben als nothwendige Bedingung des Sacramentsegens angesehen; selbst bei der Kindertaufe war er, wenn auch vergeblich, bemüht, in den Kin-

dern einen wirklichen Glauben nachzuweisen. Ferner hat er immer daran festgehalten, daß die Sacramente nicht einem einzelnen Stande oder Amte, sondern der ganzen Christenheit, der Kirche angehören, und daß die Vollmacht, sie zu verwalten, nur auf dem Wege der Delegation von dem ursprünglichen Träger, der Gemeinde, an den Pfarrer komme. Die Berechtigung, im Nothfalle zu taufen, gestand er jedem Laien zu; ähnlich dachte er über die Absolution, die er als kirchlichen Akt nur von dem Amtsträger, als Vorgang des Privatlebens auch von dem Laien, von beiden aber mit ganz gleichem Effekt vollzogen wissen wollte; nur rücksichtlich des Abendmahls hielt er es auch im Nothfalle für ordnungsgemäß sich lieber mit der geistlichen Communion zu begnügen, als daß Laien sich gegenseitig communicirten. Daß die Kraft des Sacramentes unabhängig sey von dem Glauben und der Frömmigkeit des Austheilenden hat Luther immer mit großer Entschiedenheit behauptet; nichtsdestoweniger sind ihm bisweilen in der Hitze des Streites Aeußerungen entfallen, die nahe an die römische Lehre von der priesterlichen Intention streiften (26, 296. 299).

Anfangs hielt auch Luther an der Siebenzahl der Sacramente fest, noch in dem Sermon von dem N. Testam., d. i. von der heiligen Messe, 1520, spricht er von der Messe und „den andern Sacrament Tauf, Firmel, Buß, Oelung" ꝛc. (27, 159). Dagegen erklärt er sich noch in demselben Jahr im „Büchlein von der babylonischen Gefängniß" für drei: Tauf, Buße, Brod (Eingang), bei den übrigen bestreitet er den sacramentalen Karakter; 1523 sagte er (vom Anbeten des Sacraments 28, 418), die Schrift habe nicht mehr denn zwei Sacramente, die Tauf und den Tisch des Herrn; von der Buße nämlich sagt er 1528 (Bekenntniß vom Abendmahl 30, 371): „sie ist nichts anders denn Uebung und Kraft der Taufe, daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl neben dem Evangelio, darinnen uns der heilige Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, giebt und übet", und im großen Katechismus (21, 140) erklärt er die Buße für den „erneuten Zugang zur Taufe".

Melanchthon hat sich eng an Luther angeschlossen, ist aber nicht über den Standpunkt hinausgegangen, den dieser vor dem Sacramentestreit einnahm. Er hat daher überall in den verschiedenen Ausgaben seiner loci (in der ersten redet er nur von signa Corp. Reform. XXI, 208 sq.), sowie in der Augsburgischen Confession als signa (auch wohl sigilla oder σφραγῖδες) voluntatis Dei erga nos, seu testimonia promissae gratiae behandelt. Die Wirkung ist des Glaubens Belebung, des Gewissens Trost und Stärkung (842). Scharf und bestimmt erklärt er sich gegen das opus operatum. Daß er später mehr zu den Schweizern neigte, ist bekannt, doch hat er seine Sympathieen nur mit großer Zurückhaltung ausgesprochen. Es war ihm überdieß größeres Bedürfniß als Luther, die Sacramente nicht bloß als kirchliche Handlungen zu fassen, sondern auch ihre Nothwendigkeit und ihr Wesen aus dem Begriffe der Kirche zu entwickeln. Der erste Rechtfertigungsgrund für die Taufe der Kinder ist ihm, damit sie durch den Empfang des Zeichens Glieder der Kirche werden und dadurch an den Verheißungen Gottes Antheil nehmen (XXI, 475). In dem Abendmahle sieht er das Pfand, wodurch uns Christus vergewissert, daß er sich uns durch diese Handlung mittheile und uns als seine Glieder mit ihm verbinde, damit wir uns von ihm geliebt, beschützt und erhalten wissen (479). Schon diese Auffassung hat die Gegenwart und Mitwirkung Christi zwar nicht im Zeichen, wohl aber bei der Handlung zur Voraussetzung. Melanchthon faßt sie mit Vorliebe als eine Assistenz bei den Handlungen des Amtes. In der ersten Gestalt der loci nahm Melanchthon nur die Taufe und das Abendmahl als eigentliche Sacramente an, in den beiden folgenden, so wie in der Apologie der Augsburgischen Confession (s. Walch's Concordienbuch, S. 195) die Taufe, das Abendmahl und die Absolution; auch hätte er gern die Ordination als Sacrament anerkannt gesehen, was mit seiner Werthschätzung des kirchlichen Amtes zusammenhängt (XXI, 211. 470. 849 f.).

Der lutherischen Ansicht vom Sacrament steht in schärfster Antithese die von

Zwingli gegenüber*). Manche Momente sind zu berücksichtigen, um diesen Gegensatz zu begreifen. Die Prädestination und der Determinismus treten in Zwingli's System als wesentliche Grundzüge hervor und bestimmen die Stellung der einzelnen dogmatischen Begriffe. Alles Heil beruht auf dem göttlichen Rathschluß der Erwählung; dieser Rathschluß kommt dem Menschen im Glauben zum Bewußtseyn; wie der Glaube die von Gott selbst dem Menschen unmittelbar eingegebene Gewißheit seiner Erwählung ist, so gibt es auch keinen Gegenstand, auf den der Mensch sein Vertrauen und seine Heilsgewißheit setzen kann, als Gott allein; nichts Creatürliches kann seinen Glauben stützen, selbst der Glaube an Christus ist nicht das Vertrauen auf den Gottmenschen, sondern auf den Gott in Christo, dessen menschliche Natur weit hinter seiner göttlichen an Bedeutung zurücktritt. In demselben Sinne, in welchem der Glaube das Kriterium der Erwählung ist, sind die guten Werke das Kriterium des Glaubens, so unmittelbar aus ihm hervorgehend, so nothwendig zu ihm gehörig, wie die Wärme zum Feuer. Schon hieraus ist es ersichtlich, wie gering die Bedeutung ist, welche vom Standpunkte Zwingli's alles Endliche und Sinnliche, also auch die Gnadenmittel für den Glauben beanspruchen dürfen. Wie hoch auch Zwingli das Wort Gottes stellt, die bewirkende Ursache des Glaubens ist ihm wenigstens nicht das äußere Schriftwort, sondern das innere Geisteswort, auf welches allein die Erfahrung begründet wird, die der Glaube im äußeren Worte ausgedrückt findet und die ihm zum Verständniß desselben den Schlüssel bietet. Nach dieser Analogie konnten ihm auch die Sacramente nicht causirende Werkzeuge oder Vehikel der Gnade seyn, sondern im besten Falle nur Darstellungsmittel der Vorgänge, welche der Gläubige in seinem Innern bereits erfahren hat, nicht dazu bestimmt, daß er an dem Aeußeren des Inneren völlig gewiß werde, sondern daß er es für Andere bezeuge. Sie stehen mithin als Zeichen des Glaubens auf ganz gleicher Linie mit den guten Werken; sie sind als Bekenntnißakte zugleich Liebeserweisungen, in denen man nichts empfängt, sondern nur gibt. Auch dem äußeren Lebensgange entspricht die dialektische Bewegung dieses System. Bekanntlich war Zwingli Prediger in Mariä-Einsiedeln und wurde sich dort an dem falschen Vertrauen auf die Heiligen und das Verdienst menschlicher Werke seines Gegensatzes gegen den Katholicismus bewußt, in welchem er darum auch vor Allem das Paganistische, die Vergötterung des Creatürlichen bekämpfte**). Unter demselben Gesichtspunkte erschien ihm auch die Wirksamkeit der Sacramente ex operato, wie sie die römische Kirche faßte.

Schon der Name Sacrament ist ihm als unbiblisch anstößig; er wünscht, die Deutschen möchten ihn nie gebraucht haben, weil sich ihnen mit dem fremden Wort die Vorstellung von etwas Hohem und Heiligem verband, was durch seine Kraft die Gewissen von der Sünde befreie. Bis an das Ende seines Lebens hält er an dem Satze fest, von dem auch Luther ausgegangen war: das Sacrament rechtfertigt nicht, sondern der Glaube. Zwingli bleibt bei der Definition stehen, daß das Sacrament Zeichen einer heiligen Sache sey, lehnt aber zwei Vorstellungen ab, welche häufig damit verbunden werden: einmal, daß in dem Augenblick, wo das Sacrament äußerlich vollzogen werde, auch die Reinigung innerlich vollbracht würde, sodann, daß das Sacrament nach vollzogener innerer Reinigung dem Empfänger darum gegeben werde, damit er dieses inneren Vorgangs versichert würde; wie ihm jenes als eine Beschränkung des schrankenlosen Gottesgeistes erscheint, so sieht er in diesem entbehrlichen Ueberfluß. Nur eins bleibt ihm somit übrig: die Sacramente sind ihm äußere Zeichen, durch welche sich der Mensch als werdendes oder seyendes Glied der Kirche bekennt, durch welche aber mehr diese, als er selbst, seines Glaubens vergewissert wird (de vera et fals. relig.

*) Man vergl. außer Schenkel's Werk die von Niemeyer veranstaltete Collectio confessionum in eccles. reformatis publicatarum, und ganz besonders Zeller's lehrreiche Schrift: das theologische System Zwingli's. Tübingen 1853.

**) Vergl. Herzog's treffende Bemerkungen: Oekolampad I, 317 f.

Opp. III. 228—231). In diesem Sinne nennt er die Taufe ein pflichtig Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß sich der Täufling in den Herrn Jesum Christum verpflichtet (Tauf und Wiedertauf II, a. 239. 244), auch vergleicht er sie dem eidgenössischen Feldzeichen, das Abendmahl aber der eidgenössischen Bundeserneuerung; bei dem Abendmahl betont er vorzugsweise die Danksagung für die geschehene Erlösung. Ausdrücklich erklärt er, daß sie den Glauben nicht stärken und nicht mehren.

In der fidei ratio 1530 erklärt er zwar, daß die Sacramente zum Zeugniß der Gnade (in testimonium gratiae) gegeben werden, aber er fügt ausdrücklich hinzu: derjenigen Gnade, welche der Empfänger bereits vorher in sich hat. So wird die Taufe vor der Gemeinde dem gegeben, der zuvor entweder die christliche Religion bekannt hat, also dem Erwachsenen, den man um seinen Glauben befragt, oder denjenigen, die das Verheißungswort besitzen, das sie zu Gliedern der Kirche erklärt, nämlich den Kindern, deren Taufe die Verheißung Gottes voransteht, daß er die Kinder christlicher Eltern ebenso als zur Kirche gehörig ansieht, wie die Kinder der Hebräer. Durch die Taufe nimmt also die Kirche den öffentlich zu ihrem Gliede auf, der zuvor durch die Gnade aufgenommen ist; mithin wirkt die Taufe nicht die Gnade, sondern bezeugt der Kirche, die Gnade sey dem Täufling widerfahren. Ueberhaupt kann die Gnade nur vom Geist Gottes kommen, der als die Kraft, die Alles trägt, selbst aber nicht getragen wird, keines Leiters (dux) und keines Werkzeugs bedarf. Somit ist das Sacrament das sichtbare Bild einer unsichtbaren Sache, das öffentliche Zeugniß eines durch den Geist Gottes in dem Menschen vollzogenen Vorganges (Niemeyer S. 24—26).

Gleichwohl kennt Zwingli auch eine den Glauben unterstützende Wirkung des Sacramentes, die er in der expositio fid. christ. an König Franz I. 1531 kurz vor seinem Tode darlegt. Nachdem er nämlich in dem Abschnitte „quae sacramentorum virtus" die Wichtigkeit der Sacramente aus fünf Gesichtspunkten beleuchtet hat: 1) inwiefern sie von Christus eingesetzt und selbst mitgefeiert, 2) inwiefern sie Zeugnisse vollzogener Erlösungsthaten (Tod und Auferstehung Christi) sind; 3) inwiefern sie als Symbole der von ihnen bezeichneten Realitäten nicht nur deren Namen tragen, sondern sie auch vergegenwärtigen; 4) insofern sie hohe Dinge bezeichnen, durch die ihr Werth weit über die wirkliche Höhe gesteigert wird (er erinnert daran, daß der Trauring der Königin von Frankreich als Symbol des ehelichen Treuegelöbnisses ihres Gemahles für sie unermeßlichen Werth habe, so auch das Abendmahl als Symbol der Freundschaft, die Gott dem menschlichen Geschlecht in der Versöhnung durch seinen Sohn erwiesen habe; 5) insofern zwischen Bild und Sache eine gewisse Aehnlichkeit (analogia) bestehe (bei der Eucharistie eine zweifache: wie das Brod den Menschen erhält und der Wein ihn erheitert, so richtet Christus das hoffnungslose Gemüth auf und macht es fröhlich; wie ferner das Brod aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet wird, so wächst die Kirche aus vielen Gliedern zu *einem* Leib, durch den *einen* Glauben aus dem *einen* Geist) — lauter Erörterungen, die sich nur um das Verhältniß von Bild und Sache bewegen, aber von einer Wirksamkeit der Sacramente keine Spur enthalten, — scheint er eine solche in der sechsten virtus besprechen zu wollen; er sagt: *sie bringen Hülfe und Unterstützung dem Glauben* (Auxilium opemque adferunt fidei) und das thut vor Allem die Eucharistie — ein Satz, der mit seiner Grundanschauung im schärfsten Contraste steht, aber durch die Art, wie er ihn näher bestimmt, auch so wesentlich modificirt wird, daß er fast zur Phrase herabsinkt. Zwingli nämlich setzt den Ursprung aller Sünde in den sinnlichen Naturorganismus, der im unvermeidlichen Gegensatz gegen den Geist, diesen klaren, aus Gott entsprungenen Quell, steht und der Schlamm ist, welcher denselben trübt. Durch den Leib nun, sagt er, durch die Begierden, die er mittelst der Sinne in uns weckt, sichtet uns der Teufel und versucht fortwährend unseren Glauben. Darum müssen die Sinne auf etwas Anderes gerichtet werden, damit sie seinen Lockungen kein Gehör schenken; das ist die Bestimmung der Sacramente, denn in diesen treten den Sinnen Gegenstände nahe, die selbst sinnlicher Natur, aber durch

ihre Beziehungen die Bilder derselben Vorgänge sind, auf welche der Glaube hingewandt ist, und indem sich die Sinne damit beschäftigen, treten sie in den Dienst des Glaubens, werden gleichsam dessen Mägde. Diese Erklärung gibt, wie Jeder einsieht, nicht eine Wirkung der Sacramente auf den Geist und den Glauben, sondern nur auf die Sinne zu, ganz so, wie er an einer anderen Stelle (in Exod. Opp. V, 226) sagt: Sacramenta non fidem interiorem confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur; wir wissen demnach, was Zwingli meint, wenn er bisweilen sagt, für die Glaubensschwachen und Blöden seyen die Sacramente eine Stärkung, denn Glaubensschwache sind ihm solche, die noch nicht ihr ganzes Vertrauen auf Gott gesetzt haben; nur solche bedürfen, wie er an Thomas Wyttenbach (VII, 298) schreibt, der häufigen Communion, dagegen kommen die Starken nicht als Bedürftige, sondern freiwillig, um geistlich zu genießen (spiritualiter deliciaturi). Als siebente virtus hebt er endlich hervor, daß die Sacramente Eidschwüre seyen, um die Kirche als ein Volk und eine Eidgenossenschaft (conjuratio) zu verbinden; was er sonst Pflichtzeichen nennt (Niemeyer 50—52).

Wenn Zwingli bisweilen geneigt ist, den unbestimmten Namen „Sacrament" noch auf eine größere Zahl von Handlungen, als die römische Kirche, auszudehnen, so beschränkt er ihn an anderen Stellen ausdrücklich auf Taufe und Abendmahl, und nennt jene anderen Handlungen Ceremonieen. Daß er Beschneidung und Pascha den neutestamentlichen Sacramenten ganz gleichstellt, hat auf seinem Standpunkt nichts Auffallendes.

Zwingli's Standpunkt, den wir auch in der ersten Baseler Confession (Niemeyer S. 81) wiederfinden, ist dürftig und kahl, nichtsdestoweniger hat er sehr werthvolle Seiten, und vor Allem war er geschichtlich nothwendig. Jemehr auf katholischem und lutherischem Standpunkte Zeichen und Sache zusammenfloß und jenes nur zum Einpflanzungsmittel von dieser wurde, destomehr kam es darauf an, beide zunächst scharf zu scheiden und auseinander zu halten, um sich über ihr Verhältniß klar zu orientiren; je ausschließlicher ferner die Sacramente auf katholischem und selbst in der Praxis des lutherischen Standpunktes Handlungen des kirchlichen Amtes geworden waren, denen gegenüber sich die Gemeinde nur noch empfangend verhielt, um so unerläßlicher war es, daß der völlig vergessene Begriff der Gemeindehandlung so betont wurde, daß man für's Erste wenigstens selbst den Empfang darüber vergaß. Diese Aufgabe hat Zwingli zwar mit einseitiger, aber mit unerbittlicher Consequenz gelöst.

Der Fortschritt konnte nur auf dem Wege der Vermittelung zwischen Zwingli und Luther angebahnt werden. Als die Vorläufer dieser Vermittelung dürfen wir die Unionsverhandlungen betrachten, die auf Betrieb des Landgrafen von Hessen durch Bucer eingeleitet wurden. Der Ausdruck aber dieser unionistischen Tendenz scheint uns die erste helvetische Confession vom Jahre 1536, die zwar auf wesentlich Zwingli'scher Grundlage beruht, aber die Einseitigkeiten Zwingli's bedeutend ermäßigt. Dahin gehört die Bestimmung, daß die Sacramente nicht bloß leere Zeichen sind, sondern in Zeichen und wesentlichen Dingen bestehen, vor Allem aber das sichtliche Bestreben zwischen der leiblichen und geistlichen Nießung zwar zu unterscheiden, aber doch so, daß die Scheidung vermieden, daß beide einander in der Handlung nahegerückt und in einen bestimmten Rapport gesetzt werden, insofern Christus mit den Zeichen die wesentlichen geistlichen Dinge nicht bloß darstellt, sondern auch verheißt, anbietet und wirkt, und insofern der Dienst der Kirche dazu, wenn auch nur äußerlich, mitwirkt. Wie wenig übrigens durch diese Artikel 20—22. die Schweizer von Zwingli's Auffassung abtreten, und daß sie überhaupt nur die Schärfe derselben mildern wollten, zeigt der Schluß des Art. 22., der in einer fast wörtlichen Wiederholung der septem virtutes sacramentorum in Zwingli's fidei expositio besteht.

Die eigentliche Vermittelung vollzog sich erst durch Calvin. Zwar gibt dieser den reformirten Standpunkt nicht auf, er hält ihn im Gegentheile fest; zwar nähert er sich in Manchem der lutherischen Denkart, aber was er sich von dieser aneignet, wird mit reformirtem Geiste durchdrungen und in die reformirte Formel umgesetzt; was sich

dagegen bei Zwingli von radikalen Elementen vorfindet, muß zurücktreten vor dem Ernst, womit Calvin's positiver Sinn die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Gnadenmittel zur Geltung bringt. Wir haben es hier nur mit den Sacramenten zu thun, aber schon das ist für die Umgestaltung der Ansicht, welche in diesem Punkte von ihm ausgegangen ist, bedeutungsvoll, daß er das äußere Wort nicht mehr für ein bloßes Zeichen des inneren Wortes hält, sondern für das wichtigste Organ der Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Herzen; der Glaube kommt allerdings von Gott, aber durch das Hören des Wortes haucht er ihn ein (Instit. IV. cap. 1. §. 5.). Nicht minder wichtig ist es, daß er nicht mehr die Gottheit Christi allein zum Gegenstande des gläubigen Vertrauens macht, sondern auch die geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen, und daß ihm das Fleisch Christi, seine Menschheit, das Organ seiner Wirksamkeit ist. Endlich hat ihm die kirchliche Gemeinschaft für den Einzelnen nicht einen relativen Werth, sondern absolute Nothwendigkeit, sie ist die Pforte des Lebens und Niemand kann darum zu diesem eingehen, wenn sie ihn nicht in ihrem Mutterschooße empfängt, gebiert, an ihren Brüsten säugt, mit ihrer Leitung überwacht und schützt (§. 4.). Die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sacramente sind zwar nur Merkmale (symbola ecclesiae dignoscendae) der kirchlichen Gemeinschaft, als solche aber können sie nicht ohne fruchtbare Wirkung und Segen seyn. Wer sich darum von der Kirche und ihren Heilmitteln lossagt, den erklärt der Herr selbst für einen Abtrünnigen und Fahnenflüchtigen (§. 10.).

Auf dieser Grundlage war ein ganz anderer Sacramentbegriff zu gewinnen, als es für Zwingli möglich war. Wie Luther in der zweiten Periode, knüpfte Calvin die Sacramente eng an das Wort Gottes an; er sah darin äußere Symbole, durch welche Gott seine Gnadenverheißung dem Gewissen besiegelt, um die Schwäche des Glaubens zu stärken; aber nicht minder äußere Symbole, worin wir zugleich unsere Frömmigkeit sowohl vor Gott und seinen Engeln, als vor den Menschen bezeugen. Also ein zweifaches Zeugniß ist das Sacrament, sowohl der Gnade Gottes gegen die gläubige Gemeinde, als des Glaubens der Gemeinde gegen Gott; in einem gemeinsamen Thun beider Faktoren, des göttlichen und des menschlichen, erst kommt der Begriff des Sacramentes nach seinen beiden Seiten hin zur vollständigen Realisirung. Die Sacramente sind zunächst dem Worte selbst verwandt: sie sind bildliche Darstellungen der in dem Worte gegebenen Verheißung und stellen nur dieselbe im plastischen Ausdruck lebendig vor das äußere Auge (Jnst. IV. cap. XIV. 5.); sie sind ein Spiegel, in welchem wir die Schätze der göttlichen Gnade gleichsam leibhaftig schauen (§. 6.). An sich wäre es nicht nothwendig, daß zu der göttlichen Wahrheit, die in sich vollkommen klar und fest ist, die Sacramente bekräftigend hinzutreten, aber wegen unserer sinnlichen Natur, wegen der Trägheit unseres Fassungsvermögens und wegen der Schwankungen unseres Glaubens, der nach allen Seiten der Stützen bedarf, ist es nothwendig, daß das Geistliche uns in dieser sinnlichen Vermittelungsform nahe trete (§§. 3 u. 6.); das Verhältniß zwischen dem Worte Gottes und den Sacramenten stellt sich daher so, daß das Wort unseres Glaubens Grund, die Sacramente aber unseres Glaubens Säulen seyen, damit der Glaube fester gestützt werde (§. 6.). Die Ordnung, in welcher dieß geschieht, ist die folgende: zuerst belehrt uns der Herr in seinem Wort, dann bekräftigt er dieß durch die Sacramente, endlich erleuchtet er durch seinen Geist unsere Herzen und öffnet sie dem Wort und den Sacramenten, die sonst nur die Sinne erregen, aber nicht das Innerste erwecken würden (§. 8.); die Sacramente sind darum eine Zugabe (appendix) zu der Verheißung, die sie bestätigen, wie ein Gesetz durch das beigedruckte authentische Siegel bekräftigt wird (§. 7.), aber wie das Siegel nichts zu dem Inhalte des Gesetzes zufügt und dieser das Wichtigere ist, so verhält es sich auch mit dem Sacrament und der Verheißung, diese ist das Wichtigere, weil ohne ihr Vorhergehen das Sacrament gar nicht denkbar wäre (§. 3.); auf sie muß man darum vor Allem sehen, denn sie allein kann uns auf den Weg des Glaubens zu Christo führen, damit der

Glaube uns Christi theilhaftig mache (Cons. Tigur. cap. 10.), sie leitet die Gemeinde dorthin, wohin uns das Zeichen deutet und richtet (Inst. lib. IV. cap. 14. §. 5.). Wenn diese Bestimmungen durchaus Luther's Auffassung wiedergeben, so tritt ihm Calvin doch im Folgenden wieder entschieden entgegen. In den Elementen der Sacramente liegt in keiner Weise eine geheime geistige Kraft (§. 9.); auch durch das göttliche Wort, das über ihnen ausgesprochen wird, wird eine solche keineswegs in sie hineingelegt, sondern sie erhalten dadurch nur für unser Bewußtseyn die Analogie zu der Wahrheit, die sie uns versinnlichen, so daß wir verstehen, was das sichtbare Zeichen bedeutet (§. 4.); zu der äußeren Sacramenteverwaltung muß darum die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen hinzukommen, damit das Sacrament seine volle Frucht und Wirkung empfange, d. h. damit das im Sacramente Dargestellte an der Seele zur Wahrheit werde; er allein bewirkt es, daß das Wort nicht vergeblich das Ohr, die Sacramente nicht vergeblich das Auge afficiren, er erweicht die Herzen, daß sie dem Eindrucke des äußeren Wortes und der äußeren Handlung im Gehorsam sich aufschließen (§. 12.); ohne diese Kraft des Geistes, durch welche Wort und Sacrament erst ihre Bekräftigung empfangen und wirksam werden; wie das Säen, Pflanzen und Begießen erst durch Gottes Segen, helfen die Sacramente nicht das Geringste (§. 9. u. 11.), in dem Geiste ist die wirkende Kraft, die Sacramente leisten nur einen unterstützenden Beistand (§. 9.); wir dürfen darum unser Vertrauen nicht auf die Sacramente als solche setzen, sondern zu ihrem Urheber muß unser Glaube und unser Bekenntniß sich erheben (§. 12.). In diesen Sätzen ist das Wahre in der Zwingli'schen Ansicht vollkommen bewahrt und von der Einseitigkeit befreit, indem doch den Sacramenten (d. h. den Zeichen) eine den Glauben stützende Kraft und ein das Wirken des Geistes Gottes förderndes Einfluß beigelegt wird. Von Luther unterscheidet sich Calvin durch diese Bestimmungen, so wie Bonaventura und Duns von Thomas; wie dieser hatte Luther die wirkende Kraft der Gnade in die Zeichen selbst gelegt; wie jene beiden anderen Scholastiker, trennte sie Calvin von den Zeichen und verlegte sie in die Herzen; von der Scholastik überhaupt unterscheidet er sich dadurch, daß er den Sacramenten die Fähigkeit, durch die äußere Handlung die Gnade zu causiren, abspricht. Die ganze Frucht der Sacramente beruht ihm objektiv auf dem Wirken des Geistes, subjektiv auf dem Glauben; an sich und aus sich geben sie keine Gnade (non a se largiuntur aliquid gratiae); wie der heilige Geist, der allein die Gnade Gottes in seinem Gefolge führt (Dei gratiam secum affert), den Sacramenten in uns eine Stätte bereitet und sie fruchtbar macht, so nützen sie auch nichts, wenn sie nicht im Glauben, der die Verheißung ergreift, aufgenommen werden; gerade wie Wein, Oel und andere Flüssigkeit nur in ein geöffnetes Gefäß fließen kann, das verschlossene dagegen zwar umströmt wird, aber leer bleibt (§. 17.), so werden den Ungläubigen nur die Zeichen, nicht die Sache gegeben (§. 15.). Wenn aber auch Gott die innerliche Gnade des heiligen Geistes nicht an den äußeren Dienst der Sacramente abgetreten hat, so hat er doch verheißen, daß er mit derselben seiner Stiftung stets zur Seite stehen wolle (§. 12.); auch den Ungläubigen ist diese Verheißung gegeben; der Mangel des Glaubens ist darum nur ein Zeugniß für ihren Undank, daß sie der auch ihnen gegebenen Verheißung den Glauben versagt haben (cap. 15. §. 15.).

Unter der Voraussetzung des Glaubens werden die Sacramente immer wirksam seyn, es ist aber denkbar, daß diese Geisteswirkung bereits vor dem Sacramente eintrete durch die Vermittelung des bloßen Wortes (vgl. Consens. Tigur. 19.), aber auch in diesem Falle ist der Sacramentempfang nicht erfolglos, sondern der schon vorhandene Glaube wird noch gestärkt und befestigt (Inst. cap. 14. §. 9.), ebenso ist es denkbar, daß die Gnadenwirkung durch die Gedankenlosigkeit und Trägheit des Empfängers im Augenblick des Sacramentgenusses nicht eintritt, sondern erst später sich entfaltet, so bisweilen beim Abendmahl und unbedingt bei der Kindertaufe, denn die, welche in der ersten Kindheit getauft werden, erneut Gott erst in reiferen Jahren, zuweilen erst in

dem Greisenalter (Cons. Tigur. cap. 20.). Kein Verständiger wird daher Calvin vorwerfen, er habe die Objektivität des Sacraments zerstört; wer, wie es bei dem deterministischen Karakter seines Systems zur Nothwendigkeit wird, alle Wirkungen, deren Verheißung das Sacrament besiegelt, auf die absolute Gnade Gottes zurückführt und den Glauben selbst nur als Gnadenwirkung bezeichnet, der räumt der Subjektivität überhaupt keine Berechtigung ein; eher kann man gegen ihn den entgegengesetzten Tadel aussprechen: die Gläubigen sind nach dem Zusammenhange seines Systems die Erwählten, die Prädestinirten, nur diese erfahren (Inst. cap. XIV, 15. und besonders Consens. Tigur. cap. 16.) die innerliche Kraft des Geistes und empfangen außer dem Zeichen auch die res oder virtus sacramenti, darum ist es im Grunde nur eine leere Phrase, wenn er sagt, auch dem Ungläubigen sey die Verheißung dargeboten, ja es klingt wie Ironie, wenn er diesem zuruft: du darfst nur das Wort, das im Zeichen eingefaßt ist, im Glauben ergreifen, um mit dem Zeichen die Sache (den Effekt) zu haben (cap. 15.).

Der Zweck aller Sacramente ist die reale Gemeinschaft mit Christus; daß auch die alttestamentlichen Sacramente diese gewährten, betrachtet Calvin als selbstverständlich, da sie auf Christum, den zukünftigen, hinweisen, haben sie den gleichen Inhalt mit den neutestamentlichen Sacramenten und gewährten folglich den gläubigen Israeliten denselben Segen, welchen die neutestamentlichen den gläubigen Christen gewähren (§. 23.). Wie aber das Ziel der Sacramente im inneren Leben die Aneignung und Gemeinschaft Christi im Glauben ist, zu dessen Nährung und Stärkung sie eingesetzt sind, so ist ihr Ziel im Gemeindeleben Bekenntniß dieses Glaubens, durch welches die Gläubigen auch im Aeußeren zu einer Eidgenossenschaft sich verbinden und sich gegenseitig zum Glauben verpflichten (§. 19.); nach dieser Seite sind sie professionis nostrae tesserae quaedam, nach beiden Seiten eine mutua inter Deum et homines stipulatio (§. 19.). Die Zahl der Sacramente beschränkt Calvin auf Taufe und Abendmahl, die übrigen Sacramente der katholischen Kirche unterzieht er einer scharfen Kritik, das innere Verhältniß zwischen beiden bestimmt er so: hat uns Gott wiedergeboren, in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen und durch Adoption zu seinen Kindern gemacht, so erweiset er sich uns auch darin als sorgsamer Hausvater, daß er uns die Nahrung gibt, deren wir zur Erhaltung des neuen Lebens bedürfen; unsere einzige Seelenspeise aber ist Christus, und zu dieser leitet uns der Vater, damit wir aus ihr Kraft gewinnen, bis wir zur himmlischen Unsterblichkeit gelangen. Wie die Taufe das Bild und Pfand jener Wiedergeburt und Adoption ist, so das Abendmahl das Bild und Pfand dieser Nahrung (cap. 14. §. 1.).

So ist Calvin in der Mitte zwischen Zwingli und Luther hindurchgegangen und hat der Ueberschätzung des Sacramentes auf dieser wie der Unterschätzung auf jener Seite gewehrt. Allerdings scheint bei ihm menschliches und göttliches Thun, der innere Vorgang des heiligen Geistes im Herzen und der äußere Vollzug der kirchlichen Handlung auf den ersten Blick abstrakt getrennt, dualistisch auseinander zu fallen — aber dieser Schein hebt sich durch die Anerkennung, daß beide Seiten nicht bloß durch die Einsetzung sowie durch die Assistenz Christi, sondern auch durch die zeitliche Coincidenz in dem gläubigen Herzen verbunden sind, daß das Zeichen zugleich gottgewolltes Pfand und Siegel der Geisteswirkung ist und diese wesentlich unterstützt; dagegen darf man nicht einwenden, daß die Frucht des Sacramentes, die innere Geisteswirkung, nach Calvin schon vor dem aktuellen Sacramentegenuß eintreten kann; das römische und lutherische Dogma gibt trotz seines Strebens nach Objektivität dieselbe Möglichkeit zu, bei Calvin aber wird sie motivirt durch die Wirksamkeit des göttlichen Wortes, dem auch Luther dieselbe Wirkung wie dem Sacramente unbedenklich eingeräumt hat, und zudem gesteht Calvin ausdrücklich zu, daß die durch das bloße Wort vermittelte Geisteswirkung durch den nachfolgenden aktuellen Sacramentgenuß, sofern er ein gläubiger ist, gemehrt wird. Durch die von ihm vollzogene Vermittelung hat übrigens Calvin keineswegs bloß einem spekulativen Bedürfnisse des theologischen Denkens, sondern vor Allem einem unmittel-

baren Zuge seines frommen Herzens genügt. Es ist bekannt, wie ehrfurchtsvoll er sich über Luther, wie ungünstig über Zwingli und namentlich über dessen Sacramentlehre geäußert hat; mehr das Interesse der Frömmigkeit als der Wissenschaft hat ihn bei diesen Urtheilen geleitet.

Die Ueberwindung des Zwingli'schen Standpunktes entschied zugleich das kirchliche Urtheil gegen andere Richtungen, welche zwar meist von wesentlich verschiedenen Grundgedanken ausgingen, dagegen in der Sacramentlehre mit ihm übereinstimmten. Dahin gehören vor Allem die Socinianer; sie bestritten es lebhaft, daß Handlungen, die, obgleich vom Herrn eingesetzt, dennoch menschliche Akte seyen und durchaus nichts Wunderbares enthalten, den Glauben irgendwie stärken oder befestigen können; sie sahen demgemäß in der Taufe nur einen kirchlichen Bekenntnißakt und verwarfen folgerichtig die Kindertaufe, ohne deswegen die entgegenstehende Praxis verdammen zu wollen; das Abendmahl war ihnen nur eine Danksagung für Christi Leiden und Tod (Catech. Racov. V. cap. 3 u. 4.); ferner die Mennoniten, die sich im Abendmahle lediglich an den geistlichen Sinn hielten und das Zeichen, als etwas an sich Leeres, gering anschlugen, die Kindertaufe dagegen nicht bloß verwarfen, sondern ausdrücklich für eine schädliche Superstition erklärten (s. die eigenen Worte von Menno Simons bei Gieseler III, 2. S. 95. Anm. 9.), daher sie denn in älteren Zeiten an den als Kinder getauften Erwachsenen die Taufe wiederholten (vgl. d. Art. „Mennoniten"); endlich die Quäker, die in ihrem mystischen Spiritualismus die durch die Sacramente dargestellten Vorgänge des inneren Lebens (Geistestaufe und mystisches Abendmahl) als die wesentliche Wahrheit festhalten, dagegen die äußeren Handlungen als leere Schatten ansehen und ihre Vollziehung verwerfen; mit Zwingli haben sie ferner auch das gemein, daß sie im Interesse des inneren Wortes das äußere Schriftwort gering halten, unterscheiden sich aber von ihm durch ihren Widerspruch gegen die gratia particularis. Dagegen ist der Arminianismus als Ausläufer der reformirten Richtung anzusehen; in den Sacramenten schließt er sich insofern eng an Calvin an, als er in ihnen nicht bloß Bekenntnißakte und Pflichtzeichen, sondern zugleich sichtbare Siegel erkennt, durch welche Gott die im evangelischen Bunde verheißenen Wohlthaten versinnbildet, auf sichere Art gewährt und versiegelt (vergl. die Confessio des Episkopius cap. 23.). Doch verwirft Limborch (Theol. christ. 5, 66, 29) den von den reformirten Confessionen gebrauchten Ausdruck „obsignare", weil die Arminianer nur zugestehen, daß in der Taufe dem Täufling das Unsichtbare und Himmlische vorgehalten und durch Zeichen bestätigt, aber nicht wirklich mitgetheilt werde; daher denn auch nur die Erwachsenen, welche das Zeichen verstehen und deuten, die Taufe mit wahrem Nutzen empfangen können (vergl. Winer, comparat. Darstellung S. 67).

Während die reformirten Dogmatiker der folgenden Zeiten auf der durch Calvin gegebenen Grundlage consequent fortarbeiten, zeigt sich in der lutherischen Dogmatik ein sichtliches Bestreben, die überkommenen Bestimmungen weiter auszugestalten, eine Bewegung, die bis in unsere Gegenwart fortdauert, aber in ihrer jüngsten Tendenz entschieden mehr eine Rückbildung in die Magie des katholischen Lehrbegriffs, als eine Fortbildung aus dem ursprünglichen Princip des Protestantismus anstrebt. Da Luther den Sacramenten wesentlich dieselben Wirkungen, wie dem Worte Gottes beimaß, so konnte er zwischen beiden nur so unterscheiden, daß das Wort seine Gnadenschätze Allen ohne Unterschied darlege, die Sacramente dagegen sie dem Einzelnen appliciren. Damit war aber der strengeren Partei noch nicht genügt, und es bildete sich bald die Ansicht, daß die Sacramente, obgleich aus Wort und Zeichen zusammengesetzt, doch noch einen eigenthümlichen Inhalt haben, welchen die Verkündigung des göttlichen Wortes nicht darbiete. Noch Chemnitz war davon völlig frei; er hatte ausdrücklich erklärt: Non alia est gratia, quae in verbo promissionis, et alia, quae in sacramentis exhibetur, nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in sacramentis, sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in sacramentis — verbum quasi visibile red-

ditur, sicut Augustinus loquitur, propter nostram infirmitatem. Fides igitur in sacram. non aliam quaerit gratiam, quam in verbo, nec sine promissione, praeter aut extra promissionem in sacramentis quaerit gratiam. Verbum enim promissionis est objectum illud, quod fides in sacramentis intuetur (Heppe, prot. Dogmatik III, S. 70 f.). Der Erste, der der neuen Vorstellung Bahn brach, war Selnecker; er nannte die Sacramente officina regenerationis et confirmationis. Sie wurden nun Träger specifischer, durch sie nur zu erlangender Heilsgüter. Die nähere Bestimmung, unter welche man diese Vorstellung stellte, wurde dem Abendmahl entlehnt und gleichförmig auf die Taufe ausgedehnt. Wie nämlich in diesem nach lutherischer Anschauung dem Zeichen außer der Verheißung noch ein unmittelbares Objekt des Empfanges beigegeben ist, der Leib und das Blut Christi, so wurden zuerst von Hutter und Hafenreffer in den Sacramenten überhaupt außer der res terrestris auch noch jedem besondere bona coelestia beigefügt, und der Zweck der Sacramente dahin bestimmt, daß sie nicht bloß die Gnadenverheißung versiegeln, sondern überdies jene bona coelestia durch die äußeren Elemente darbieten und mittheilen sollten. So gelangte man zu dem schon bei Quenstädt fertigen Resultate, daß die Materie, die jedem Sacramente nach seinem Begriffe zukomme, eine zweifache sey, eine irdische und himmlische, welche durch die unio sacramentalis zu einem Wesen sacramentlich verbunden seyen, so daß die materia terrestris das ὄχημα, vehiculum und medium exhibitivum für die materia coelestis werde.

Wie wenig man sich bei dieser neuen Theorie etwas Klares zu denken wußte, zeigt das Schwanken der Dogmatiker über die materia coelestis der Taufe: die Einen substituirten als solche die Trinität, die Andern den heiligen Geist, die Dritten das Blut Christi, Quenstädt gar alle drei zusammen; aber in welche Widersprüche gerieth man dadurch! Bekanntlich lehrt die lutherische Dogmatik, daß in dem Abendmahle vermöge der unio sacramentalis nicht nur die materia terrestris, sondern auch die coelestis ebenso von den Ungläubigen wie von den Gläubigen empfangen werden, aber von jenen zum Segen, von diesen zum Gericht. Gehört es nun überhaupt zum Begriffe der unio sacramentalis, daß die beiden von ihr zusammengehaltenen Materien auch ungetrennt mitgetheilt werden: so muß dieser Grundsatz von der Taufe so gut wie vom Abendmahl gelten, es muß also — mit andern Worten — auch der Ungläubige in der Taufe die Trinität (also die Erfüllung von Joh. 14, 23.) oder den heiligen Geist empfangen. (Vgl. Quenst. IV, 75: non itaque datur unum sine altero, v. gr., aqua sine spiritu, nec spiritus sine aqua, quia haec duo in actu sacramentali sunt arctissime unita, nec unum sine altero sacramentum esse potest.) Diese Spitzen, zu denen die Theorie nothwendig trieb, waren es denn auch wohl, die den Theologen Baier zu der Folgerung führten, eine materia coelestis sey nur im Abendmahle, nicht in der Taufe, und könne darum ebenso wenig als die unio sacramentalis Merkmal des allgemeinen Sacramentbegriffs werden (vgl. Schmid, Dogmatik der luther. Kirche 397). Zwar leugnete man auch jetzt noch nicht, daß die evangelische Heilsgnade, die gratia justificans, durch das Wort so gut als durch die Sacramente gewirkt werde, ja, daß in ihrer Aneignung der letzte Zweck aller Sacramente liege; aber während sie außer den Sacramenten als eine unmittelbare Wirkung des Wortes dargestellt wurde, faßte man sie in den Sacramenten nur als eine mittelbare Wirkung des Wortes, dagegen als eine unmittelbare Wirkung der materia coelestis (daher definirt Hollaz diese letztere als res invisibilis et intelligibilis, re terrena visibili tanquam medio divinitus ordinato exhibita, a qua fructus sacramenti principaliter dependet [Schmid S. 396]). Kann aber außer dem Sacrament das Wort die rechtfertigende Gnade unmittelbar dem Herzen mittheilen und somit der Mensch durch den bloßen Glauben die in der Verheißung realiter dargebotenen Heilsgüter empfangen, beziehungsweise erleuchtet, wiedergeboren, bekehrt, mit Gott innerlich geeinigt und erneuert werden, so ist nicht abzusehen, warum in der Taufe oder in dem Abendmahl das Wort zunächst nur die Bestimmung haben soll, mit der irdischen Materie die himmlische

sacramental zu verbinden (so sagt Hutter: dico, verbum hoc esse *αἴτιον ποιητικὸν*, h. e. efficere, ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramentorum [Schmidt a. a. O.]), die rechtfertigende Gnade aber im Sacramente nicht als Effekt des im Glauben wirkenden Wortes, sondern der im Gläubigen wirksam gewordenen materia coelestis seyn soll? Auf alle diese Fragen hat die altlutherische Dogmatik keine Antwort; wir dürfen es daher der reformirten Theologie nicht verargen, daß sie nach altprotestantischer Ansicht um so fester an der Ueberzeugung hält, daß die Sakramente nichts gewähren, was nicht auch das Wort gewähren kann, und daß sie somit in dem Sacramente nur ein dem Auge sichtbares, gleichsam auf eine Tafel gemaltes Wort erblickte, mit dem einzigen Unterschiede, daß der Glaube nur durch das Wort entzündet, durch die Sacramente aber, die ihn als Bedingung ihrer Wirksamkeit voraussetzen, nur bekräftigt werden kann (vgl. Heidelberg. Katechism. de sacram. gleich im Anfang). Auch im folgenden Punkte zeigt die altlutherische Dogmatik eine merkwürdige Abirrung von den protestantischen Grundgedanken: sie setzt zwar im Allgemeinen den Glauben als Organ der in den Sacramenten dargebotenen Heilsgnade (nicht aber der in den Sacramenten enthaltenen materia coelestis, die auch dem Ungläubigen durch leiblichen Empfang zu Theil wird) voraus; sie spricht es demgemäß auch aus, daß erwachsene Täuflinge nur unter dieser Voraussetzung in der Taufe der gratia regenerans und folglich der Wiedergeburt theilhaftig werden, daß sie den durch das Wort gewirkten Glauben bereits zur Taufe mitbringen; ganz anders dagegen faßt sie das Verhältniß in der Kindertaufe; hier behauptet sie, daß die Kinder darum getauft werden, damit sie den Glauben und das Heil empfangen (sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur [Gerh. IX, 246]); somit fällt bei ihnen unbedingt die Wiedergeburt mit dem Taufakt zusammen, und zwar weil, wie Baier sagt: infantes per aetatem non possunt obicem ponere aut malitiose repugnare gratiae divinae adeoque mediis gratiae in usu constitutis neque impeditis gratiam utique statim obtinent (Schmid S. 413). Obgleich dies schon ein unleugbarer Rückgang auf das opus operatum der katholischen Kirche ist, so soll es doch nur eine Ausnahme von der Regel seyn, daß die Sacramente ohne den Glauben nichts nützen (vergl. Hollaz bei Schmid S. 400); dagegen sind neue Lutheraner, wie Schmid in Erlangen, bis zur Verleugnung des protestantischen Grundprincips fortgeschritten, wenn sie die Regel formuliren: „allgemein gestellt ist der Satz, daß die Sacramente nur wirksam sind, wo Glaube vorhanden ist, falsch, denn das Sacrament hat so gut wie das Wort die Aufgabe (?!), den Glauben zu schaffen, und schafft ihn da, wo von Seiten des Menschen kein Widerstand entgegengesetzt wird, wie dies bei Kindern der Fall ist". Dieser Satz steht in offenbarem Widerspruch gegen die lutherische Orthodoxie; denn wenn überhaupt, wie es in der Fassung deutlich ausgesprochen liegt, das Sacrament den Glauben da schaffte, wo von Seiten des Menschen kein Widerstand entgegengesetzt wird, so müßte dies aus dem Wesen des Sacramentes folgen und folglich bei den Erwachsenen so gut, wie bei den Kindern eintreten, womit der Glaube als wesentliche Bedingung und Organ des Sacramentsegens aufgehoben, dagegen das von den Reformatoren und namentlich von der Augustana so entschieden bekämpfte opus operatum wieder in alle seine Rechte eingesetzt wäre. Alle diese Bestimmungen konnten nur dazu beitragen, die Handlungen, die von Christus als Gemeindeakte eingesetzt sind, ihrem ursprünglichen Zweck zu entfremden und sie in Mysterien mit magisch wirkenden Kräften umzuwandeln. Trotz dieser Mängel hat auch der altlutherische Lehrbegriff noch seine anerkennenswerthen Lichtseiten; dahin gehört zunächst die Forderung der einsetzungsgemäßen Verwaltung, welche sich in die drei Momente zerlegt: 1) Recitation der Einsetzungsworte, 2) Spendung [*δόσις*], 3) Empfang [*λῆψις*]; weiter der Grundsatz, daß die Sacramente von Gott ursprünglich der Kirche anvertraut und von dieser die Verwaltung derselben dem Amte übertragen worden sey, womit jeder Ueberspannung des Amtsbegriffs vorgebeugt

und jeder Anspruch auf priesterlichen Amtskarakter von vornherein abgelehnt ist; ferner die Verneinung, daß durch Gültigkeit des Sacramentes auf Seite des Spendenden eine bestimmte religiös-sittliche Qualität oder eine bestimmte Intention erforderlich sey; endlich die Anerkennung, daß die Nothwendigkeit der Sacramente zum Heile keine absolute, sondern nur necessitas praecepti sey, wobei aber in Beziehung auf die Kinder die Exception gemacht wurde, daß die Taufe für sie necessitas medii habe, was man übrigens im einzelnen Falle doch wieder zu restringiren suchte. Auch das verdient hervorgehoben zu werden, daß man die Sacramente auch als Merkmale und Unterscheidungszeichen der kirchlichen Gemeinschaft, als Bande der Liebe und als Stärkungsmittel zur Pflichterfüllung ansah, wobei es übrigens bezeichnend ist, daß diese Zwecke nur unter den Gesichtspunkt der fines secundarii und mithin für untergeordnet erklärt wurden, während das Anbieten, Mittheilen und Besiegeln der Gnade (die gratiae oblatio, exhibitio und obsignatio) als finis primarius in den Vordergrund trat. Die Frage nach der Bedeutung der analogen alttestamentlichen Handlungen wurde dahin entschieden, daß Beschneidung und Paschamahl zwar wirkliche Sacramente gewesen und die Gnade also auch wirklich vermittelt hätten, dagegen als der Zeit der bloßen Verheißung angehörig, hinter den neutestamentlichen Sacramenten und ihrer überschwänglichen Gnadefülle weit zurückgestanden seyen. Die meisten dieser letztgenannten Bestimmungen hat die lutherische Dogmatik mit der reformirten gemein und sie konnten somit als Ausdruck des noch immer vorhandenen protestantischen Gemeinbewußtseyns gelten.

Die ungelösten Widersprüche und Schwierigkeiten des lutherischen Sacramentbegriffs konnten nur durch eine weitere Entwicklung gehoben werden; diese mußte entweder mehr nach der calvinischen Seite hin oder nach der Seite des römischen Dogma's und seiner starren Objektivität neigen. Aber ehe dieser Fortschritt oder Rückschritt sich vollziehen konnte, trat eine neue Bewegung der Geister ein und unterbrach den ruhigen Gang der Entwicklung. Manche Richtungen haben zusammengewirkt, um eine neue Zeit heraufzuführen und die weitere Ausbildung der Lehre von den Sacramenten vorerst zu hemmen. Calixt's Toleranztheologie verwischte die Schärfe der confessionellen Gegensätze; der Pietismus legte das Hauptgewicht nicht auf die Wiedergeburt in der Taufe, sondern auf die Bekehrung nach der Taufe, und lenkte überhaupt das Interesse von der Kirche, ihrem Bekenntnisse und ihren Gnadenmitteln auf die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christo. Die Aufklärung, welche als eine Nachwirkung des englischen Deismus auch in Deutschland eine weitere Verbreitung fand, war überhaupt nicht geeignet, die älteren theologischen Systeme zu verstehen und zu würdigen. Die Kantische Philosophie durchdrang zwar das Leben wieder mit idealem Ernste, doch mehr nach der sittlichen als nach der religiösen Seite; ihre theologische Nachgeburt, der Rationalismus, fand den Ausdruck seiner religiösen Ueberzeugung in der Trias: Gott, Freiheit (Tugend) und Unsterblichkeit; seine Auffassung des geschichtlichen Christenthums war im Grunde nur ein moderner Socinianismus. Selbst der Supranaturalismus jener Zeit hatte trotz seines entgegengesetzten Princips eine wesentlich rationalisirende Praxis und sein Verständniß des altkirchlichen Systems reicht nicht weiter als das der Gegner, die er bekämpfte. Daß unter diesen Einflüssen für die Fortbildung des Begriffs der Sacramente nichts geschehen konnte, begreift sich leicht. Die Kantische Religionsphilosophie konnte darin höchstens Förmlichkeiten erkennen, welche „zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft" anzuregen und zu erwecken vermögen. Wegscheider sieht in ihnen ächt socinianisch Erinnerungszeichen, Bekenntnißzeichen, Pflichtzeichen, deren einziger Zweck die Beförderung der Tugend unter Wesen ist, die selbst von sinnlicher Natur der sinnlichen Cultusformen nicht ganz entbehren können, um sich zur reinen Vernunfterkenntniß zu erheben; Reinhard — heilige, von Christus selbst eingesetzte Gebräuche, durch welche die, welche sich ihrer würdig bedienen, einiger göttlicher Wohlthaten (beneficiorum quorundam div.) theilhaftig werden. Dieser Zeitrichtung entsprach es, daß man von manchen Seiten auf Vermehrung der Sacramente drang, in denen man mehr sinnvolle ästhetische Cultus-

akte als Gnadenmittel sah: Augusti wollte die Absolution, Kaiser die Confirmation als Sacramente anerkannt, Ammon ein Sterbesacrament eingeführt wissen. Als Nachwirkung des Rationalismus, der seine Nüchternheit durch Sentimentalität gerne bedeckt, ist es anzusehen, daß selbst von gläubigen Geistlichen unserer Zeit die Confirmation thatsächlich als Sacrament im Cultus behandelt wird, indem man im Widerspruch mit der Anschauung des älteren Protestantismus das Bekenntniß zur Nebensache, den kirchlichen Segen aber mit der ganz verwerflichen Formel: Nehmet hin den heil. Geist 2c., die allen Auftrags und aller Berechtigung entbehrt, zur Hauptsache macht.

Eine neue Entwicklung begann auch in diesem Punkte mit dem Manne, der mit seinem zusammenfassenden scharfen Denken sich über die beschränkten Gegensätze zu einer Höhe der universellen Anschauung emporschwang, von welcher aus er die Wiedergeburt der Kirche und ihrer Wissenschaft anbahnte und den folgenden Geschlechtern ihre Aufgaben stellte. In seinem epochemachenden Werk: „Der christliche Glaube", hat Schleiermacher zwar den Begriff der Sacramente nach Morus' und Döderlein's Vorgang nur anhangsweise behandelt; auch wünscht er noch entschiedener als Zwingli, daß die Benennung „Sacramente", für die er die Wiederaufnahme der morgenländischen Bezeichnung: „Geheimnisse" (Mysterien) von der Zukunft erwartet, nie in die kirchliche Sprache Eingang gefunden hätte, weil mit diesem Begriffe nichts dem Christenthume Eigenthümliches ausgesagt werde. Dagegen behandelt er Taufe und Abendmahl in bahnbrechender Weise. Er erkennt in beiden auf der einen Seite wirkliche Gemeindehandlungen, die aber vermöge der Einsetzung Christi und vermöge des göttlichen Wortes, wodurch sie geheiligt werden, nicht bloß einen Willensakt oder eine Thätigkeit der Gemeinde ausdrücken, sondern zugleich Leiter eines höheren Erfolges und Segens sind. Wenn somit die Taufe einerseits den Willensakt der Kirche ausdrückt, den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, so ist als der höhere Segen die Wiedergeburt anzusehen, die unter der Voraussetzung der Vollkommenheit der Kirche und der Unfehlbarkeit ihres Urtheils auch mit ihr coincidiren müßte, aber bei der thatsächlichen Unvollkommenheit der Kirche dem Taufakte ebensowohl vorangehen, als ihm nachfolgen kann. In jenem Falle kann man sagen, daß die Taufe die vollzogene Wiedergeburt besiegelt, in diesem Falle, daß die Wiedergeburt ihre Wirkung ist. Wir sehen uns somit durch diese Darstellung mit Nothwendigkeit auf den Unterschied der ideellen und empirischen Auffassung des Verhältnisses beider hingewiesen. Es ist ganz analog, wenn Schleiermacher in dem Abendmahl als Genuß des Leibes und Blutes Christi ebensowohl eine Stärkung der gegenseitigen Lebensgemeinschaft der Christen unter einander, als eine Stärkung der Lebensgemeinschaft eines Jeden mit Christo sieht und beide Arten des Segens in das Verhältniß wechselseitiger Abhängigkeit von einander stellt, so daß jede die andere ebensowohl voraussetzt, als zur Folge hat. (Nach der Fassung in der ersten Ausgabe §. 156.) Als Cultushandlung ist ihm das Abendmahl die Spitze aller gottesdienstlichen Handlungen, unterscheidet sich aber von der Predigt namentlich dadurch, daß in ihm weder eine persönliche Gewalt des Redenden über die Gesammtheit zur Hebung des gemeinsamen Lebens, noch eine selbstthätige Verarbeitung des öffentlich Dargebotenen auf Seite der einzelnen Hörer zur festeren Begründung ihres persönlichen Verhältnisses zu Christo hervortritt, sondern, wie Alle sich gleichmäßig mit ihrem Bedürfniß an Christi erlösende und gemeinschaftstiftende Liebe gewiesen fühlen, so wird auch auf Seiten der Empfangenden nur der Zustand der aufgeschlossensten Empfänglichkeit erfordert. Diese Unmittelbarkeit des Sichhingebens und Aufnehmens bildet nun nicht bloß das Karakteristische der Handlung, sondern sichert ihr zugleich einen von allen zufälligen Zuständen und Verhältnissen unabhängigen Erfolg, weil zwischen beiden das volle Gleichgewicht herrscht, während in der Predigt die Einwirkung des Redners auf die Gesammtheit und die Anregung der persönlichen Selbstthätigkeit, die das Verhältniß des Einzelnen zu Christo begründet und befestigt, nicht immer gleichen Schritt halten, sondern meist entweder das Eine oder das Andere vorschlägt. Der auf diese Weise in dem Abendmahle

gesicherte Erfolg ist aber nichts Anderes als die periodische geistige Ernährung aus Christi menschlicher Lebensfülle, welche überhaupt die Bedingung der Fortdauer unserer Lebensgemeinschaft mit ihm bildet und durch den Ausdruck: Genuß seines Fleisches und Blutes ebenso bezeichnet ist, als durch das analoge Bild von dem Weinstock und den Reben. Wenn nun in dem angegebenen Sinne ein solcher geistiger Genuß von Christi Leib und Blut auch außer dem Abendmahle durch den bloßen Glauben unbedenklich zugestanden werden muß, so kann sich nach dem Gesagten dieser vereinzelte Genuß zu dem in dem Sacramente dargebotenen gemeinschaftlichen Genusse nur verhalten wie das Zufällige zum Organisirten oder wie das Unsichere zu dem Sicheren und Unfehlbaren, also gerade wie die einzelne sporadische Erbauung zu der organisirten im öffentlichen Gottesdienste; in dem Abendmahle wird darum den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu dem geistigen Genuße Christi aufgethan (vergl. besonders im §. 139 u. 140 der spätern Auflagen, S. 391 ff. u. 400 ff. des 2. Bandes der 4. Aufl.). Wie wahrhaft epochemachend und grundlegend für alle nachfolgenden Behandlungen auch diese scharfsinnige Auffassung ist, so scheint es doch in keiner Weise zu rechtfertigen, daß dem Gewissesten, was es für den Einzelnen gibt, dem persönlichen Glauben, durch sie geradezu das Gepräge der Ungewißheit und Unsicherheit aufgedrückt wird.

Wie schon Schleiermacher, obgleich allenthalben den reformirten Typus bevorzugend, doch von dem Gedanken der Union geleitet, den Ausdruck seines dogmatischen Denkens so zu erweitern bemüht ist, daß die verschiedenen confessionellen Anschauungen der evangelischen Kirche darin Raum finden, so versucht auch Nitzsch das ihnen zu Grunde liegende Gemeinsame darzustellen. Dies findet er für die Sacramente in dem Begriffe der unterpfändlichen Bundeszeichen (pignus, im Unterschiede von signum), welchen er der herkömmlichen Bezeichnung vorzieht; er gesteht beiden, der Taufe und dem Abendmahle, die Wirkung zu, kraft der Einsetzung Christi die Gemeinschaft seines verklärten Lebens nach dem Maße theils des persönlichen, theils des Gemeindeglaubens, mit dem man sie wiederholt, mittheilend zu gewähren und überhaupt die Pflicht der gegenseitigen eigenthümlichen Bruderliebe und christlichen Angehörigkeit vollgültig zu begründen. Die Einheit und Differenz der lutherischen und reformirten Denkart bestimmt er so, daß jene die mystische Identität des geistlichen und leiblichen Empfangs, diese die mystische Simultaneität desselben zwiefachen Aktes setze, und verwirft alle übrigen differenten Bestimmungen als auf willkürlicher und anmaßlicher Exegese beruhend. Das gegenseitige Verhältniß beider Handlungen findet er durch die Momente der Geburt und der Ernährung ausgedrückt*).

Dem Standpunkte der Union gehört auch die jüngste Behandlung in Schenkel's Dogmatik an. Auch er behandelt den Sacramentbegriff nur in einem Zusatz und bestreitet, daß er der ursprünglichen christlichen Lehrbildung angehöre (II, 1091). Taufe und Abendmahl sind ihm öffentliche Weiheakte, jene ein individueller zum Beginne des

---

*) Wenn der Verfasser auf die scharfsinnige Erörterung Rothe's (theol. Ethik II, §. 783. Anm.) über die Mysterien (Sacramente) nicht näher eingeht, so hat dies seinen Grund darin, daß diese Entwicklung nur aus dem ganzen Zusammenhang des Rothe'schen Systems verstanden werden kann. Rothe sieht übrigens in den Mysterien nicht bloß notae professionis, sondern symbolische Handlungen, denen wirkliche geheimnißvolle res sacramentales, reale innere Vorgänge im Leben der Gläubigen, entsprechen, jedoch ohne specifisch durch sie vermittelt zu werden und mithin ohne nothwendig an sie gebunden zu seyn und der Zeit nach mit ihnen zu coincidiren; die Taufe ist ihm das Sacrament der Bekehrung und der mit dieser zusammenfallenden Wiedergeburt, das Abendmahl das Sacrament der Assimilation des heiligen Geistes, der der vergeistigte beseelte Leib Christi ist. Die Nothwendigkeit der Mysterien begründet er so: „hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten) mitzutheilen — so hätte die Kenntniß von den eigentlichen Mysterien des eigenthümlich christlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beschränkt bleiben müssen, welche im Stande sind, dieselbe denkend, also wissenschaftlich zu fassen. Absolutes Gemeingut hätte sie denn also nie werden können".

Heilslebens in einem Einzelnen, dieser ein gemeindlicher zum Wachsthum desselben in Allen (II, 1170). In der Taufe vollzieht sich die Aufnahme eines der kirchlichen Gemeinschaft bisher fremd gebliebenen Menschen in Verbindung mit der zwiefachen Verpflichtung, sowohl von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft ihre Güter und Gaben dem Täufling zuzuwenden, als von Seiten des Täuflings im Geiste und nach den Ordnungen dieser Gemeinde zu leben, verbunden mit einer Thätigkeit Gottes, kraft deren er in der Person Christi dem Täufling seine Gnade individuell anbietet, zusichert und versiegelt (S. 1078). Auch ihm ist das Abendmahl der Höhepunkt der Vereinigung der Gemeinde mit dem für sie in seinem Leibe und Blute persönlich dahingegebenen und die Wirkungen seines Opfertodes noch immer in seinem Worte und Geiste ihr persönlich darbietenden Erlöser, — ein Akt, in welchem Alle durch eine und dieselbe gemeinsame Thätigkeit, die bei den übrigen gottesdienstlichen Handlungen in der Art nicht vorhanden seyn kann, sich unmittelbar zu Christo bekennen und aus der Vereinigung mit ihm den gemeinsamen Trost und dieselbige Kraft ihrer Heiligung schöpfen (S. 1169). Mit besonderem Nachdruck dringt Schenkel gegenüber dem Rationalismus auf die Anerkennung der im Abendmahle stattfindenden persönlichen Selbstmittheilung des Erlösers (S. 1166).

Je mehr die neuere Wissenschaft in der Continuität ihres geschichtlichen Fortschritts den Begriff des Sacramentes frei von confessioneller Einseitigkeit zu fixiren suchte und der Union entgegenarbeitete, desto mächtiger wurde die Reaktion des confessionellen Geistes dadurch aufgeregt, und namentlich war es das neu erwachte Lutherthum, das Anfangs in engeren, bald aber in immer weiteren Kreisen seinen Protest erhob und nicht bloß die Formeln der Vergangenheit repristinirte, sondern sie auch weit über die ursprünglichen Principien hinaus spannte und schärfte. Selbst Männer wie der gemäßigte Höfling haben sich an diesen Versuchen der Fortbildung betheiligt. Spricht er es doch in seinem Werke über das Sacrament der Taufe unumwunden aus, daß die ältere Auffassung von dem Verhältnisse der Wirksamkeit der Sacramente zu dem des Wortes nicht befriedige und daß hier das Bedürfniß der Fortbildung und Verbesserung unverkennbar vorliege (S. 20. Anm.). Nach Höfling kann das Wort immer nur eine geistig vermittelte Wirkung auf den Geist, und zwar vereinzelt, successive üben; die Sacramente aber üben ihre Wirkung nicht bloß auf die geistige Persönlichkeit, sondern auf die ganze dieser zu Grunde liegende geistige und leibliche Natur des Menschen (S. 19). Dies drückt Martensen in seiner Dogmatik (S. 394) so aus, daß Christus in den Sacramenten sich nicht bloß seiner Geistigkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach mittheile; die Taufe bewirkt ihm in diesem Sinne die „substantielle, wesentliche Wiedergeburt"; der Punkt, von welchem aus ihr mysteriös-schöpferisches, nicht psychologisch vermitteltes Wirken anhebt, ist der organische Einheitspunkt von Geist und Natur (S. 401). Höfling vindicirt ferner dem Worte einen bloß deklaratorisch-exhibirenden, den Sacramenten dagegen einen thatsächlich vollziehenden Karakter (S. 18)*), was Stahl in seinem neuesten Werke (die lutherische Kirche und die Union, S. 160) so formulirt: „Das Wort Gottes und seine Predigt ist Aufforderung an den Menschen, die Sacramente sind Gewährung Gottes; das Wort ist Verheißung, die Sacramente sind Erfüllung der Verheißung." Es leuchtet ein, daß damit dem Worte Gottes nicht bloß die ganze efficacia abgesprochen wird, die ihm die ältere lutherische Dogmatik beilegte, sondern daß das so präcisirte Verhältniß ganz die Stellung ausspricht, welche die römische Kirche dem Worte zu den Sacra-

*) Es ist dies ein Grundfehler der modernen lutherischen Orthodoxie, daß sie den Unterschied in den Wirkungen des göttlichen Worts und der Sacramente durch den Gegensatz des bloßen Redens und des Thuns zu bestimmen sucht. Abgesehen davon, daß dadurch Gott vermenschlicht wird, führt dies auch zu ganz katholischen Vorstellungen. Dies sah Luther gar wohl; darum läßt er Gott durch Wort und Sacrament und durch den heiligen Geist mit den Menschen handeln (E. A. 29, 208). Ueber diesen ächt protestantischen Gedanken sollte man nie hinausgehen.

menten anweist; jenes kann wohl belehren, aber nimmer rechtfertigen, erneuern u. s. w., denn alle Rechtfertigung beginnt, wächst und vollendet sich in den Sacramenten. Um uns aber über den katholischen Ursprung und Karakter seiner Anschauung nicht im Zweifel zu lassen, fügt Stahl eine Erklärung über die Funktion des Glaubens bei den Sacramenten hinzu, die ganz mit der oben mitgetheilten Erklärung Bellarmin's über das opus operatum harmonirt. Er sagt S. 157: „Es bleibt fest, daß die Sacramente nicht durch bloß äußerliche Vornahme (ex opere operato) ohne den Glauben des Menschen ihren Segen gewähren; aber der Glaube ist nicht das Organ dieses Segens, sondern nur dessen Vorbedingung." Dies ist ein sich selbst aufhebender Widerspruch, eine völlige Begriffsverwirrung. Entweder setzen wir den Glauben als Organ des sacramentlichen Segens und dann stehen wir auf protestantischem Grund und Boden; oder wir setzen den Glauben als bloße Vorbedingung des sacramentlichen Segens, dann kann er nur in Bellarmin's Sinn die Bedeutung einer Disposition beanspruchen; in diesem Falle fordern wir von dem Empfänger dem Sacramente gegenüber ein bloß receptives und passives Verhalten und bekennen damit, daß das Sacrament ex opere operato wirkt. Daß dies in der That trotz seiner Ablehnung des opus operatum Stahl's Meinung ist, beweisen seine Worte S. 158: „die Sacramente wirken kraft der freien That Gottes, sie wirken auf den Menschen nicht ohne sein, wenn auch nur leidentliches und receptives Bewußtseyn" (man vgl. dagegen Martensen's treffliche Erörterung im §. 249). Zu welchen Consequenzen aber diese neuen katholisirenden Theorien führen, kann man aus der Blumenlese ersehen, welche Professor Köstlin in seinem trefflichen Werke über den Glauben aus der Literatur des modernen Lutherthums gegeben hat; da gilt bereits der Mangel der Kinder an Widerstreben für ausreichend zur Taufgnade (S. 321); da heißt es: jeder Getaufte, auch der Ungläubige, ist ein Glied am Leibe Christi, ist von der Taufe her in Christo und Christus in ihm (S. 401); auch dem Ungläubigen wohnt Christus durch den Abendmahlsgenuß ein (S. 311) u. A. m.

Nach dieser Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, welche die Lehre von den Sacramenten genommen hat, liegt es mir ob, in der Kürze meine eigene Ansicht anzufügen. Sie beruht auf der engsten Verbindung der Sacramente mit dem Begriffe der Kirche*) und mag zugleich das Verhältniß darlegen, in welchem sie zu den bisher geschilderten protestantischen Gedankenbildungen steht. Sie vollzieht sich in den folgenden Sätzen:

1) Die Sacramente sind symbolische Handlungen der Gemeinde, denen, weil sie nach Christi Einsetzung vollzogen werden und seine Verheißung darauf ruht, nothwendig eine Thätigkeit des mit seiner Gemeinde organisch verbundenen Hauptes entspricht. Die Handlungen der Gemeinde fallen ihrer Natur nach in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren; die ihnen entsprechende Thätigkeit Christi ist unsichtbar, weil sie sich nur an den Herzen vollzieht, und darum auch nur dem Glauben zugänglich und erfaßbar.

2) Insofern der Karakter dieser Gemeindehandlungen zunächst ein symbolischer ist, stellen sie die Thätigkeit des Hauptes im Bilde plastisch dar.

3) Die Symbolik der Handlung setzt zu ihrer Vollständigkeit einen materiellen Stoff voraus, mittelst dessen sie vollzogen wird (elementum); dieser ist aber nicht das Symbol selbst, sondern nur ein Bestandtheil desselben, nämlich das Realobjekt der Handlung, in deren Totalität das Bild besteht. Die protestantische Bestimmung, daß die Sacramente nur in usu, d. h. in der Handlung, vorhanden sind, ist darum aus ihrem Begriffe unmittelbar geschöpft und versteht sich von selbst.

---

*) In dem Folgenden ist absichtlich dafür meist Gemeinde gebraucht, nicht im Sinne der Einzelgemeinde, sondern der „Gemeinde des Herrn", weil der Verfasser in der Kirche nur die Gemeinschaft der Gläubigen, aber weder einen Complex von Aemtern, noch eine heilvermittelnde Gnadenanstalt sieht.

4) Die Einsetzungsworte sind ihrem Wesen nach Weihworte, nicht für die Stoffe, deren natürliche Beschaffenheit daher auch durch sie nicht alterirt wird, sondern für die ganze Handlung, in der die Einsetzungsworte *ihren* plastischen Ausdruck gewinnen, und die somit gleichsam zu einem verbum visibile, zu einem verkörperten, dem Auge wahrnehmbaren Worte wird. (Augustin's Satz: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, ist unrichtig und bedarf der Erweiterung.)

5) Die Verheißung Christi ist nicht bloß in den Einsetzungsworten zu hören, sondern auch in der durch dieselben geweihten Handlung, als in ihrem plastischen Ausdruck, zu schauen.

6) Die durch die Handlung der Gemeinde versinnlichte Sache (res sacramenti), die Thätigkeit des Herrn, kann nicht an die Stoffe, sondern nur an die Handlung geknüpft seyn; das Band aber, welches beide, Bild und Sache, mit einander verknüpft, ist außer der sacramentlichen Analogie (Symbolik), welche zwischen beiden besteht, theils die Verheißung des Herrn, theils die organische Verbindung des Hauptes mit dem Leibe, kraft deren eine Handlung der Gemeinde, im Namen Christi vollzogen, nicht gedacht werden kann, die nicht von einem Thun Christi begleitet und erfüllt wäre. Insofern ist es ganz richtig, daß die in dem Namen des Herrn vollzogene Handlung der Gemeinde die ihr entsprechende Thätigkeit des Herrn besiegelt und verbürgt. Das Amt wirkt, wie überhaupt, so auch in der Sacramentverwaltung nur als Repräsentant der Gemeinde kraft ihrer Delegation. Aus dieser lediglich repräsentativen Stellung ergibt sich, daß weder die religiös-sittliche Qualität, noch eine besondere Intention des Administranten beim Sacrament in Betracht kommt, wohl aber die christliche Qualität der Gemeinde und ihre Intention, die Stiftung ihres Herrn zu vollziehen, welche letztere indessen durch den Gemeindeakt schon zur Genüge constatirt ist.

7) Es gibt nur zwei Sacramente, die Taufe und das Abendmahl; der Anspruch, den die katholische Kirche auf fünf weitere sacramentale Handlungen erhebt, erledigt sich theils durch das Unvermögen, die Stiftung derselben durch Christum nachzuweisen, theils durch den geschichtlichen Entwicklungsgang ihrer Lehre von der Zahl der Sacramente, theils durch die Unfähigkeit, den katholischen Sacramentbegriff selbst an diesen Handlungen gleichmäßig durchzuführen.

8) Wie die Sacramente Handlungen der mit ihrem Haupte organisch verbundenen Gemeinde sind, so zwecken sie zugleich auf die Gemeinde und zwar nach der sichtbaren (Erscheinungsform) und unsichtbaren Seite ihres Bestehens (Wesen) ab. Als Gemeindehandlung hat die Taufe zunächst die Erweiterung der Gemeinde nach außen durch die Aufnahme neuer Mitglieder, das Abendmahl zunächst das feste Sichzusammenschließen der Gemeinde als eines organischen Ganzen zum Zweck; insofern dagegen beide dem Glauben eine Thätigkeit Christi darstellen und besiegeln, wird durch die Taufe dem Aufzunehmenden die Gemeinschaft des in der Gemeinde lebenden und wirkenden Geistes des Herrn (Geistestaufe), ohne die er weder gerechtfertigt, noch wiedergeboren, noch ein lebendiges Glied am Leibe Christi seyn kann; durch das Abendmahl dagegen der Gemeinde das lebendige Zusammenwachsen mit ihrem Haupte kraft seiner persönlichen Selbstmittheilung (oder kraft der Ernährung aus seiner Lebensfülle), ohne welches sie sich nicht wahrhaft zu seinem Leibe erbauen kann, zugesagt und verbürgt. Mit Recht bezeichnet darum Thomas von Aquino die Eingliederung in den Leib Christi als den letzten Zweck und die letzte Wirkung aller Sacramente. Aus dieser Entwicklung folgt zugleich, daß die Rechtfertigung zwar eine Wirkung der Sacramente, jedoch nur eine mittelbare, nicht die unmittelbare, als Ausdruck des sacramentalen Effektes aber überhaupt zu enge gegriffen ist, wenn man den Begriff nicht mit der katholischen Kirche und mit Schleiermacher über seine paulinische Begränzung hinaus erweitern will.

9) Diese Unterscheidung darf indessen nicht dahin verstanden werden, als seyen beide, das Thun der Gemeinde und das Thun Christi in den Sacramenten, zwei von einander unabhängige und neben einander hinlaufende Thätigkeiten; vielmehr sind sie als

wesentlich zusammengehörende Momente einer und derselben Begriffseinheit (Sacrament) aufzufassen: die Gemeindehandlung ist nämlich einerseits die Form, in welcher die Thätigkeit Christi zur Erscheinung und zur Darbietung kommt (daher denn die Sacramente nicht bloß signa significantia, sondern zugleich efficacia oder exhibitiva sind); andererseits aber steht sie selbst wieder zu dem in ihr dargestellten und dargebotenen Wirken Christi in dem teleologischen Verhältnisse des Mittels zum Zweck*). Auch die Gemeindehandlung dient darum dem letzten Zweck aller Sacramentfeier, nämlich der fortschreitenden Realisirung des Begriffs der Kirche als des Leibes Christi oder als der Gemeinschaft der Heiligen sowohl an den einzelnen Gliedern, als an der Totalität der sichtbaren Gemeinde.

10) Da das Verhältniß zwischen Christus und den Seinen nur als ein sittlich lebendiges aufgefaßt werden kann, so hat es auf der menschlichen Seite nicht ein rein passives Verhalten, sondern eine selbstthätige Hingebung, den Glauben zur Voraussetzung. Was Christus in den Sacramenten thut, kann in dem Empfänger nur zum Effekte kommen, wenn es im Glauben selbstthätig ergriffen und angeeignet wird. Dies ist schon daraus ersichtlich, daß einerseits die durch die Gemeindehandlung versinnbildete und in ihr wirksame Thätigkeit Christi nur für den Glauben dargestellt und besiegelt wird, andererseits aber der Thätigkeit des Herrn ein freiwilliges Sichdarbieten von Seite des Täuflings oder der Gemeinde an Christus entgegenkommt, — ein Akt, der wesentlich Bekenntniß ist und als Ausdruck des vorauszusetzenden Glaubens gelten will. So wenig der Ungläubige oder Glaubenslose sich die mystische Wirkung des Sacramentes aneignet, so wenig empfängt er etwas von derselben. Dies gilt auch vom Abendmahle; denn ein Empfang des Leibes Christi, was man sich auch unter dieser Bezeichnung Reales denken mag, ist ohne wirkliche Gemeinschaft mit Christus, ohne die Eingliederung in seinen mystischen Leib, in die Gemeinde der Heiligen eine schlechthin unvollziehbare, sich selbst aufhebende Vorstellung (daher Augustin's Satz, daß die Ungläubigen nur das Sacrament, nicht aber die res oder virtus sacramenti empfangen, in dem von ihm gemeinten Sinne volle Wahrheit hat). Der Einwand, daß durch diese Ansicht der Objektivität des Sacramentes Eintrag geschehe, hat keinen Grund; diese Objektivität ist zur Genüge durch die Anerkennung gewahrt, daß Christus auch dem Ungläubigen die res sacramenti, seine Thätigkeit in der durch die gläubige Gemeinde vollzogenen Handlung so gewiß darbietet, als sie durch diese dargestellt und besiegelt ist; daß sie an ihm innerlich nicht zum Effekte kommt, ist seines Unglaubens Schuld und darum sein Gericht, welches ihm zunächst schon in der zunehmenden Verhärtung seines ungläubigen Herzens fühlbar wird. Jede andere Art der Auffassung verwandelt das Sacrament in ein Zaubermittel und seine religiös-sittliche Wirkung in eine magische. Wie sich auf dieser Grundlage die Berechtigung der Kindertaufe begründet, hat der Art. „Taufe" nachzuweisen.

11) Eine besondere Schwierigkeit bietet die Aufgabe, das Verhältniß des Sacramentes zu dem andern Gnadenmittel, dem Worte Gottes, zu bestimmen. Im Allgemeinen kann man sagen, der Predigt des Wortes gegenüber verhält sich die Gemeinde vorwiegend aufnehmend, in den Sacramenten dagegen zugleich handelnd. Aber damit ist freilich nur der äußerlichste Unterschied angegeben. Hält man sich zunächst an den rein symbolischen Karakter des Sacramentes, nach welchem es invisibilis gratiae signum ist, so bestimmt sich das Verhältniß sehr einfach durch die herkömmliche Unterscheidung, daß das eine das hörbare, das andere das sichtbare Wort sey. Das Sacrament hat nämlich als symbolische Darstellung der erlösenden Gnadenwirksamkeit Christi wesentlich

---

*) Da sowohl die reformirte als die lutherische Kirche die sacramentliche Gemeindehandlung zu der ihr entsprechenden Thätigkeit Christi in dieses teleologische Verhältniß stellt, so kann die Frage, ob beide Faktoren des Sacramentes schärfer zu scheiden oder enger zu verbinden sind, auf welche die Differenz zuletzt hinausgeht, nur eine theologische, aber keine eigentlich confessionelle, d. h. den Glauben berührende Bedeutung beanspruchen. Auch das katholische Dogma hat für beide Auffassungen des Verhältnisses zwischen Sacrament und sacramentlicher Gnade Raum.

denselben Inhalt, wie die Predigt des Evangeliums; aber die Art, wie dieser Inhalt zum Bewußtseyn der Gemeinde kommt, ist in beiden verschieden: in der Predigt tritt die Heilsbotschaft in gedankenmäßiger, in dem Sacramente in bildlicher Form auf; dort entfaltet sie den Reichthum ihres Gehaltes in der successiven Entwicklung der einzelnen Momente, hier faßt sie denselben in einem einzigen Totaleindruck zusammen; dort wendet sie sich vorherrschend an das reflektirende, hier an das intuitive (zusammenschauende) Denken; dort wirkt sie in vermittelter Weise allmählich, hier dagegen mit der vollen concentrirten Kraft des unmittelbaren, momentanen Impulses. Das Symbol ist um so vollkommener, je reicher und mannichfacher die ideellen Beziehungen, die sich in ihm vereinigen, und je durchsichtiger die Klarheit, womit es dieselben ausprägt. Diese Vollkommenheit eignet den Sacramenten in hohem Grade: man beachte ihre gleichmäßigen Beziehungen auf den erlösenden Tod Christi als das Fundament des Glaubens und der Gemeindestiftung, auf die fortdauernde Wirksamkeit, die er als das Haupt in der Gemeinde übt, auf die inneren Vorgänge, in denen seine Wirksamkeit in den Herzen der Gläubigen sich kundgibt, auf das äußere Bekenntniß, wozu diese Vorgänge verpflichten, u. s. w. Wenn sie aber allerdings durch diese Ueberfülle significanter Bezeichnungen trotz der einleuchtenden Klarheit, womit sie dieselben entfalten, dennoch eine unzweifelhafte Vieldeutigkeit gewinnen und überhaupt nur auf den einen Eindruck zu äußern vermögen, der mit diesen Bezeichnungen schon vorher vertraut geworden ist, so leuchtet ein, daß sie die vorgängige Predigt des Wortes und den durch sie geweckten Glauben voraussetzen; sie sollen darum nicht belehren, sondern nur den Inhalt der bereits empfangenen Belehrung zusammenfassen und in seiner Totalität schlagend in dem Bewußtseyn beleben; sie haben also auch nicht die Bestimmung, den Glauben erst zu wecken und zu begründen, sondern den bereits vorhandenen durch eine andere, unmittelbarer wirkende Darstellungsform seines Inhaltes zu vergewissern und zu bekräftigen.

12) Die Sacramente sind aber nicht bloß significante, sondern zugleich wirksame (exhibitive) Bezeichnungen der göttlichen Gnade, weil sie als von Christo gestiftete Gemeindehandlungen die Form sind, in welcher eine Thätigkeit Christi für den Einzelnen und die Gemeinde zur Erscheinung und Darbietung kommt, jenes in der Taufe, dieses im Abendmahl. Auch nach dieser Seite haben sie eine bestimmte Stellung zu der Predigt des Evangeliums. Es muß nämlich zugegeben werden, daß auch durch diese Christus dem Gläubigen seinen Geist gibt und ihn aus seiner Lebensfülle nährt; selbst die ältere Dogmatik hat es unbefangen anerkannt, daß in dem Erwachsenen schon vor der Taufe durch das bloße Wort Gottes der Glaube geweckt werden und folglich auch die Wiedergeburt aus Gottes Geist erfolgen kann; ebenso, daß es auch einen außersacramentlichen, nur durch den Glauben vermittelten realen Genuß des Fleisches und Blutes Christi gebe; sie hat in diesen Fällen dem aktuellen Sacramentempfang nur eine Stärkung des bereits vorhandenen Glaubens, eine Mehrung der bereits verliehenen Gnade zugeschrieben, allein der Grund, warum sie nicht eine eigenthümliche Wirksamkeit der Sacramente aufzufinden vermochte, lag in der unrichtigen Ansicht von der Bestimmung derselben: während sie nämlich für die Predigt den Karakter unpersönlicher Allgemeinheit in Anspruch nahm, hob sie es als das unterscheidende Merkmal des Sacramentes hervor, daß dieses die allgemeine Gnade dem persönlichen Glauben des Einzelnen speziell darbiete, applicire und obsignire. Damit aber war der richtige Standpunkt verrückt. Gerade das umgekehrte Verhältniß findet statt. Denn warum wird durch die Predigt, wie Schleiermacher mit Recht hervorhebt, je mehr sie auf Belebung der Gemeinschaft ausgeht, desto weniger die gläubige Selbstthätigkeit geweckt, auf der das Verhältniß des Einzelnen zu Christo ruht? Offenbar, weil nicht das Erstere, sondern das Letztere ihre eigentliche Aufgabe ist; die Predigt erreicht ja diese am sichersten, je mehr sie aus der Sphäre des Allgemeinen zum Besondern herabsteigt und sich individualisirend an die konkreten Bedürfnisse und Zustände des einzelnen Herzens wendet; sie ist um so wirksamer, je mehr jeder Einzelne sich von ihr getroffen, geweckt und berathen fühlt, als ob der Pre-

diger nur ihn im Auge gehabt und zu ihm geredet hätte; je mehr ihr Eindruck ihn die ganze christliche Gemeinde vergessen läßt und seine Betrachtung mit gesteigerter Intensivität auf seine innerste Stellung zu Christo zurückführt; die Weckung und Belebung des persönlichen Glaubens wird darum vorzugsweise von der Predigt zu erwarten seyn: werden wir uns auch bei dem Hören derselben, insofern sie ein wesentlicher Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes ist, allerdings der Gemeinschaft mitbewußt, so geschieht doch auch dies nun in vorwiegend individueller Weise, da es immer nur ein Einzelner ist, der uns redend die Gemeinde repräsentirt und in welchem das Gemeindebekenntniß selbst wieder zum persönlichen Glaubenszeugniß wird. Dagegen fällt die Wirkung der Sacramente vorwiegend auf die Gemeinschaftseite des christlichen Lebens. Dies tritt am sichtlichsten im Abendmahle hervor. Schon im Allgemeinen betrachtet, stellt dasselbe ja nicht ein Verhältniß Christi zu dem einzelnen Gläubigen dar, sondern seine organische Verbindung mit der Gemeinde, seinem Leibe, und die Feier desselben ist selbst der conkreteste Ausdruck für diese Verbindung. Wie die Einzelnen an ihr nicht als isolirte Persönlichkeiten participiren, sondern als Glieder des Leibes des Herrn, deren persönliches Bewußtseyn in dem gemeinsamen Bewußtseyn, deren persönlicher Glaube in dem Gemeinglauben des Ganzen aufgeht, als dessen integrirende Bestandtheile sie sich fühlen, so empfangen sie auch allen Segen, der auf diese Feier gelegt ist, nur kraft dieser Stellung, die sie innerhalb seiner Gemeinde zu Christo einnehmen, und selbst die Stärkung, die der persönliche Glaube aus der realen Selbstmittheilung Christi zieht, ist durch das erhebende Bewußtseyn des in Allen identischen Glaubens wesentlich bestimmt und getragen. Ein analoges Verhältniß tritt bei der Taufe ein. Bietet sich auch in ihr zunächst ein Einzelner mit seinem persönlichen Glauben dem Herrn dar und erwartet von ihm die Erfüllung seiner Verheißung, so erscheint er doch inmitten der aufnehmenden und bürgenden Gemeinde vor ihm, in der bestimmten Qualität eines werdenden Gliedes an seinem Leibe und der Segen auch dieser Feier hat somit das Zusammentreffen des persönlichen Glaubens des Täuflings mit dem gemeinsamen Glauben der taufenden Gemeinde, die Erweiterung seines persönlichen Bewußtseyns zu dem die Gemeinde erfüllenden und tragenden Gesammtbewußtseyn zur wesentlichen Voraussetzung. Der Glaubensakt des Einzelnen und die Sacramentfeier verhalten sich darum sowohl an sich, als auch rücksichtlich des beiden verheißenen Segens, wie das Individuelle zum Gemeinsamen, wie das Subjektive zum Objektiven, oder auch, wie Schleiermacher dies, wenn auch zunächst nur in Beziehung auf das Abendmahl gesagt hat, wie das Sporadische zum Organisirten. Darum ist es auch durchaus nothwendig, daß bei der Taufe wie beim Abendmahl jede persönliche Einwirkung des Einzelnen auf die Gesammtheit ganz zurücktritt und nur dem Eindruck Raum gelassen wird, den die Gemeindehandlung, und dem Segen, den die in ihr sich vollziehende Thätigkeit Christi übt. Es liegt ferner in der Natur der Sache, daß die Sacramente nur in versammelter Gemeinde vollzogen werden sollten und daß darum auch die Privatcommunion nur unter der Voraussetzung Sinn hat, daß sie, wie es in der alten Kirche geschah, als ein zwar örtlich und zeitlich abgelöster, aber nach Idee und Form der Feier mit der Gemeindecommunion enge verbundener Bestandtheil der letzteren gefeiert wird. Die oft aufgeworfene Frage, ob der Einzelne auch ohne Sacramente selig werden könne, ist näher so zu formuliren, ob die individuelle Glaubensstellung des Einzelnen auch ohne Eingliederung in die Gemeinde zur Heiligung seines persönlichen Lebens ausreiche, und wenn auch diese Möglichkeit im Allgemeinen zugegeben werden kann, so würde doch ihre Wirklichkeit immer als eine beklagenswerthe, von sehr fühlbaren Mängeln begleitete Einseitigkeit anzusehen seyn. Die Gleichgültigkeit, welche unsere Zeit gegen die Sacramente an den Tag legt, beruht auf dem einseitig individuellen Zuge, der sie in religiösen Dingen überhaupt beherrscht und ihr auf diesem Gebiete das Verständniß des Segens der Gemeinschaft ungemein Segens erschwert. Die Hebung dieser Einseitigkeit ist die Vorbedingung für die Neubelebung des evangelischen Gemeindelebens.

13) Aus dem Gesagten leuchtet zugleich die Nothwendigkeit des Symbolischen in den sacramentlichen Handlungen ein; diese ist indessen nicht, wie die ältere Theologie aller Confessionen und der Rationalismus gethan, mit dem in der sinnlichen Natur des Menschen wurzelnden Bedürfniß der Versinnlichung des Uebersinnlichen zu begründen, sondern mit dem Bedürfniß der Gemeinde in bestimmten, von Christo gestifteten Handlungen sowohl einen Mittelpunkt ihrer Vereinigung, als auch ganz insbesondere einen Allen sichtbaren und von Allen verstandenen Ausdruck seiner Gnadenwirksamkeit zu besitzen, der mit der ganzen Kraft des momentanen Impulses in demselben Augenblick alle ihre Glieder des offenen Zuganges zu dem Herrn und ihrer organischen Einigung mit ihm vergewissert und doch nicht einseitig das Denken beschäftigt, sondern vielmehr das Centrum des persönlichen Lebens in Allen unmittelbar trifft und urkräftig erregt.

14) Die Frage, ob wir berechtigt sind, die Taufe und das Abendmahl unter einen allgemeinen Sacramentbegriff zu stellen, darf im systematischen Interesse unbedenklich bejaht werden. Denn wenn auch zuzugeben ist, daß dieser Begriff als solcher nicht der ursprünglichen christlichen Lehrbildung angehört, sondern nur durch Abstraktion aus der Taufe und dem Abendmahle gewonnen ist, daß mithin sein Inhalt nur aus den beiden Handlungen gemeinsamen Merkmalen sich constituirt, so geht doch eben aus diesem Zugeständniß hervor, daß er nicht willkürlich ersonnen, sondern in beiden Stiftungen des Herrn gegeben ist und in ihnen die Bürgschaft seiner Wahrheit hat. Es wäre überdies unlogisch, diese beiden Gemeindeakte der Predigt des göttlichen Wortes, zu der sie als Gnadenmittel eine unverkennbare Affinität haben, unmittelbar zu coordiniren, ohne sie selbst unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff zu stellen, da sie zu einander in ungleich näherer Beziehung stehen und vermöge derselben sich gegen alle übrigen Cultusakte sehr bedeutsam abheben; auch wird nur durch diese Behandlung ihre Verwandtschaft und ihr Unterschied, sowohl unter sich als gegenüber der Predigt, klar erkannt werden: daher haben es denn auch die, welche den entgegengesetzten Weg einschlugen, meist für nöthig gehalten, den allgemeinen Sacramentbegriff in einem die organische Gliederung des Systems störenden Zusatz nachträglich zu behandeln; zum Theil aber haben sie sogar beide Handlungen selbst von einander getrennt und ihnen auf verschiedenen Punkten des Systems ihre Stelle angewiesen, wodurch leicht ihre innere Verwandtschaft dem Bewußtseyn entrückt wird. Daß der allgemeine Sacramentbegriff die Mißbildungen nicht verschuldet hat, welche die einzelnen Sacramente im Laufe der Zeit entstellten, kann eine aufmerksame Verfolgung des historischen Entwicklungsganges darthun. Luther's Einseitigkeiten in der Abendmahlslehre sind theils aus katholischen Reminiscenzen, theils aus einer unfreien, buchstäblichen Auffassung der Einsetzungsworte erwachsen, aber nicht aus der von ihm vollzogenen Fixirung des allgemeinen Sacramentebegriffs, die er nur gelegentlich bei Besprechung der einzelnen Sacramente versuchte. Umgekehrt hat gerade den Augustin, der unter den Vätern über diesen Gegenstand am schärfsten dachte, die Präcision, womit er den Begriff des Sacramentes überhaupt begränzte, vor den crassen, ungeistigen Vorstellungen bewahrt, welche die Andern zum Theil mit den einzelnen sacramentlichen Handlungen verbanden. Zur Begründung des von mir entwickelten Begriffs des Sacramentes mögen die im Eingange des Artikels gegebenen Bemerkungen zur biblischen Theologie dienen.

Monographien wurden mehrere über die Sacramente geschrieben und sind in den Lehrbüchern der Dogmatik (z. B. von Hase) an der betreffenden Stelle nachzusehen. Die neueste ist meines Wissens: Glöckler, die Sacramente der christlichen Kirche, theoretisch dargestellt. Frankfurt a. M. 1832. **Georg Eduard Steitz.**

Sacramentsstreitigkeiten, s. Abendmahlsstreitigkeiten.

Sacrificati hießen in dem Pönitenzwesen der alten Kirche diejenigen vom Christenthum Abtrünnigen, welche an den heidnischen Opfern wieder Theil nahmen, um der Verfolgung zu entgehen. Sie gehörten zu den Gefallenen (Lapsis, im Gegensatze zu den Stantes Röm. 14, 4.; 1 Kor. 10, 12.) und ihr Name kam erst mit der großen

allgemeinen Verfolgung auf, welche der Kaiser Decius (249—251) über die Christen verhängt hatte. — Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1844. I. 1. S. 260 f. und den Art. „Lapsi" im VIII. Bde. der Real-Encykl. Neudecker.

Sacrilegium (Gottesraub), s. Kirchenraub.

Sacy, Anton und Isaac Le Maître de, Einsiedler in Port-Royal, besonders verdient als Bibelübersetzer, s. Bd. II. S. 64, Bd. XIII. S. 104. [Die näheren Lebensumstände besonders des Ersteren gibt Reuchlin in seiner Geschichte von Port-Royal, sowie auch das Verzeichniß seiner Schriften II, 790—793.]

Sacy (de). Unter diesem Namen ist einer der berühmtesten Orientalisten der Neuzeit bekannt geworden, dessen Leistungen zwar mit der Theologie nur in entfernter Berührung stehen, dem aber doch eine Stelle in dieser Encyklopädie eingeräumt werden mag, wäre es auch nur um der Thatsache willen, daß ihm unter seinen Zeitgenossen zumeist der Ruhm gebührt, die Wissenschaft des Morgenlandes aus dem engeren und vielfach hemmenden Verbande mit der Theologie gelöst und ihr eine nach allen Seiten hin fördernde Selbstständigkeit errungen zu haben. Er hieß eigentlich Antoine Isaac Silvestre und war geboren zu Paris den 21. Sept. 1758 als der zweite Sohn eines wohlhabenden Notars. Nach der Sitte der Zeit, in den bürgerlichen Kreisen, denen er durch die Geburt angehörte, führte sein älterer Bruder den einfachen Familiennamen fort, der jüngere einen Zunamen, dessen Ursprung uns unbekannt ist. Seinen Vater verlor er schon im siebenten Jahre, seine Mutter, die Wittwe blieb, erst im einundsechzigsten. Von seinen Schulstudien ist wenig überliefert, so daß man vermuthet, er habe wegen Kränklichkeit mehr Privatunterricht genossen. Thatsache ist, daß er schon als Knabe einen unwiderstehlichen Trieb zur Erlernung der Sprachen spürte, dem er sich, wo immer Gelegenheit war, mit ganzer Seele hingab. Ueber das Lateinische hinaus ging der damalige Schulhorizont nicht; er selbst aber fand Mittel, sich des Griechischen und Hebräischen zu bemächtigen; später ging er an die sämmtlichen semitischen Mundarten, sowie an die vornehmsten europäischen Sprachen, zuletzt noch an das persische und türkische. Ueberall war er mehr oder weniger Autodidakt; wenn man bedenkt, wie gering zu seiner Zeit die vorhandenen literärischen Hülfsmittel überhaupt waren, zumal in den streng katholischen Kreisen, denen er angehörte, und wie wenig Aufmunterung ihm von seinen Umgebungen zu Theil werden konnte, so nöthigt der Umfang, besonders aber die Gründlichkeit seines allmählich erworbenen philologischen Wissens zur Bewunderung. Für das Hebräische soll er Unterricht von einem Juden gehabt haben; wie methodisch und rationell ein solcher zu seyn pflegt, bedarf keiner Erinnerung. Die Lust zur Sache war aber groß, denn man erzählt, daß er sich gewöhnte, hebräisch zu beten. Im Arabischen hatte er wenigstens einige Aufmunterung und Anleitung, da er auf seinen jugendlichen Spaziergängen in dem Garten der Abtei St. Germain-des-Près, nahe am elterlichen Hause, die Bekanntschaft des gelehrten Benediktiners Dom Berthereau machte, welcher damals sich mit den orientalischen Quellen zur Geschichte der Kreuzzüge beschäftigte.

Indessen blieben die Sprachen zunächst für den jungen Silvestre ein gelehrter Zeitvertreib, und er selber ahnte noch nicht, daß hier seine Lebensaufgabe seyn würde. Er studirte, nach den Ueberlieferungen des Hauses, die Rechte und erhielt im 23. Jahre die Bestallung als Rath am Münzhof (Cour des monnaies), rückte in demselben Verwaltungszweig zehn Jahre später zum Generalcommissär vor, nahm aber im Beginn der Umsturzperiode (1792) seine Entlassung und zog sich ins Privatleben zurück. Wenige Jahre zuvor hatte er sich verheirathet und lebte nun fast fünfzig Jahre lang in glücklich stillen Familienverhältnissen den Lieblingsstudien. Sein Studierzimmer blieb seine Welt, selbst als Aemter, die mit seiner Wissenschaft in Verbindung standen, ihm wachsende Ehre und Mühe brachten, und nur ein einziges Mal in seinem Leben verließ er die nächsten Umgebungen seiner Vaterstadt, nämlich 1805, da er im Auftrag der Regierung nach Genua ging in der täuschenden Hoffnung, dort vermuthete literärische Schätze zu

heben. Während der Schreckenszeit wohnte er auf dem Lande, gelegentlich mit den Bauern auf Requisition der Freiheitsdespoten fürs Vaterland Korn dreschend oder mit einer Flasche Biers in der Tasche nach Paris auf die Bibliothek wandernd, welche jetzt nur spärliche Besucher sah.

Als diese Zeit der Gährung und Raserei einer ruhigeren Entwickelung der Dinge Platz machte, war Sacy bereits von Vielen als ein bedeutender Gelehrter auf einem sonst wenig angebauten Felde des Wissens anerkannt. Schon als Jüngling hatte er sich mit den damaligen Koryphäen der orientalischen Studien, Joh. David Michaelis, W. Jones und Eichhorn, in Verbindung gesetzt und Beiträge zu dem von letzterem herausgegebenen Repertorium geliefert, später auch zu dessen biblischer Bibliothek, z. B. über die syrisch-hexaplarische Bibelübersetzung, über die drei sogenannten samaritanischen Ausgaben des Pentateuch (s. d. Art.) und über den Briefwechsel der Samaritaner von Nablus mit Scaliger. In Frankreich selbst gab er zuerst eine Abhandlung über den Ursprung der arabischen Literatur (1785) und eine Bearbeitung der Naturgeschichte des Demiri (1787) heraus. Glänzender noch bekundete er seine frühreife Gelehrsamkeit durch eine Reihe von Aufsätzen über die Sassaniden-Münzen und Keilschriften, welche er, mitten im ärgsten Sturme der Revolution gesammelt, herausgab (Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, 1793). Daher wurde er schon 1785 vom König zu einer der neu geschaffenen Stellen als Académicien libre an der Académie des inscriptions ernannt und trat 1792 als ordentliches Mitglied in letztere ein. Als 1795 der Nationalconvent die Schule für die lebenden Sprachen des Morgenlandes gründete, wurde er zum Professor des Arabischen ernannt, eine Stelle, die er bis an seinen Tod bekleidete; bald darauf sollte er auch in das neu organisirte Institut de France, die Vereinigung der großen Akademien zu Paris, treten, allein den abgeforderten, damals allgemein üblichen Eid (Haß dem Königthum) verweigerte er und bot auch seinen Austritt als Professor an. Man schämte sich aber, ihn zu entlassen, oder fand keinen Ersatzmann, so daß er unbeeidigt und unbehelligt im Amte blieb. Ins Institut trat er erst im Beginne der Kaiserzeit. Im Jahre 1806 wurde er auch Professor der persischen Sprache am Collége de France.

Von der Zeit an, da Beruf und Neigung sein Leben in die rechte Harmonie brachten, entwickelte er eine ungemeine literärische Thätigkeit und leistete, was nur immer von dem glücklichsten Zusammenwirken eines eisernen Fleißes, einer weisen Ausnutzung der Zeit und reicher Gelegenheit aller Art zu erwarten war. Wir können rascher über die meisten Erzeugnisse seiner Studien hinausgehen, da sie unserer Sphäre meist fremd sind. Wir nennen daher von größeren Werken in chronologischer Ordnung nur Makrisi's Traktat von den muhammedanischen Münzen (1797); die Grundlinien der allgemeinen Sprachlehre (1799), welche mehrmals aufgelegt und unter Anderen auch von Vater ins Deutsche übersetzt wurden; die arabische Chrestomathie in drei Bänden, 1806, vermehrt 1826 ff., nebst einem vierten Bande mit Auszügen bloß aus Grammatikern; seine eigene große arabische Grammatik, 1810, zweite Ausgabe 1831, in 2 Bänden, vermehrt mit dem ersten gründlichen Traktat über die arabische Prosodie; Abdollatîf's Beschreibung von Aegypten (1810); Kalila-we-dimna oder die arabische Bearbeitung der sogen. Fabeln des Bidpaï mit einer Einleitung über die Geschichte der Fabel und mit Lebîd's Preisgedicht als Zugabe (1816); das Pend-nameh, ein persisches Lehrgedicht, moralischen Inhalts von Ferîd-eddîn Attar, mit einer persischen Vorrede des Herausgebers (1819); der bekannte Roman des Hariri mit arabischen Scholien, die zum Theil von Sacy selbst redigirt sind (1821); endlich noch sein Werk über die Religion der Drusen, an welches er schon als Jüngling die Hand gelegt und das wenige Tage vor seinem Tode vollendet wurde. Von dem Schatze von Gelehrsamkeit, der in allen diesen Werken in Anmerkungen und Excursen niedergelegt ist, macht sich nur der einen Begriff, der sich hineinstudirt hat. Es ist zwar keine gefällige, ästhetisch durchgebildete Form der Wissenschaft, die dem Leser hier begegnet, aber auch keine un-

verdaute Masse von zusammengerafften Collektaneen. Sacy war ein Philologe der alten Schule im besten Sinne des Wortes, zugleich ein genau zusehender Grammatiker, der noch dazu sein Leben lang bei den größten Krittlern der Literatur, den arabischen Sprachgelehrten selbst, zur Schule gegangen war, der aber daneben sich lebhaft für Geographie, Völkerkunde, Naturgeschichte, Gesetzgebung und besonders Religion interessirte und dem eben nur das Eine abging, was man freilich im steten Umgang mit arabischen Schöngeistern und Schulfüchsen nicht lernt, eher verlernt, nämlich der literärische Geschmack und der poetische Sinn. Aber im hohen Grade besaß er das Talent der klaren Darstellung, so daß selbst der Laie viele seiner Schriften mit Frucht lesen konnte. Die Zahl seiner kleineren Abhandlungen läuft in die Hunderte; man findet sie zerstreut im Journal des Savants, in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, im Magasin encyclopédique, in den Annales des voyages, und in mehreren anderen auch ausländischen Sammelwerken, z. B. in den Göttinger gel. Anz. und in den Wiener Fundgruben des Orients. Besonders fleißig arbeitete er an den 1786 begonnenen und noch immer fortgesetzten Notices et extraits des Manuscrits de la bibliothèque du Roi und am Journal asiatique, das er 1822 mit der asiatischen Gesellschaft ins Leben rief.

Uebrigens hatte er sich auch über die Welt nicht zu beklagen, deren Lohn sonst, wie das Sprichwort sagt, und namentlich für die Gelehrten, Undank ist. Bürgerliche und akademische Ehren und Einkünfte strömten ihm zu. Im Jahre 1808 wurde er für Paris in das Corps législatif gewählt, was damals, wie jetzt eigentlich eine von der Regierung vergebene einträgliche Sinecure war; fünf Jahre später machte ihn der Kaiser zum Reichsbaron. In den verhängnißvollen Apriltagen des Jahres 1814 erklärte er sich ohne Zögern für die Bourbonen und wurde dafür während der ersten Restauration zum Rektor der Universität Paris, nach der zweiten zum Mitglied des königlichen Oberschulrathes ernannt, aus welcher Stellung er 1823 freiwillig schied. Später wurde er Administrator des Collège de France, wo er Lehrstühle für Sanskrit- und Chinesische Sprache gründen ließ; nach der Julirevolution Inspektor der orientalischen Abtheilung der königlichen Druckerei, Conservator der orientalischen Handschriften auf der königl. Bibliothek, Pair von Frankreich, Großofficier der Ehrenlegion u. s. w. Eben so wenig fehlte es an Anerkennung in der Gelehrtenwelt. Von allen Gegenden strömten ihm Schüler zu, obgleich nur die Vorangeschrittenen bei ihm etwas lernten, und diese allerdings Tüchtiges; unzählige Erstlingsarbeiten in der morgenländischen Gelehrsamkeit wurden ihm zugeeignet; er war Präsident der asiatischen Gesellschaft, zuletzt beständiger Sekretär der Akademie der Inschriften, anderer Auszeichnungen nicht zu gedenken. In seinen persönlichen Verhältnissen war er, wenigstens in seinen älteren Jahren, eben kein mittheilender, hingebender Mann, immer aber dienstfertig, gewissenhaft, fest und überzeugungstreu. Er trat öfter in der Pairskammer als Redner auf, auch vor der Revolution als politischer Schriftsteller, obwohl anonym, streng conservativ und schon 1827 vor den später eingetretenen Ereignissen warnend. Zu seinem Lobe muß noch gesagt werden, daß er seine Vorlesungen, und zwar sechs wöchentlich, bei der bekannten Trägheit der Pariser Gelehrten eine unerhörte Zahl, jede anderthalbstündig, unausgesetzt bis an seinen Sterbetag hielt. Am 19. Februar 1838 traf ihn auf der Straße der Schlag und er starb am 21., ein seltenes Beispiel ehrlich verdienten und reichlich genossenen wissenschaftlichen Ruhmes. Seine in ihrer Art einzige Büchersammlung wurde nach seiner ausdrücklichen Anordnung im Aufstreich verkauft und kam so auseinander; der Katalog derselben erschien 1842 bis 1847 in drei starken literärisch interessanten Bänden. Weiteres findet man in einer Notice historique, welche der Akademiker Daunou seinen Collegen vorlas, und in einer biographischen Skizze, welche Reinaud für die asiatische Gesellschaft schrieb. Beide finden sich im Journal asiatique 1838.

Ed. Reuß.

Sadducäer. Zur richtigen und klaren Bestimmung dessen, was im jüdischen Staats- und Gemeindeleben mit diesem Namen zu bezeichnen ist, knüpfen wir an das

von uns im Art. „Pharisäer" Gesagte an. Wir haben dort den Versuch gemacht, den Ursprung und die Natur des fälschlich sogenannten jüdischen Sektenwesens aufzuhellen, an die Stelle herkömmlicher Vorurtheile richtigere Begriffe zu setzen und eine bessere Einsicht in die wahren Verhältnisse zu vermitteln. Um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, müssen wir die Leser bitten, sich das dort gezeichnete Bild zu vergegenwärtigen, um das hier aufzustellende Gegenstück recht zu verstehen und zu würdigen. Wir wollen zuerst den Sadducäismus im Allgemeinen von dem früher schon eingenommenen und gerechtfertigten Standpunkte aus beleuchten und dann auf eine Reihe einzelner Punkte theils exegetisch und kritisch, theils auch polemisch eingehen.

Der Sadducäismus stellt sich, und darin stimmen zuletzt alle unsere Quellen überein, von vorneherein in entschiedenen Gegensatz zum Pharisäismus. Die Benennung, von zweifelhaftem Ursprung, aber wohl nur bestimmt, das Recht und die Ehre des jüdischen Namens gegen diejenigen zu behaupten, welche denselben für sich ausschließlich in Anspruch nahmen, bezeichnet eine Partei, welche wo möglich noch weniger verstanden und noch unrichtiger beurtheilt worden ist, als die pharisäische, und in Bezug auf welche der Gebrauch des Ausdrucks „Sekte" vollends zum baaren Unsinn wird. Ursprünglich war der Sadducäismus sicherlich gar nichts Anderes, als die Abneigung oder Weigerung, auf die Uebertreibungen des ritualen und ascetischen Formalismus einzugehen; von einer Häresie, von einem Schisma war dabei nicht im entferntesten die Rede. In gewissem Sinne dürfte man sogar eher sagen, die Pharisäer seyen im Anfang die Neuerer gewesen. Ihre eigenthümlichen Lehren waren ja Zusätze zum Gesetz, welchem die Sadducäer ausschließliches Ansehen beilegten. So erklären wir uns den Widerwillen der letzteren gegen das Traditionswesen und seine religiösen und ascetischen Forderungen, sowie die Verwerfung der Lehre von der Auferstehung. Aber als Partei, durch den natürlichen Lauf der Dinge gezwungen, einen langwierigen Kampf auf dem Gebiete des öffentlichen und socialen Lebens durchzukämpfen, wurden sie zuletzt ebenfalls in politische Streitigkeiten verwickelt, und standen in geschlossener Reihe den Pharisäern gegenüber in Betreff von Dingen, an welche sie anfänglich gar nicht gedacht hatten. Vom Volke mit weniger günstigem Auge gesehen, bequemten sie sich leichter dazu, politische Verhältnisse mit dem Auslande anzuknüpfen, wie das Mißgeschick der Nation sie herbeiführte, und in Frieden zu leben mit einer Welt, welche sie weder überwinden, noch sich assimiliren konnten. Sie kamen selbst dazu in dieser Welt, das aufzusuchen, was sie Gutes und Nützliches haben mochte, weder ihre Vergnügungen noch ihre Lehren zu verachten, kurz mit ihr zu theilen, was man ihr nicht nehmen konnte. Die Ideen und Formen des Judenthums, wie sie sich in den beiden ersten Jahrhunderten nach dem Exil entwickelt hatten, waren auch von den Sadducäern angenommen und anerkannt. Was sie von den Pharisäern unterschied und trennte, war einmal, daß sie nicht, wie diese, die nach und nach entstehenden und wachsenden Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft und der philosophirenden Vernunft durch eine rein und ausschließlich nationale Entwickelung befriedigen wollten. Das Princip des Pharisäismus ging darauf aus, oder hatte doch die Wirkung, dem Volksleben immer engere und kümmerlichere Formen aufzudrängen, während der wahre Fortschritt, in der Welt der Gesellschaft wie in der Welt des Gedankens, zur ersten Bedingung Wechselwirkung und Austausch hat. Sie bequemten sich also leichter unter die Fremdherrschaft und wehrten sich weniger gegen den Einfluß, den dieselbe auch in anderen als politischen Dingen üben mochte. Je mehr dieser Einfluß überwog, desto weniger dachten sie daran, ihm einen Widerstand entgegenzusetzen, der ja doch in seinen Mitteln zu unmächtig gewesen wäre und folglich nur zu Niederlagen führen konnte, und selbst im besten Falle keine absolut heilsame Wirkung gehabt hätte. Unter der Herrschaft der Perser bestand diese Richtung vielleicht erst im Keime und ohne Bewußtseyn ihrer selbst, so zwar, daß Nehemias zugleich ein pharisäischer Gesetzgeber zu Jerusalem und ein demüthiger Höfling zu Susa seyn konnte. Aber in der makedonischen Periode erscheint sie schon als ein Princip, als eine Parteimaxime; endlich, zur

Römerzeit, wurde die Partei eine Art von Macht in der Nation, aber eine solche, welche ihren Stützpunkt außerhalb dieser letzteren, bei den fremden Herren, suchen mußte, weil sie keine Wurzel in den Massen hatte und nicht von den Sympathieen derselben getragen wurde. Denn in der That sind die Sadducäer nie eine Volkspartei gewesen; die Menge war zum Voraus für das pharisäische Wesen gewonnen durch den Schein größerer Frömmigkeit und aus instinktivem Hasse gegen alles Fremde. Sie waren zuletzt nur noch eine politische Coterie, und als solche verschwinden sie aus der Geschichte, sobald durch die Zerstörung Jerusalems und jeden Restes von jüdischem Staatswesen überhaupt kein Raum mehr für sie war. Vom politischen Gesichtspunkte aus sie beurtheilend, muß man anerkennen, daß sie klüger und weitschauender waren, als die Pharisäer, und daß die Verantwortlichkeit für die Katastrophe nicht auf ihnen lastet. Man muß ihnen nachrühmen, daß sie es verschmähten, durch heuchlerische Demagogie einen Einfluß zu gewinnen, den sie nun einmal nicht auf dem geraderen Wege einer verdienten Zuneigung des Volkes erwerben konnten. Es bleibt darum nicht weniger wahr, daß die meisten unter ihnen, indem sie sich den Griechen und Römern näherten und der Politik des Auslandes dienten, zunächst ihren persönlichen Vortheil im Auge hatten und es mit den religiösen Interessen der Nation fast eben so leicht nahmen als mit den bürgerlichen.

Dies führt uns zu einer Behauptung zurück, die wir schon oben ausgesprochen haben. Die Sadducäer, noch weniger als die Pharisäer, bildeten keine Sekte, das heißt keine wesentlich auf die Gemeinschaft eines theologischen oder kirchlichen Systems gegründete Partei. Wir wüßten wirklich nicht, welches System von bestimmmt formulirten Lehren wir ihnen zuschreiben sollten. Dem pharisäischen Judenthum gegenüber beobachteten sie vielmehr eine kaltsinnige Neutralität, oder sie setzten demselben mehr oder weniger entschiedene Verneinungen entgegen. Nimmermehr aber kann eine Schule oder Partei von bloßen Verneinungen leben. Was sie Positives und Gemeinschaftliches haben mochten, außer den allgemeinen Grundsätzen der mosaischen Religion, das war eine gewisse Neigung zu fremden Ideen und Sitten, eine Neigung, die in sehr verschiedenem Grade zur Erscheinung kam, vom bloßen Gewährenlassen bis zur eigentlichen Vorliebe, je nach den Umständen und dem Karakter der Individuen, welche sich aber immer nicht sowohl auf Lehren und Theorieen als auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens bezog. Hätten wir hier eine politische Geschichte der Juden zu schreiben, so wäre es uns sehr leicht, das den Sadducäern Gemeinschaftliche auszuzeichnen. Wir würden sie schildern theils als die servile, theils als die diplomatisirende Partei zur Zeit der Unabhängigkeitskriege gegen die Seleukiden; später, unter den Haschmonäern, als die politische und dynastische; endlich als die gemäßigte, während des fanatischen Verzweiflungskampfes gegen die Römer, Alles dieses aber macht aus ihnen keine „Sekte". Mit diesem Namen dürfen die Sadducäer eben so wenig bezeichnet werden, als die Herodianer, d. h. die Juden, welche für die Familie des Herodes gegen die Patrioten und Republikaner Partei genommen hatten. Auch brauchen wir hier nicht zu untersuchen, bis zu welchem Grade die Genossen dieser Parteien mit den Künsten und Studien des Heidenthums etwa auch dessen Laster könnten angenommen haben; denn auch dieses hat mit einem theologischen oder philosophischen Systeme nichts zu schaffen. Für unsere besondere Darstellung genügt es, die sehr wesentliche Thatsache hervorzuheben, daß bei ihnen die Grundlage alles Judenthums, die Idee der Gottesherrschaft, erschüttert war, insofern dieselbe, in dem prophetischen wie in dem pharisäischen Mosaismus ganz unzweifelhaft eine partikularistische ist, während die sadducäische Partei eben so gewiß, wenn auch nicht immer laut ausgesprochen, weltbürgerliche Tendenzen hegte. Die Abschwächung des theokratischen Princips aber führte nothwendig von den Ideen ab, welche da, wo dasselbe in seiner vollen Kraft und Fruchtbarkeit besteht, naturgemäß ihm entquellen. Die messianischen Lehren und Hoffnungen, zu denen das Auferstehungsdogma als integrirender Theil gehört, mußten den Sadducäern als Hirnge-

spinnste erscheinen, gelegentlich sogar als revolutionäre Maximen oder politische Verbrechen. Kaiphas und Pilatus begegneten sich hier auf demselben Boden; ja der Priester war noch mehr als der Landpfleger eifrig darauf bedacht, den Reichsfrieden durch einen Justizmord zu wahren und eine Schilderhebung, welche er wie eine Wetterwolke am Horizonte aufsteigen sah, im Keime zu ersticken.

Wir können also sagen, daß die Sadducäer den hohlen und peinlichen Formalismus der Pharisäer glücklich vermieden hatten, und daß der engherzige, buchstabenklaubende Geist dieser letzteren ihnen fremd war; aber in viel wesentlicheren Dingen hatten sie sich mehr noch von dem Geiste der Propheten entfernt und mit dem Glauben an die Zukunft des israelitischen Volksthums hatten sie einen guten Theil der religiösen Ueberzeugungen ihrer Mitbürger aufgegeben. Bei eben so vielen Irrthümern weniger Aberglaube und mehr Gleichgültigkeit, bei eben so großem Egoismus mehr Klugheit und mehr Niederträchtigkeit, bei eben so vielen Fehlern mehr Erfolg und weniger Verdienst, das ist's, was den Sadducäismus als Partei von dem Pharisäismus unterscheidet, seinem entschiedensten, beständigsten, fort und fort unterliegenden, zuletzt grausam erdrückten und doch unstreitbar siegreichen Gegner. Der erstere arbeitete, ohne es zu wissen, auf eine schmähliche Verarmung des Judenthums hin, der letztere erwirkte, man darf wohl sagen, mit vollem Bewußtseyn, eine traurige Verknöcherung desselben.

Wir haben absichtlich die allgemeinen Betrachtungen vorausgeschickt. Ist einmal eine klare Einsicht gewonnen in den Entwickelungsgang der Geister während eines eben so interessanten als dunkeln und vernachlässigten Zeitabschnitts der alten Geschichte, so ist es auch leichter, von da aus sich ein Urtheil zu bilden über die nur fragmentarisch erhaltenen und darum öfters spröden Notizen, aus welchen sich irgend eine specielle Seite jener Gestaltungen erkennen lassen soll. Wir wollen nun noch, und können es auch mit viel geringerem Aufwande von gelehrter Combination, das Einzelne, was uns hin und wieder überliefert ist und was insgemein die Substanz jeder Definition des Sadducäismus bildet, dem Leser vorführen und mit dem Gesagten in Verbindung bringen.

Im Neuen Testamente ist verhältnißmäßig nur sehr selten von den Sadducäern die Rede. Jesus, der so viel gegen die Pharisäer, d. h. gegen den jüdischen Schul- und Volksgeist zu kämpfen hatte, kam mit den Sadducäern, als einer ganz außer dem Kreise seiner täglichen Wirksamkeit stehenden kleinen und vornehmen Partei, kaum in Berührung und bekümmerte sich nicht um ihre besonderen Interessen und Intriguen. Bei Johannes werden sie gar nicht genannt. Ein einziges Mal werden sie von den drei ersten Evangelisten eingeführt (Matth. 22, 23 f. Mark. 12, 18 f. Luk. 20, 27 ff.), wo sie dem beliebten und in einem Hauptartikel mit ihren Gegnern übereinstimmenden Volkslehrer eine spitzfindige Schulfrage vorlegen, mittelst welcher sie ihm eine Verlegenheit bereiten und zugleich die fragliche Lehre selbst persifliren wollten. Es ist bekannt, wie er sie theils mit den gewöhnlichen Mitteln ihrer eigenen Schuldialektik abfertigt, ohne auf höhere Gesichtspunkte einzugehen, die ihnen wohl ganz fremd gewesen wären, theils aber auch die Gelegenheit benützt, den Volksglauben selbst zu vergeistigen. In der zum Grunde liegenden Thatsache selbst, der Leugnung der leiblichen Auferstehung durch die Sadducäer stimmen die evangelischen Berichterstatter mit allem sonst überlieferten überein, und dieses Dogma erscheint dabei, so weit es hier in Frage gestellt wird, ganz wie es sich auf nationalem Boden ausgebildet hat; durchaus verschieden von dem philosophischen Problem der Unsterblichkeit der Seele. Die Sadducäer stehen somit, wie schon oben angedeutet ist, mit ihrer Verneinung auf dem Boden der mosaischen und prophetischen Dogmatik, welche ebenfalls von diesem Lehrsatz und dem damit in engster Verbindung stehenden, von einer jenseitigen Vergeltung, keinen Gebrauch macht oder, kürzer gesagt, ihn nicht kennt. Außerdem nennt nur noch Matthäus die Sadducäer an zwei Stellen, beide Male in Verbindung mit den Pharisäern, in der Predigt des Täufers (3, 7.) und da, wo von Jesu ein Zeichen vom Himmel begehrt wird (16, 1.). An beiden

Orten sehen wir in dieser Fassung des Textes nicht sowohl gemeinschaftliche Schritte zweier sonst widerstrebender Parteien, als den Widerschein der den Fernerstehenden etwas unklar gewordenen, im Grunde ganz richtigen Vorstellung, daß die evangelische Predigt ihrer Natur nach beiden vorhandenen Richtungen entgegenstand und wirkte, also mehr eine Abstraktion aus der Geschichte, als diese letztere selber. Ja, wenn an der einen Stelle Jesus zu seinen Jüngern sagt: Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, während der gewöhnlich viel originellere Markus für letztere die Herodianer setzt, so dürfte dieß ein Wink seyn, daß jenes Wort eigentlich eine Warnung vor einer Theilnahme an den politischen Wirren der Zeit gewesen war, wodurch ein Enthalten nach beiden entgegengesetzten Seiten hin angerathen wurde, und wir hätten eine Spur, selbst in der evangelischen Erzählung, davon, daß die Gegensätze, namentlich in der damaligen Zeit, am lebendigsten und faßbarsten auf dem Gebiete der Politik zur Erscheinung kamen. Und dieß eben scheint uns über allen Zweifel erhoben durch die Erzählungen der Apostelgeschichte. Hier treten durchgängig die Sadducäer als erbitterte hartnäckige Gegner der christgläubigen Gemeinde auf, die Pharisäer dagegen vielfach — so weit die gesetzwidrige Richtung des Stephanus und Paulus nicht in's Spiel kömmt — als deren Gönner, Vertheidiger und Anhänger (vgl. 5, 17. 34.). Woher dieß, da die evangelische Geschichte ganz Anderes hatte erwarten lassen? Ist etwa das Christenthum der ersten Gemeinde nach Jesu Tode baarer Pharisäismus gewesen, des Meisters Geiste zuwider? Nach der Apostelgeschichte (namentlich 23, 6 ff.) hat man sich wohl gedacht, die Pharisäer haben aus bloßer Erbitterung gegen ihre auferstehungsleugnerischen Widersacher eine plötzliche Anwandlung von Sympathie gegen die sonst verhaßten Galiläer empfunden. Mit dieser Auskunft können wir uns schlechterdings nicht zufrieden geben. Aber auch die andere Stelle 4, 1. mag zunächst so aufgefaßt werden, als wenn die Sadducäer an der christlichen Predigt nichts weiter verdrossen hätte, als daß ihr Widerspruch gegen die Auferstehungslehre dadurch geschwächt wurde. Sollte dieß die Meinung eines die Sache aus weiter Ferne beurtheilenden Erzählers gewesen seyn, so wäre eben zu sagen, daß einerseits die übrigen in Betracht kommenden Momente ihm unbekannt oder gleichgültig gewesen und daß andererseits allerdings auf einem gewissen Standpunkte gerade im Schooße der Gemeinde die Auferstehung, als Thatsache der Geschichte wie als evangelische Lehre alles Andere in den Hintergrund drängte. Die umsichtigere Geschichtsforschung wird die berichteten Fakten gar wohl mit den sonst bekannten Parteiverhältnissen vereinbar finden, ja dieß viel leichter als jede einseitige, an der Oberfläche stehen bleibende. Die Predigt Jesu hatte es mit dem inneren religiösen Leben zu thun gehabt, mußte also ihrer innersten Natur nach in feindliche Berührung mit dem Pharisäismus kommen. Die treibende Kraft und der Lebenskern der ersten christlichen Gemeinde war die messianische Hoffnung, und noch dazu die sehr jüdisch gefärbte, und gerade diese theilte sie mit den Pharisäern. Der Unterschied, abgesehen von dem Glauben an die Person Jesu, lag wohl nur darin, daß hier das perspektivisch-himmlische, also einer geistigen Umbildung zugängliche Element vorherrschte, dort das aktual-politische, in das Staatsleben und in die öffentlichen Verhältnisse eingreifende. Hier also sahen die Pharisäer Verwandtes, vielleicht Benutzbares für ihre Parteizwecke und Hintergedanken, die Sadducäer Gefährliches, Beunruhigendes, weil Ueberspanntes, wenn nicht bereits Demagogisch-Geheimbündlerisches.

Gelegenheitlich (Kap. 23, 8.) läßt der Verfasser noch ein Wort davon fallen, daß die Sadducäer weder an Engel noch an Geister glaubten, während die Pharisäer zu der entgegengesetzten Ansicht sich bekannten. Dieß ist nun von Neuerern mit zu der Behauptung benutzt worden, die Sadducäer seyen Materialisten gewesen oder doch Rationalisten, während Andere jene vereinzelte Notiz als eine von Unwissenheit zeugende gegen die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters kehrten, Aeltere dagegen sich viele Mühe gaben (Boissi, diss. sur l'histoire des juifs I, 246), zu erklären, wie die Sadducäer bei ihrem Festhalten am mosaischen Gesetze zum Leugnen des Daseyns der Engel kommen

konnten, die doch darin so viel genannt würden. Müßten wir uns nach einem exegetischen Grunde ihres Widerspruchs umsehen (letztere als eine historische Thatsache vorausgesetzt), so wäre er leicht darin gefunden, daß sie jeden רוּחַ und מַלְאָךְ, welchen die heiligen (alten) Schriften erwähnen, eben als eine vorübergehende Manifestation der Gottheit betrachteten, nicht als ein besonderes Wesen, und wir müßten diese Anschauung erst noch als einen Beweis eines viel schärferen historischen Blickes und Taktes gelten lassen, als der ihrer Gegner war. Aber wahrscheinlich bedürfen wir dessen gar nicht, und der ganze Streit, von welchem uns a. a. O. Kunde gegeben wird, betraf die Frage, ob in gegenwärtiger Zeit einem Individuum unmittelbar und innerlich (*πνεῦμα*) oder mittelbar und äußerlich (*ἄγγελος*) eine göttliche Offenbarung zu Theil werden könne (vgl. V. 9.). Die Pharisäer bejahten die Frage, die Sadducäer verneinten sie, nicht sowohl theoretisch als ihrer respektiven Parteistellung nach, in Beziehung auf den vorliegenden Fall, den sie nicht nach einer solchen Schultheorie, sondern aus den vorhin entwickelten Gründen als einen sie in entgegengesetzter Richtung interessirenden für ihre sonstigen Parteizwecke benützten. Unser Berichterstatter hatte die Geschichte vom Hörensagen, und Niemand wird ihm verargen, daß er nicht hinter die Coulissen sah.

Gehen wir vom Neuen Testamente zu Josephus über, der bisher immer für die Hauptquelle in diesen Dingen gegolten hat, so tritt uns die Vorstellung entgegen, die Sadducäer seyen eine Philosophenschule gewesen. (Die Belegstellen aus diesem Schriftsteller sind im Art. „Pharisäer" namhaft gemacht.) Für griechische Leser gehörte ja auch, was über das künftige Leben hier zu berichten war, in den Kreis der Spekulation; wenn es weiter hieß, sie seyen der mündlichen Tradition abhold gewesen und haben sich an das Schriftgesetz gehalten, so konnten die Griechen, welche von den juridischen Streitfragen und dem kleinlichen Ritualwesen der Juden, oder besser ihrer Rabbinen, nichts wußten, ebenfalls sich dabei nichts vorstellen, als was auch bei ihnen von Sophisten aller Farben verhandelt wurde; den Einblick in das politische Parteigetriebe hatte der jüdische Historiker aus Gründen, die bereits a. a. O. angedeutet und in einem eben erschienenen größern Aufsatz über Josephus (Nouvelle revue de théologie, T. IV) entwickelt sind, ihnen geradezu unmöglich gemacht. Vollends aber war die Sache abgemacht, wenn er es nun betonte, daß die Sadducäer von einer *εἱμαρμένη*, einer höhern, auf die menschlichen Handlungen einen Druck übenden Macht, nichts wissen wollten, sondern die Freiheit des Willens behaupteten. Daß es nun unter den Sadducäern auch philosophirende Geister gegeben, wer möchte das läugnen? Ist man doch in unseren Tagen sogar auf die Idee gerathen, das Buch Kohelet, das in so mancher Hinsicht dem Kreise der normalen Gestaltungen des religiösen Gedankens im israelitischen Volke fremd zu seyn scheint, könnte aus dieser Quelle geflossen seyn. Auch dies mag zugegeben werden, daß, wenn einmal ein bedeutender Lehrer der Partei eine wichtige Frage in einem gewissen Sinne entschieden hatte, und namentlich in einem der Entscheidung der anderen Partei entgegengesetzten Sinne, eine solche Entscheidung eine Art von Parteigrundsatz wurde, welchem namentlich der größere Haufe derer, die keine eignen hatten, anhing, wie dies überall in der Welt zu gehen pflegt. Wir können also immerhin dem Josephus glauben, daß sadducäische Lehrer, wofern sie auf diese Frage zu sprechen kamen, der Freiheit das Wort redeten gegen den Determinismus. Dies heißt noch nicht, daß diese Lehre etwa der Kern und Mittelpunkt des sadducäischen Denkens gewesen wäre, von wo aus auch die Verwerfung der Vergeltungslehre zu begreifen und zu construiren seyn müßte, wie dies Einige versucht haben. Josephus hebt eben nur das hervor, was für seine besondern Zwecke, welche gar nicht die eines ächten Historikers sind, brauchbar ist und verrückt so dem unkundigen und unvorsichtigen Leser durchaus den Gesichtspunkt der Beurtheilung. Wiederum auf ganz andere Dinge führen uns die spärlichen Mittheilungen über die Sadducäer im Talmud, welche zudem erst durch jüdische Gelehrte unserer Zeit dem früher vorhandenen Material hinzugefügt worden sind. Ganz nach dem Geiste jener für diesen Gegenstand neu eröffneten Quelle, be-

schränkt sich hier die Differenz zwischen Pharisäismus und Sadducäismus auf untergeordnete Schulfragen theils ritualer, theils juridischer Natur, etwa wie zwischen den, ebenfalls mit ganz falschem Namen als „Sekten“ aufgeführten, vier orthodoxen Schulen des Islam. Beispielsweise erwähnen wir die Frage, ob das tägliche Opfer ein nationales sey oder nicht, mithin aus dem Ertrag der Steuern zu bestreiten; die Bestimmung über die Beweglichkeit oder Unbeweglichkeit gewisser Festtage; die strengere oder mildere Interpretation des jus talionis; den Streit über Grad und Gränze der Verantwortlichkeit eines Herrn für seinen Sklaven bei Beschädigung Dritter; gewisse Artikel des Erbrechts u. s. w. Es kömmt uns nicht im Entferntesten in den Sinn, bezweifeln zu wollen, daß der Talmud in solchen Notizen, die höchst sporadisch vorkommen, authentische Erinnerungen der Schule aufbewahrt habe. Im Gegentheil gibt er uns damit ein indirektes und nur um so sichereres Zeugniß dafür, daß beide Parteien, im Großen und Ganzen, auf dem Boden desselben Judenthums standen, soweit es sich um die frei zu gestaltenden inneren Verhältnisse handelte, und daß in dieser Sphäre keine Gegensätze vorhanden waren, welche zu einem Bruche hätten führen müssen, wie man ihn etwa aus den jüngeren Anschauungen und Verunglimpfungen herauszulesen fast genöthigt wird. Offenbar fanden sich Pharisäer und Sadducäer in den Richtercollegien, auf dem Katheder und sonst nahe genug neben einander, um ihre verschiedenen Ansichten geltend zu machen, aber immer mit der Aussicht auf einen Sieg, der das Gebäude des Staates nicht sprengte.

Man sieht aus dem Obigen, daß jede unserer älteren Quellen ächte Züge zu dem weniger verblichenen als übermalten Bilde des Sadducäismus liefert. Die Aufgabe ist, nur sie in der rechten Weise zu verbinden und den authentischen Umriß, das natürliche Profil zu finden, auf welches sie aufgetragen werden müssen. So gewiß es ein Irrthum wäre von einer „Sekte“, also von einer religiös getrennten Kirchengesellschaft zu reden, ebenso schief wäre es, mit den Kategorieen griechischer Schultendenzen auskommen zu wollen oder Alles auf ein paar rabbinische Nergeleien und Buchstabenklaubereien zu reduciren, was vollends den von der Geschichte bezeugten langen Kampf des Pharisäismus und Sadducäismus seit der Makkabäerzeit, sowie das bleibende Residuum von Parteihaß, den freilich Niemand mehr verstehen konnte, weil er aus dem Gebiete der Wirklichkeit verschwunden war, im spätern Mittelalter, unerklärt ließe.

Zu dem, was wir bis jetzt aus älteren, mehr oder weniger lauteren Quellen geschöpft haben, ist nun aber noch anderes vielfach verdächtiges Material gekommen, durch welches das Bild des Sadducäismus vollends zur Karikatur geworden ist. Der Mangel an historischem Sinn, der dem Alterthum überhaupt eigen ist, mußte sich zumeist an solchen Gegenständen bethätigen, wo ohnehin die Wissenschaft Lücken bot und der Muthmaßung freierer Spielraum blieb.

So stammt von den Kirchenvätern die bis heute von Vielen für baare Münze genommene Notiz, eine wesentliche Differenz zwischen Pharisäern und Sadducäern sey gewesen, daß Letztere den Pentateuch allein für kanonisch angesehen hätten, während Erstere das ganze Alte Testament für heilig gehalten. Bei ruhiger Ueberlegung muß eine solche Aussage Jedem bedenklich vorkommen, der sich nur erinnern will, daß ja beide Parteien neben einander in den Synagogen saßen und die gleichen Texte aus Gesetz und Propheten vorlesen und erklären hörten; zu geschweigen, daß die Sadducäer auch Mitglieder des Synedriums wurden und zur hohepriesterlichen Würde gelangen konnten, also wohl schwerlich in einem so wichtigen Artikel, von dem übrigens keine jüdische Quelle etwas weiß, einer so grellen Abweichung von der offiziellen Rechtgläubigkeit sich schuldig gemacht haben werden. Josephus sagt allerdings, die Sadducäer halten sich ausschließlich an den geschriebenen *νόμος*, aber dem setzt er nicht etwa die andern Theile der heiligen Schrift entgegen, sondern die von den Pharisäern gehegte und befolgte *παράδοσις*. Neuere haben sich damit helfen wollen, daß man vielleicht an eine Scheidung im Kanon denken müsse, nach welcher den Propheten eine etwas geringere Dignität

zugekommen wäre, oder gar daß sie annahmen, es habe zweierlei Sadducäer gegeben! Nun ist allerdings wahr, daß unsere protestantischen Begriffe vom Kanon auf die Synagoge gar nicht anwendbar sind, wie schon die Verschiedenheit des Paraschen- und Haphtarensystems beweist; allein die natürliche Erklärung jener patristischen Notiz ist viel einfacher. Es ist weiter nichts als eine grillenhafte exegetische Conjektur, die sich bei Origenes und aus ihm bei anderen Commentatoren des Matthäus findet; man nahm Anstoß an dem anscheinend sonderbaren und unzureichenden Argument für die Auferstehung, welches Jesus der Ironie der Sadducäer (Matth. 22, 23 ff.) entgegenhält, während er treffendere aus den Propheten hätte nehmen können. Das beweist eben nur, daß diese Theologen den tieferen Sinn der Worte Jesu nicht erfaßten und selbst in jüdischer Weise an der Schale der Auferstehungslehre nagten, mit nichten aber, daß dem Herrn die Möglichkeit, seine Gegner aus angeblich besseren Texten zu widerlegen, zum Voraus abgeschnitten war durch deren eigenthümliche Meinung vom Kanon.

Mannichfaltiger und bunter sind die Einfälle, welche das mittelalterliche Judenthum über die Sadducäer zu Markte gebracht hat und welche dann die schwerfällige Gelehrsamkeit des 17. Jahrhunderts als integrirenden Theil der Geschichte popularisirte. Dahin gehörten Verunglimpfungen und üble Nachreden aller Art, bei denen wir uns nicht aufhalten wollen. Sie sind losgelöst von jeder thatsächlichen Begründung und beruhen, auch wo man sie gelten lassen müßte, nicht auf festem, historischem Bewußtseyn. Da wir die Sadducäer in näherer Verbindung mit ausländischem Wesen gefunden haben, und zugleich vorwiegend in den höheren Klassen der Gesellschaft, so hat es nichts Auffallendes, daß sie der pharisäischen Ascese abhold waren, auch wohl im Einzelnen durch Luxus und Unsittlichkeit Anstoß gaben, aber dies war jedenfalls nicht eine nothwendige Eigenschaft der Partei und auch nicht der Grund, warum die späteren Juden sie gerne Epikuräer nannten. Letzterer Name bezeichnet in rabbinischen Schriften vielmehr Irreligiosität, Atheismus und Materialismus und jede arge Ketzerei, und es ist leicht bewiesen, daß solche Klagen nur bei der wachsenden Beschränktheit des kirchlichen Horizontes aufkommen konnten, auch sehr karakteristisch, daß die christlichen Gelehrten dieselben begierig aufgriffen und in die rabbanitisch-pharisäische Anschauungsweise eingingen. Die bekannteste, noch jetzt geläufige Fabel aus diesem Kreise ist der Mythus von dem Ursprung der Sadducäer. Von einem gefeierten Lehrer des 3. Jahrhunderts v. Chr. Geb., Antigonus von Socho, berichtete die Mischna (Pirke Aboth I. §. 3), er habe seinen Schülern empfohlen, die Tugend zu üben ohne Rücksicht auf Lohn. Ein gemaristischer Commentar, später auch Maimonides und seitdem Unzählige, setzten hinzu: Antigonus habe zwei Schüler gehabt, Zadok und Baithos, welche, sey's aus Mißverstand, sey's aus tadelnswertherem Grunde, diese Lehre dahin verdrehten, daß überhaupt kein Lohn, keine Vergeltung, kein anderes Leben zu erwarten sey. Dies sey der Ursprung des Sadducäismus gewesen. Ob und inwiefern Sadducäer und Baithosäer (auch Letztere werden schon in früheren Quellen als eine eigene, irrelehrende Partei genannt) einerlei oder verschieden gewesen, wußte man sich nicht recht klar zu machen. Noch jetzt glauben Viele und zum Theil sehr nüchterne und besonnene Forscher an das Daseyn jener Männer Zadok und Baithos (oder Boëthos?), obgleich das höhere Alterthum über dieselben das tiefste Stillschweigen beobachtet und dafür die etymologische Erklärung des Namens „Sadducäer“ vorzieht, welche sich aus der Art und Weise der Entstehung der Partei auch am natürlichsten ergibt (Epiphan. haer. 14: *ἀπὸ δικαιοσύνης*; Suidas: *ἀπὸ τόπου*, lies: *ἀπὸ τρόπου*). Daß auch bei dem Worte ביתוסים ein etymologisches Mißverständniß zu Grunde liege und hier vielmehr eine verworrene Erinnerung an die Essener zu suchen sey, hat die neuere Wissenschaft wahrscheinlich gemacht.

Uebrigens ist die fabelnde jüdische Unkritik in unsern Tagen noch überboten worden von dem hyperkritischen Scharfsinn der modernen Gelehrsamkeit. Man ist nämlich auf den Gedanken gerathen, die Geschichte des Sadducäismus zu bereichern und zu reconstruiren mit Hülfe der Schriften des bekannten alexandrinischen Philosophen Philo, der den Namen zwar

in allen seinen Werken nicht ein einziges Mal nennt, auch nirgends auf eine halbwegs deutliche Weise auf die Partei anspielt, mit welcher er eigentlich auch nie in Berührung kam; der aber doch, wie natürlich, gegen zahlreiche theoretische und praktische Irrthümer in der Welt ankämpft, und namentlich die im Pentateuch mit Tadel genannten Personen, von Kain und Lot bis zu Pharao und Bileam, als Typen solcher Irrthümer allegorisirend verwendet. Da hat nun der ohnlängst verstorbene Dr. Großmann in Leipzig in allen diesen Schilderungen einer ziemlichen abstrakten Polemik plötzlich lauter direkte Anspielungen auf die Sadducäer entdeckt und sie als solche zu einer eignen Geschichte der sadducäischen Philosophie verwerthet. Die Masse der theologischen, moralischen, levitischen und socialen Sünden, welche auf diese Weise der unseligen Partei aufgeladen werden, geht in's Unglaubliche und man wäre geneigt, zu sagen, daß selbst die Nachzügler der Gemara und unsere protestantischen Talmudisten noch sehr säuberlich mit derselben verfahren sind im Vergleich mit dem neuen Philo, der seine Karakteristik in dem Begriff „Rationalismus" zusammenfaßt, seinen neugierigen Lesern sich als „mystagogus" ankündigt und ihnen von vorne herein gesteht, daß die geschichtlichen Thatsachen, welche er ermitteln will, nur mit etwelcher Mühe ex obscuris et implexis verborum et symbolorum ambagibus zu gewinnen seyen.

Oft und viel sind endlich die Sadducäer mit der jüdischen (wirklich so zu nennenden) Sekte der Karäer in Verbindung gebracht worden. Für uns, die wir den Sadducäismus als Parteibestrebung mit dem jüdischen Staatswesen untergegangen seyn lassen, ist eine solche Verbindung, nach vielhundertjähriger Unterbrechung, undenkbar. Karäer und Sadducäer treffen allerdings zusammen in der Verwerfung des pharisäisch-rabbanischen Traditionswesens; das ist aber nur eine einzige Seite des alten Sadducäismus, und analoge Ursachen bringen überall in der Welt analoge Wirkungen (Reaktionen) hervor, ohne daß zwischen Letzteren ein ursachlicher Zusammenhang statthat.

Literatur: Außer den am Schlusse des Art. „Pharisäer" verzeichneten Schriften vergl.: Jo. Reiske, de Sadducaeis. Jen. 1666. — J. H. Willemer, de Sadducaeis. Vit. 1680. — Conr. Iken, de Sadducaeorum in judaica gente auctoritate in Symbb. lit. brem. I, 299 sqq. — [Benj. W. D. Schulze] Conjecturae hist. criticae Sadducaeorum Sectae novam lucem accendentes. Hal. 1779. — Ch. Glob. Lebr. Grossmann, de philosophia Sadducaeorum. Lips. 1836 sqq. P. I—IV. Ed. Reuß.

Sadolet, Jakob, Bischof von Carpentras in der Grafschaft Avignon, Cardinalpresbyter zuerst Tituli S. Calixti, dann S. Petri ad Vinc. in Exquiliis, begabt mit ausgezeichneten Fähigkeiten, geschätzt wegen seiner Redlichkeit, Klugheit und gewandten Beredtsamkeit, geachtet als Philosoph und Dichter, berühmt als Schriftsteller und Gelehrter seiner Zeit, als treu ergebener Anhänger seiner Kirche und des päbstlichen Stuhles, dem er durch Rath und That bei wichtigen kirchlichen und politischen Angelegenheiten wesentliche Dienste leistete, aber auch die Hinweisung auf das rechte Wesen der Würde eines Oberhauptes der Kirche und des Klerus überhaupt nicht vorenthielt*), mild in seinem Urtheile über die, welche von Rom sich losgesagt hatten, gerecht in der Anerkennung fremder Verdienste, leutselig, willfährig und dienstfertig, offen und gerade, war zu Modena 1477 geboren, der Sohn angesehener Eltern. Sein Vater, Johann Sadolet, war Rechtslehrer an der Universität Pisa, dann zu Ferrara, stand bei dem

---

*) S. Sadolet's Briefe in der Gesammtausgabe seiner Werke unter dem Titel: Jacobi Sadoleti Card. et Episcopi Carpentoractensis Opera quae exstant omnia. Mogunt. 1607. Lib. X. epist. 10. p. 442: Dignitatem Pontificis in eo dixi positam, si, quae utilia et commoda Reipublicae Christianae essent, agerentur: hanc unam me agnoscere, neque aliam praeterea ullam in Ecclesiasticis hominibus dignitatem. Vergl. dazu (nach Pallavicinus und Raynald) Seckendorf, Hist. Luth. Lib. III. §. CVI. p. 430 (ed. Lips. 1694). Anton Florebellus schildert vom Standpunkte seiner Kirche aus das Leben Sadolet's, sagt aber nichts von dieser freimüthigen Aeußerung. Die Biographie ist der Gesammtausgabe von Sadolet's Werken vorgedruckt.

Herzog Herkules in Gunst und Ansehen, sorgte mit Eifer für die erste Bildung seines Sohnes und starb 1512. Jakob Sadolet war, nach der Angabe des Florebellus, fast noch ein Knabe, als er schon bei Nikolaus Leonicenus, der sich durch seine medicinischen Kenntnisse und als Lehrer der Philosophie auszeichnete, Vorlesungen über Aristoteles hörte und durch ihn in das Studium der Philosophie und alten Literatur eingeführt wurde. Der Vater wünschte, daß sein begabter Sohn der Jurisprudenz sich widmen sollte, doch gestattete er ihm, der eigenen Neigung zu folgen, daher widmete sich Jakob Sadolet vornehmlich der Beredtsamkeit und Philosophie; für diese legte er sich hauptsächlich auf das Studium des Aristoteles, für jene fand er das Muster in Cicero, aus dem er die Eleganz und Fülle seiner Rede schöpfte. Eins seiner ersten philosophischen Werke sind: Philosophicae consolationes et meditationes in adversis; dat. Romae 1502, in der Gesammtausgabe seiner Werke S. 448—485. Auch der Poesie wendete er sich zu, und wieviel er in derselben geleistet haben würde, wenn er sich derselben ganz hingegeben hätte, davon zeugt das Gedicht De Cajo Curtio (a. a. O. p. 844 sq., vgl. dazu die späteren Gedichte: De Lacoontis statua, a. a. O. p. 843, und Ad Octavium et Federicum Fregosos, Genevenses p. 852 sq.), das er als Jüngling abgefaßt hat. Mit Genehmigung seines Vaters ging er nach Rom, wo er in den Kreis der angesehensten Männer eintrat, durch seine gelehrte Bildung wie durch seine Humanität und den Ernst seines Lebens die allgemeine Achtung gewann, mit dem Cardinal Olivier Caraffa, der ihm das Kanonikat zu St. Lorenz übergab*), mit dem Bischof Fregosius von Salerno und mit Petrus Bembus sich innig befreundete. Pabst Leo X. wählte ihn kurz nach der Stuhlbesteigung mit Petrus Bembus zum Sekretär; durch Thätigkeit und Treue, Geschicklichkeit und Genie leistete er dem Pabste treffliche Dienste, so daß er bei demselben in großem Ansehen stand. So leicht es ihm gewesen wäre, bei dem freigebigen und ihm ergebenen Pabste aus seiner Stellung die größten Vortheile zu ziehen, verschmähte er es doch, für sich nach Gunstbezeugungen zu streben, vielmehr verschaffte er Anderen, die er für tüchtig und würdig hielt, Pensionen und Beneficien. Um ein Gelübde zu erfüllen, unternahm er eine Wallfahrt nach Loretto (1517); während er sich hier aufhielt, ernannte ihn Pabst Leo zum Bischof von Carpentras. Anfangs verweigerte Sadolet die Annahme dieser Würde, doch fügte er sich dem Wunsche des Pabstes, reiste nach Carpentras ab und führte sein bischöfliches Amt mit rühmlichem Eifer.

Leo's Nachfolger, Pabst Hadrian VI., theilte die Liebe seines Vorgängers für die Wissenschaften nicht; als man ihm Briefe von Sadolet zeigte, erklärte er sie für Briefe eines Poeten, und jetzt wurde Sadolet auch von dem Hasse unwürdiger Neider verfolgt, die ihn sogar anklagten, ein päbstliches Breve gefälscht zu haben. Er rechtfertigte sich in Rom und ging dann (1523) nach Carpentras zurück, aber Pabst Clemens VII. rief ihn wieder zu sich und Sadolet folgte dem Rufe unter der Bedingung, nach 3 Jahren in sein Bisthum wieder zurückkehren zu dürfen. Jetzt lebte er mit dem Pabste wieder in der engsten Verbindung, ja Clemens hörte nicht nur Sadolet's Gutachten bei den wichtigsten Angelegenheiten, sondern führte diese auch mehrmals nach Sadolet's Rath und Vorschlag aus. Florebellus bemerkt hierzu, daß in der Kirche Vieles anders und besser geworden seyn würde, wenn nicht der Pabst durch andere Einflüsse in seinen Entschließungen wieder wankend gemacht worden wäre. Sadolet suchte auch den Pabst von dem Bündnisse abzuwenden, welches sich gegen den Kaiser Karl zu Cognac bildete (1526); vergebens wies er auf die Gefahren hin, die für Clemens aus der Theilnahme an jenem Bündnisse entstehen mußten, dringend mahnte er zum Frieden, da er aber sich endlich überzeugte, daß er durch Rath und Warnung nichts mehr nützen konnte, beschloß er, wenigstens seinem Bisthume nützlich zu seyn und Rom zu verlassen. Kaum 20

*) Sadolet überließ es im J. 1517 seinem Bruder Paul (geb. ohngefähr 1494, gest. 1521), als er Bischof von Carpentras wurde.

Tage nach seiner Abreise fiel Rom durch Sturm in die Hände der kaiserlichen Feldherren (1527) und der Pabst gerieth auf einige Monate in Gefangenschaft. Sadolet beklagte tief das Schicksal Roms und des Pabstes; in seinem Schmerze suchte und fand er Trost in der treuen Verwaltung seiner bischöflichen Obliegenheiten. Er sorgte in seinem Sprengel für einen besseren Schulunterricht, befreite seine Gemeinden von dem Wucherunfug der Juden, gab geistliche Stellen nur an erprobte Männer und verwendete seine Einkünfte meist nur zu milden Zwecken. Auch auf den um sich greifenden Abfall von der römischen Kirche richtete er seine Aufmerksamkeit; mit Mäßigung und Besonnenheit trat er ihm entgegen. Er warnte vor den evangelischen Lehren, die auch er als Irrthümer bezeichnete, ermahnte zur Treue gegen die katholische Kirche, ließ Geistliche, deren Glaube ihm verdächtig schien, weder öffentlich noch in Privatversammlungen lehren, aber die eigentliche Verfolgung der Protestanten haßte er. Auf die Mahnung, die Evangelischen in seinem Sprengel auszurotten, erklärte er, daß man dieselben gelinde behandeln, eine christliche Milde gegen sie vorwalten lassen müsse; wenn man die Juden dulde, warum wolle man nicht auch die Protestanten dulden? Ein schönes Zeugniß seiner milden Gesinnung gab er auch dadurch, daß er selbst mit evangelischen Gelehrten im Briefwechsel stand; besonders hoch schätzte er Martin Bucer, Johannes Sturm und Melanchthon, dessen er mit vorzüglicher Hochachtung gedenkt und den er um seine Freundschaft bat*). Auch mit Erasmus wechselte er Briefe. Durch die Liebe, die er im Volke gewann, wie durch die Klugheit, die er in schwierigen Fällen gezeigt und die manche ernste Gefahr von den Gliedern seines Sprengels abgewendet hatte, war auch die Aufmerksamkeit des Königs Franz auf ihn gelenkt worden, der ihn, wiewohl vergebens, durch eine hohe Stellung für seine Dienste zu gewinnen suchte.

Während sich Sadolet jetzt in Carpentras aufhielt, beschäftigte er sich viel mit literarischen Arbeiten; er schrieb u. A. seine Abhandlung über die Erziehung der Kinder und seinen Commentar zu dem Briefe Pauli an die Römer, den er dem König Franz dedicirte**). Dieser Commentar ist seine umfangreichste, in literarischer und dogmatischer Beziehung seine wichtigste Schrift, die er, wie Florebellus angibt, zum Schutze seiner Kirche gegen den Einfluß der evangelischen Doktrin abfaßte. In seinen Erklärungen schloß er sich vornehmlich an Chrysostomus und Theophylakt an, und die Hauptpunkte, die er erörterte, waren die Lehren über den Glauben, die guten Werke, die Rechtfertigung, Prädestination und den freien Willen. Im Gegensatze zu Augustin***) läugnete er nicht, daß dem Menschen die erste und freie Bewegung wie die Neigung, das Gute zu wollen und zu thun, innewohne, doch gab er zu, daß die göttliche Gnade hinzukommen müsse, um den Willen zu befestigen und zur That werden zu lassen; er erklärte sich auch für die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, aus dem die guten Werke nothwendig hervorgehen müssen, und setzte hinzu, daß gute Werke ohne den Glauben zur Gerechtigkeit des Menschen nichts helfen könnten †). Bei der Behandlung der moralischen Vorschriften des Apostels sprach er sich frei aus gegen den Unfug des Mönchthums, der strengen Fasten und anderer ascetischer Vorschriften der römischen

---

*) Seckendorf, Lib. I. §. XXXIII. p. 43; Lib. III. §. LXXV. p. 244.

**) De liberis recte instituendis liber. Ven. 1533, in der Gesammtausgabe p. 499—557. In Pauli epistolam ad Romanos Commentariorum libri tres a. a. O. p. 973—1336. Wiederholt gedenkt Sadolet des Commentars in seinen Briefen; s. Epist. Lib. III. ep. 5 et 6. p. 53—62; Lib. IV. ep. 9. p. 84 sq.; Lib. VI. ep. 7 et 9. p. 129. 152 sq.; Lib. IX. ep. 9 et 10. p. 211—219.

***) Vgl. Luther bei Seckendorf, Lib. III. §. LXVII. p. 190.

†) Vgl. Sadoleti Epistolae. Lib. XIII. p. 323 sq. a. a. O. Denselben Punkt berührte er auch in seiner Schrift: Ad Principes populosque Germaniae exhortatio gravissima, ut, desertis et abjectis pestilentissimarum haeresium insaniis, in gremium catholicae et apostolicae Christi Ecclesiae redeant (a. a. O. S. 738—775). Wenn er auch die Lehre der Evangelischen von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und ohne die guten Werke angreift, eifert er doch wesentlich nur gegen den Mißbrauch dieser Lehre.

Kirche. In Rom fand die Schrift großen Anstoß, sie wurde hier unterdrückt und die Sorbonne weigerte sich, sie zu billigen. Man tadelte es, daß Sadolet in seinen Erklärungen Rücksicht auf den griechischen Text genommen, die Vulgata, die er zu Grunde gelegt, nicht allein benutzt und an einzelnen Stellen berichtigt hatte, und in Betreff seiner Aeußerungen über die göttliche Gnade warf man ihm semipelagianische Ansichten vor. Sadolet änderte die anstößigen Stellen und gab den Commentar 1536 und 1537 von Neuem heraus; die erste Ausgabe ist sehr selten. In diese Zeit fällt auch die Abfassung seiner Interpretatio in Psalmum Miserere mei Deus (Ps. 51) und in Psalmum nonagesimum tertium*). — Als Paul III. nach dem Tode Clemens' VII. den römischen Stuhl bestiegen hatte, wurde Sadolet wieder nach Rom gerufen (1536) und einer Commission adjungirt, welche über die Vorbereitung zu dem zu eröffnenden Concil berathen und über die Mittel frei sich äußern sollte, durch welche den Mißbräuchen in der Kirche gesteuert werden könnte**). Nach Beendigung des Commissionsgeschäftes wollte Sadolet in seine Diöcese zurückkehren, doch Pabst Paul behielt ihn bei sich und erhob ihn zum Cardinal (1536; siehe dazu Sleidan a. a. O. S. 103). Diese neue Auszeichnung mußte seinen Eifer für das Interesse des päbstlichen Stuhles und seiner Kirche von Neuem anfachen; er schrieb damals seine erwähnte ernste Mahnung an die deutschen Fürsten und Völker zur Rückkehr in die katholische Kirche, unterstützte die dem päbstlichen Stuhle treu gebliebenen Fürsten mit Rath und That und stand in dieser Beziehung namentlich mit dem Herzoge Wilhelm von Bayern und Georg von Sachsen in Verbindung. Im J. 1538 wurde er von einer schweren Krankheit ergriffen; kaum aber war er wieder genesen, da folgte er dem Pabste nach Nizza, um den Kaiser Karl und den König Franz zu versöhnen. In Placenza erkrankte er von Neuem; nach seiner Genesung beeilte er sich, bei dem Versöhnungswerke thätig seyn zu können, und zu dem darauf erfolgenden Waffenstillstande trug er wesentlich bei. Jetzt erhielt er vom Pabste die Erlaubniß, auf einige Monate nach Carpentras zurückzugehen, doch aus Rücksicht auf seine Gesundheit wurde ihm der Aufenthalt in dem Bisthume verlängert. Damals verfaßte er seine elegant geschriebene Abhandlung: Phaedrus s. de Philosophia lib. I et II.***), in welcher er die gegen die Philosophie gerichteten Angriffe widerlegte und ihren Werth erörterte. Im J. 1539 schrieb er seine berühmte Epistola ad Senatum Populumque Genevensem (in der Gesammtausgabe S. 484 bis 498); er nennt hier die Genfer, die er durch den Geist der Liebe für eine Wiedervereinigung mit Rom zu gewinnen suchte, die geliebtesten Brüder in Christo. Eine gewandte Beredtsamkeit und ein eleganter Styl ist dem Schreiben nicht abzusprechen, doch tritt in ihm, wie schon Calvin erkannte, mehr der Redner als der Theolog hervor. Auch begann er damals ein Werk De exstructione catholicae Ecclesiae abzufassen, ohne es vollenden zu können. Während seines jetzigen Aufenthaltes in Carpentras gab er auch wieder einen Beweis seiner milden Denkungsweise gegen Andersgläubige. Der König Franz hatte eine strenge Verfolgung der Waldenser, Lutheraner und anderer akatholischer Parteien in der Provence anbefohlen, doch bald nachher das Patent erlassen, daß den verfolgten Bewohnern von Merindol und Cabrières unter der Bedingung Sicherheit und freies Geleit zu Theil werden solle, wofern sie innerhalb 3 Monate ihre sogenannten Irrthümer widerrufen, abschwören und gut katholisch leben wollten. Die Verfolgten überschickten darauf ein Bekenntniß ihrer Lehre dem Sadolet, den Syndicis von Avignon, dem Bischof von Aix und anderen einflußreichen Männern mit der Bitte um Verwendung für ihre Lage. Sadolet ließ den Bewohnern von Cabrières antworten,

*) In der Gesammtausgabe S. 859—890. 895—972.

**) Die übrigen Mitglieder der Commission und ihr Gutachten zur Reformation der Kirche s. bei Sleidan, De statu religionis. Lib. XII. ed. Christ. Car. am Ende. T. II. p. 105 sq. — Seckendorf, Lib. III. §. LIX. p. 163.

***) In der Gesammtausgabe S. 559—671; vg. dazu Epistol. Lib. V. ep. 13. p. 110 und ep. 17. p. 115.

daß in ihrem Bekenntnisse, ohne Nachtheil desselben, wohl Manches anders lauten könnte, und daß ihr Eifern wider den Klerus unnöthig erscheine, doch bedauerte er ihre Lage und stellte es ihnen frei, zu ihm zu kommen; er ließ sie zur Vorsicht und zum Gebete ermahnen und ihnen versprechen, daß er in Rom ihrer zum Besten gedenken und ihr Bekenntniß den Cardinälen mittheilen werde, um vielleicht in einem Concil eine Reformation anzubahnen*). Jetzt begann aber auch der Krieg zwischen Karl und Franz von Neuem, er stand auch mit den Türken bevor. Da wurde Sadolet wieder nach Rom zurückgerufen, um bei der Friedensvermittlung im Interesse des päbstlichen Stuhles thätig zu seyn. Sadolet schrieb damals seine Oratio De bello suscipiendo contra Turcas (in der Gesammtausgabe S. 695—737) und ging (1542) als Friedensstifter zum Könige Franz, während der Cardinal Michael Visa in gleicher Eigenschaft zu Karl nach Spanien gesendet wurde (Sleidan a. a. O. lib. XV. p. 288). Wäre dieser Cardinal in seiner Unterhandlung glücklicher gewesen, dann würde auch der Zweck der Gesandtschaft erreicht worden seyn, da es dem Sadolet gelungen war, den König Franz zum Frieden geneigt zu machen. — Nach Vollendung der Mission ging Sadolet nach Carpentras zurück, um sich einige Erholung zu gönnen, deren er bei seinem vorgerückten Alter und seiner geschwächten Gesundheit bedurfte; doch im Sommer 1543 begab er sich wieder nach Rom, da der Pabst seiner zu den Vorbereitungen des Concils bedurfte, und im folgenden Jahre wohnte er der Zusammenkunft des Pabstes und des Kaisers zu Busseto auf parmesanischem Gebiete bei, um den Frieden zwischen dem Kaiser und dem Könige Franz wieder zu vermitteln. Das Ziel wurde nicht erreicht, doch machte der Kaiser nach der Einnahme einiger Städte Frieden und Sadolet dankte ihm für die bewiesene Mäßigung in seiner Oratio De Pace ad Imperatorem Carolum Caesarem Augustum (in der Gesammtausgabe S. 672—694), indem er ihm zugleich die Eintracht und Freiheit der Kirche anempfahl. Jetzt waren die Tage Sadolet's noch gezählt; als Greis konnte er der Verwaltung seiner Diöcese nicht mehr im vollen Maße obliegen, daher erbat und erhielt er den Sohn von seines Vaters Bruder, Paul Sadolet, zum Adjutor. Im Herbste des Jahres 1547 erkrankte er ernstlich, und am 18. Okt. 1547 starb er in Rom, 70 Jahre alt. Sein Leichnam wurde in der Kirche S. Petri ad Vinc. in Exquiliis beigesetzt. — Vgl. noch zu der angeführten Literatur: Schröckh, christl. Kirchengeschichte seit der Reformation. Th. IV. Leipz. 1805. S. 30 ff. mit den Nachweisungen daselbst. Neudecker.

Säcularisation, s. Secularisation.

Sänger bei den Hebräern, s. Musik bei den Hebräern.

Säulenheilige, s. Styliten.

Sagittarius, Caspar, Dr. der Theologie, herzogl. sächs. Historiograph, Professor der Geschichte an der Universität Jena und Polyhistor, gehört, nach dem Berichte seines gleichzeitigen Biographen Joh. Andr. Schmidt, in Betreff seines Karakters zu den würdigsten, in Betreff seines Wissens zu den gelehrtesten, in Betreff seiner literarischen Thätigkeit zu den fleißigsten Männern seiner Zeit. Er wurde am 23. Sept. 1643 in Lüneburg geboren und war der Sohn eines achtbaren Geistlichen**). Von seinem Vater empfing er den ersten Unterricht, in der Schule zu Lüneburg die weitere Bildung. Bei trefflichen Anlagen, rühmlichem Fleiße und geschickter Leitung von Seiten seines Vaters machte er glückliche Fortschritte. Kaum 15 Jahre alt, sandte ihn der

---

*) Salig, vollst. Historie der Augsb. Confession. Th. II. S. 247 f.

**) Sein Vater hatte auch den Vornamen Caspar, war 1595 geboren, promovirte 1624 in Jena auf Grund der Dissertation: De physica panis eucharistici nostris in ecclesiis usitati veritate, wurde 2 Jahre darauf Prorektor an der Schule zu Naumburg, kam 1628 nach Braunschweig und ging dann nach Lüneburg, wo er zuerst als Rektor, dann als Diakonus, endlich als Hauptpastor fungirte. Er starb hier im J. 1667, am 27. April. Die Mutter hieß Katharina, geb. Jordan, war aus Braunschweig gebürtig, die Tochter eines Predigers daselbst, und starb schon 1647.

Vater auf das Gymnasium nach Lübeck, das durch den Rektor Sebastian Meyer und den Prorektor Heinrich Bangert in großem Rufe stand. Hier war er der besonderen Obhut und Leitung Bangert's übergeben und seine Studien hatten einen solchen Erfolg, daß er schon jetzt eine kleine Abhandlung (De ritibus veterum Romanorum nuptialibus) herausgeben konnte. Er begann auch bereits Anmerkungen zum Justin, dessen Studium ihm von seinem Vater speziell empfohlen worden war, zu schreiben*). Einen besonderen Gönner fand er in Lübeck an Bernhard Krechting, dem ersten Geistlichen der Stadt, durch dessen Predigten er zur Abfassung einer Evangelienharmonie der Leidensgeschichte Jesu veranlaßt wurde**). Nach einem dreijährigen Aufenthalte in Lübeck ging er, auf Veranlassung seines Vaters, nach Altenburg, um hier seinen Vetter, den Generalsuperintendenten Joh. Christfried Sagittarius, zu besuchen und für seine weiteren Studien um Rath zu fragen. Der junge Sagittarius blieb einige Monate in Altenburg, kehrte dann nach Lübeck zurück, nahm in einer zum Lobe der Stadt gehaltenen Rede feierlich Abschied, erhielt durch das Syndikat der Stadt ein bedeutendes Stipendium und bezog, 18 Jahre alt, die Universität Helmstädt. Von seinem früheren Lehrer Bangert war er an Hermann Conring in Helmstädt besonders empfohlen worden, und bei seinen mit eisernem Fleiße fortgesetzten Studien erfreute er sich noch der besonderen Unterstützung und Gunst der Herzöge Christian Ludwig und Georg Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg. Er hörte die verschiedenartigsten Vorlesungen, namentlich über die verschiedenen Disciplinen der Theologie, besonders über Exegese und Kirchengeschichte, über Metaphysik, Logik, Ethik, Politik, Physik, Geschichte, Geographie, Anatomie, bildete sich dadurch zu dem Polyhistor aus, als welcher er später auftrat, predigte in Helmstädt, Lüneburg und anderen Ortschaften und knüpfte durch Reisen nach Braunschweig, Magdeburg und Halberstadt Bekanntschaften mit Gelehrten an. Dazu diente ihm auch eine nach Kopenhagen unternommene Reise. Nach seiner Rückkehr ging er wieder nach Helmstädt, setzte hier seine Studien fort, bereitete seine Schrift De calceis et nudi pedalibus veterum vor, und besuchte dann Leipzig, Wittenberg, Jena und Altorf. Inzwischen war sein Vater gestorben; fast 1 Jahr darauf erhielt Caspar Sagittarius, 25 Jahre alt, von seinem Vetter in Altenburg den Ruf als Rektor der Schule zu Saalfeld (1668). Neben seiner praktischen Thätigkeit, durch die er zur Hebung der Schule wesentlich beitrug, gewann er doch noch Zeit, eine ganze Reihe philologischer Schriften und außerdem noch philologisch-historisch-theologische Anmerkungen zu berühmten Stellen des N. T. abzufassen und zum Theile auch herauszugeben. Nach einem Aufenthalte von 3 Jahren in Saalfeld übernahm er 1671 einen Lehrstuhl auf der Universität in Jena. In den ersten Jahren seiner Wirksamkeit daselbst faßte er wieder verschiedene philologische Schriften ab, betheiligte sich auch mehrfach an theologischen Disputationen, disputirte zur Erlangung des Licentiates in der Theologie De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia (Jen. 1673) und wurde 1674 der Nachfolger von Joh. Andr. Bose auf dem Lehrstuhle der Geschichte. Seine Thätigkeit richtete sich jetzt vornehmlich auf das Studium der Geschichte Deutschlands, speziell Thüringens, und er benutzte dazu vielfach Handschriften aus den Archiven und andere seltene Quellen der Bibliotheken. Noch im J. 1674 erschien zu Jena seine Historia antiquissimae urbis Bardevici, in qua simul antiquus universae inferioris Saxoniae status — consti-

*) Er gab sie späterhin, umgearbeitet und verbessert, unter dem Titel heraus: Exercitationes in Justini Historici praefationem et lib. I. cap. I. Helmst. 1665; Exercitationes IX in Justini Historici lib. I. cap. II et sequentia usque ad finem. Helmst. 1666.

**) Sagittarius ließ sie unter dem Titel: Harmoniae evangelicae historiae Passionis Jesu Christi pars I (Jenae 1671) zuerst erscheinen, dann mannichfach umgearbeitet unter dem Titel: Harmoniae historiae Passionis Jesu Christi libri tres, in quibus non modo universa s. Passionis historia cum singulis suis circumstantiis secundum ss. Evangelistarum ductum cum cura explicatur, sed etiam variae quaestiones et observationes Theologicae, Philosophicae, Historicae ex optimis Scriptoribus resolvuntur et illustrantur. 1684.

tutio Ducum, Comitum, Episcoporum in Saxonia, eorundemque potestas, origines, item ac incrementa variarum urbium — nec non potentissimi quondam Bavariae et Saxoniae Ducis, Henrici Leonis vita et res gestae ex optimis veterum monimentis expenduntur; zu Anfang des Jahres 1675 schrieb er an Johann Schilter die Epistola de antiquo statu Thuringiae sub indigenis, Francorum Germaniaeque regibus, ut et Ducibus, Comitibus, Marchionibus usque ad ortum Landgraviorum, und dann Nucleus historiae Germanicae, origines, incrementa ac imminutionem Germanici imperii per singulorum Caesarum historiam ad praesens aevum per compendium exhibens ad illustrem virum Hermannum Conringium, ein Werk, das der Historiograph de Rocoles in das Französische übersetzte*). Im J. 1676 kam der Vorsteher der Bibliothek von Wolfenbüttel, David Hannisius, nach Jena und veranlaßte den Sagittarius zu einer gemeinsamen Reise nach Dresden, Torgau, Wittenberg, Zerbst, dann über Wolfenbüttel nach Hannover, Celle, Harburg, Hamburg, Odense und anderen Ortschaften, wo beide die Bibliotheken besuchten und neue Bekanntschaften knüpften; endlich gingen sie auch wieder nach Kopenhagen.

Nach Jena zurückgekehrt, beschäftigte sich Sagittarius wieder mit seinen geschichtlichen Studien, besonders mit Urkunden, verfaßte mehrere, namentlich auf die Geschichte der Stadt Lübeck sich beziehende Schriften und auf Veranlassung des Herzogs Bernhard von Meiningen ein Compendium historiae Saxonicae, wurde 1678 Doktor der Theologie**) und verheirathete sich zugleich am Tage seiner Promotion (14. Mai) mit Bose's Wittwe, Anna Barbara, geb. Kummer. Jetzt und in den nächstfolgenden Jahren trat er auch polemisch, zur Vertheidigung Luther's und der evangelischen Lehre, gegen den Jesuiten Heinrich Schönmann in Erfurt in mehreren Schriften auf. Als er darauf zum herzoglichen Historiographen ernannt worden war, ließ er wieder mehrere, zur Erläuterung der deutschen Geschichte und zur Partikulargeschichte Thüringens gehörige Schriften erscheinen***). Insbesondere machte er umfangreiche Studien zur Abfassung

---

*) Sagittarius gab jetzt auch seine Dissertatiuncula de praecipuis scriptoribus historiae germanicae mit verschiedenen anderen Schriften historischen Inhaltes heraus.

**) Er schrieb dazu Dissertatio inauguralis de natalitiis martyrum, sub praesidio D. Jo. Musaei habita. Jenae.

***) Wir erwähnen hier insbesondere seine: Antiquitates regni Thuringici, das ist gründlicher und ausführlicher Bericht von dem Namen und altem Zustande des Thüringer Landes, insonderheit aber von dem alten Thüringischen Königreich, desselben Königen und dero Thaten, wie auch endlich dessen Zerstörung und Theilung unter die Franken und Sachsen, nicht weniger auch von dem Namen und Erbauung der Stadt Erfurt, wobei zuletzt noch zu finden die sonst noch nie im Druck herausgegebene Schrift des berühmten Mannes Petri Albini, Specimen historiae novae Thuringorum. Jena 1684. — Antiquitates gentilismi et Christianismi Thuringici, d. i. gründlicher und ausführlicher Bericht von dem Heiden- und Christenthum der alten Thüringer, worin absonderlich dargethan wird, daß schon längst vor den Zeiten des Bonifacii gute Christen in Thüringen gewesen und dieser also mit nichten der Thüringer Apostel sei. Wobei die ganze Historie des Lebens, der Lehre und Schriften des Bonifacii, wie auch vieler Erz- und Bischofthümer, insonderheit aber Maintz, Saltzburg, Freisingen, Regenspurg, Passau, Eichstedt, Würtzburg, nicht weniger des berühmten Stifts Fulda, darzu vieler anderen Stifter und Klöster vornehmlich in Thüringen und zu Erfurt, Ursprung und Aufnehmen mit Fleiß beschrieben wird. In drei Bücher abgetheilet und mit nöthigen Kupfern und Registern versehen. Jena 1685. — Antiquitates Ducatus Thuringici, Altthüringisches Herzogthum. Das ist Historisch-gründliche Ausführung, wie nach Zerstörung des Königreichs Thüringen und dessen Theilung unter die Teutsche, Franken und Sachsen der Teutsche Fränkische Theil ein wahres Herzogthum gewesen. Wobey zugleich alle annoch vorhandene Geschichte, so sich unter denen Teutschen Königen und Kaysern bis auf die Regierung Königs Cunradi des I. in Thüringen begeben, mit Fleiß zusammengelesen und erkläret werden. Nachmals aber insonderheit gewiesen wird, wie das Königliche Regiment durch die Herzoge und Grafen in den Pagis, Städten und Dörfern, vornehmlich aber in der Stadt Erfurt, wie auch durch Centenarios, Decanos, Vicecomites, Scabinos, Rachenburgios, Sculdasios, Missos Dominicos u. s. w. in Acht genommen worden. Item Wie es in den Thüringischen Klöstern von Alters hergegangen, sammt vielen andern merkwürdigen Anmerkungen, in 4 Bücher abgetheilet und mit Summarien und nützlichen Registern versehen. Jena 1688.

einer gothaischen Geschichte; hierbei unterstützte ihn namentlich Hieronymus Brückner, Friedrich Rudolph, Joh. Balthasar Strobel und Wilh. Ernst Tentzel. Seine Memorabilia historiae Gothanae gab er zu Jena 1689 heraus, eine Historia Gothana plenior aber konnte er nicht vollenden. Im J. 1689 unternahm er wieder verschiedene Reisen zur Erforschung archivalischer Quellen für die thüringische Geschichte, namentlich nach Langensalza, Stolberg, Rosla, Wernigerode, Sondershausen und Gotha; hier erhielt er von dem Magistrate viele auf die Belagerung Gotha's und die Zerstörung des Grimmensteins sich beziehende Dokumente. Er kehrte darauf nach Jena zurück, hielt hier seine Vorlesungen wieder und gab im J. 1690 mehrere neue Schriften heraus*).

Seit dem Jahre 1691 wurde Sagittarius in eine theologische Streitigkeit verwickelt, die bis an das Ende seines Lebens fortdauerte. Er hatte zu Jena 1691 „Theologische Lehrsätze von dem rechtmäßigen Pietismo, teutsch und lateinisch" herausgegeben, in denen er sich des vielfach geschmähten Pietismus annahm und zeigte, daß auf Universitäten wie in Kirchen noch redliche Männer seyen, denen ein heiliges Leben in Wort und That Ernst sey, daß man den Pietismus zu einem Schimpfnamen gemacht habe, während die in jenem Worte enthaltene Richtung das wahre Christenthum vertrete, daß die Collegia pietatis oft besser seyen als die Predigten in den Kirchen und daß man die Katechismusexamina in die Familien mehr einführen müsse. In vielen Schriften, besonders in Pasquillen, die zu Erfurt erschienen, wurde er hart angegriffen, und seine Gegner beschuldigten ihn, von Spener als Werkzeug zur Proselytenmacherei benutzt zu werden. Er gab darauf zu seiner Vertheidigung die Schrift heraus: Gründlicher Beweiß, daß seine Theologische Lehrsätze noch feste stehen, Jena 1691. Ein Hauptgegner von ihm war der Superintendent Joh. Schwartz in Querfurt; dieser schrieb gegen ihn Theses theologicae contra hodiernum ita dictum pietismum, worauf Sagittarius Theses theologicae apologeticae de promovendo vero Christianismo ad Joh. Schwartzium, Superintendentem Querfurtensem (Jenae 1692) folgen ließ. Schwartz antwortete durch die Schrift: Theses anti-apologeticae de Christianismo pietistico, und Sagittarius stellte ihr die Schrift entgegen: Christlicher Neu-Jahrs-Wunsch an alle Evangelische Theologos, die die Beförderung des thätigen Christenthums sich angelegen seyn lassen (Jena 1692). Trotzdem daß Sagittarius keinen Angriff, der immer wieder erfolgte, unbeantwortet ließ, daß er seine Vorlesungen fortsetzte, auf das sittliche und wissenschaftliche Leben der studirenden Jugend wohlthätig einwirkte, gewann er doch immer wieder Zeit, neue Reisen zur Erforschung der thüringischen Geschichte zu machen. Er besuchte zu diesem Zwecke jetzt den Flecken Reinsdorf bei Arnstadt, ging dann nach Arnstadt selbst, dann wieder nach Gotha, nach Eisenach, Salzungen und Meiningen und wieder zurück nach Jena, wo er im J. 1692 die Schrift erscheinen ließ: Gründlicher Bericht von Landgraf Heinrich's in Thüringen, Pfalzgrafen zu Sachsen, Römischen Königes Wahl, wie auch dessen kurzer Regierung, glücklichen und unglücklichen Kriegen, Krankheit, Tod, Begräbniß und Gemahlinnen, aus vielen gedruckten und geschriebenen Büchern zusammengetragen; im J. 1693 erschien zu Jena seine Historia vitae Georgii Spalatini. Seit dem J. 1692 begann er auch für das gründliche Studium der Kirchengeschichte eine ausführliche Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes auszuarbeiten. Er vollendete die Arbeit nicht; beschäftigt mit derselben starb er am 9. März 1694, nachdem er noch an demselben Tage seinem Famulus das Kapitel de Manichaeis diktirt hatte**).

S. Joan. Andr. Schmidii Commentarius de vita et scriptis Caspari Sagitarii. Jenae 1713. — Ein vollständiges Verzeichniß der Schriften des Sagittarius s. ebendas. S. 126 ff. **Neudecker.**

---

*) Namentlich Historia templi Jenensis academici, cui accedunt epitaphia hujus templi, item oratio de ducibus Saxoniae, Jenensis Academiae Rectoribus, et nonnulla alia. Jen. 1690.

**) Das Werk wurde von Joh. Andr. Schmid 1714 vollständig in 2 Bdn. herausgegeben.

Sailer und seine Schule sind eine der bedeutendsten und edelsten Erscheinungen der deutschen katholischen Kirche der Neuzeit. Johann Michael Sailer wurde am 17. Novbr. 1751 im Dorfe Aresing, unweit Schrobenhausen im Bisthum Augsburg geboren als der Sohn armer, aber höchst biederer, gottesfürchtiger Eltern, worüber Sailer, zum Manne herangewachsen, öffentlich seinen Dank bezeugte. Der Mutter rühmte er insbesondere nach (40 Jahre nach ihrem Tode, in der 2. Ausgabe der Schrift über Erziehung für Erzieher, S. 156): „Geliebteste Mutter, so oft mir dein Blick, deine Geberde, dein Wandeln vor mir, dein Leiden, dein Schweigen, dein Geben, dein Arbeiten, deine segnende Hand, dein stilles Gebet in's Auge trat, ward das ewige Leben, das Gefühl der Religion mir gleichsam neu eingeboren; und dies Gefühl konnte nachher kein Begriff, kein Zweifel, kein Leiden, kein Druck, selbst keine Sünde tödten.“ Da der junge Knabe großen Fleiß und ungewöhnliche Geistesanlagen verrieth, entschloß sich sein Vater, ein Schuster, besonders auf wiederholte Aufmunterung vom Dorfzimmermeister Rieger, ihn im 10. Lebensjahre nach München auf die Schule zu schicken. Der Vater selbst machte die Reise mit in Begleitung des genannten Meisters Rieger. In dem nächsten Dorfe, als sie vor dem Hause eines Schnepfenhändlers vorbeikamen, sprach Rieger zu seinem Gevatter Sailer: „Hier, Meister Sailer, kauf' ein Paar Schnepfen, die müssen das Glück deines Sohnes machen.“ Meister Sailer folgte dem Rathe, und in München angekommen, ging er mit Rieger und dem jungen Sailer zum Schullehrer Traunsteiner und sprach zu ihm: „Hier, Herr Schulmeister, bringe ich meinen Hans Michel. Ihr müßt sein zweiter Vater seyn und ihn zum Famulus bei dem Sohne reicher Eltern machen. Dafür verehre ich Euch diese zwei Schnepfen, und mein gutes Eheweib wird für die Frau Schulmeisterin noch einen Kloben Flachs nachschicken.“ — Das Sprüchwort: „Ein gutes Wort findet einen guten Ort“ behielt auch hier Recht. Traunsteiner versprach, sein Bestes zu thun. Durch seine Vermittlung wurde der junge Sailer im Hause des Münzwardein Oeker Famulus bei dessen Sohne, erhielt daselbst seinen Mittagstisch und nahm unentgeltlich Theil an den Privatstunden des jungen Oeker. Nach 6½ Jahren, nachdem Sailer bereits in die fünfte Klasse des Gymnasiums eingetreten, wurde Oeker durch Familienrücksichten veranlaßt, Sailer zu entlassen; doch gab er ihm zum Abschiede 2 Dukaten und sprach zu ihm: „Wenn Du Mangel hast, so komme zu mir, ich verlasse Dich nicht.“ Sailer rühmte oft in seinem späteren Leben diese Führung. Einst, bei Oeker zu Tische geladen, sagte er zu ihm: „Nach Gott und den zwei Schnepfen habe ich Ihnen mein ganzes literarisches Daseyn zu danken.“ Sonst auch pflegte er zu sagen: „Gott hat mich durch zwei Schnepfen zu dem gemacht, was ich bin.“ Ein Freund ließ ihm sein Siegel stechen, welches zwei Schnepfen darstellte, mit der Umschrift: „Unter Gottes Leitung“. Als König Ludwig ihm nach seinem Tode ein Denkmal errichten ließ, brachte der Künstler, auf ausdrückliches Verlangen des kunstsinnigen Königs, am Piedestal die zwei Schnepfen an, die eine zur rechten, die andere zur linken Seite. — Nach rühmlich vollendetem Gymnasialstudium trat Sailer 1770 als Novize in die Gesellschaft Jesu zu Landsberg und verbrachte daselbst 3 Jahre, die ihm, wie er sagt, für seine Geistes- und Herzensbildung sehr förderlich waren. Nach Aufhebung des Ordens (1773) war aber seines Bleibens in demselben nicht mehr. Bis 1777 studirte er in Ingolstadt Philosophie und Theologie, und erhielt um dieselbe Zeit die Priesterweihe.

Sailer wird uns in dieser Zeit geschildert als viel an inneren Anfechtungen leidend. Sein Gewissen war bis zum 16. Jahre durch jeden Schatten von Sünde geängstigt. Sein ganzes inneres Leben war gewissermaßen weiter nichts als Gewissenszweifel; jede Andachtsübung, selbst die Communion, schien die nagende Unruhe nur noch zu vermehren, bis er einen erleuchteten Gewissensfreund fand, dessen Liebe sein Herz gewann und der ihm evangelischen Trost brachte. Aber nun stellten sich, seitdem er sein 18. Lebensjahr angetreten, Glaubenszweifel ein, die ihn 4 Jahre hindurch quälten und durch einen unerfahrenen Freund, der sie aus bösem Willen ableitete, nun Sailer noch

schmerzlicher gemacht wurden. Der vornehmste, ihn beunruhigende Glaubenszweifel war dieser: „Du glaubst an Christum, weil seine Apostel ihn als den Sohn Gottes und Erlöser der Welt überall verkündet haben. Wie aber, wenn die Apostel, selbst getäuscht, wieder getäuscht hätten?" Dieser Zweifel wurde ihm gelöst durch Pater Pfab, Missionär aus Indien, dem Sailer sich eröffnet hatte. Pfab erzählte ihm mehrere Stunden lang, was er Alles in Indien und auf der Reise dahin gesehen, erfahren, gethan und gelitten hatte und fragte ihn nach einigen Tagen: „Kannst Du denn auch glauben, daß Alles, was ich Dir erzählt habe, wahr sey?" Auf die bejahende Antwort Sailer's erwiederte er: „Aber ich hätte Dich ja täuschen können", worauf Sailer entgegnete: „Ein Mann, der für die Wahrheit des Evangeliums sein Vaterland verlassen, der will nicht lügen, kann auch nicht täuschen, der kann auch nicht getäuscht seyn." Und nun machte der Missionär hiervon Anwendung auf die apostolischen Berichte über Jesum. Da gab sich der Zweifler überwunden und fiel anbetend auf seine Kniee, während Pfab ihm zurief: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" Es kehrte Ruhe und Stille in sein Herz ein; es war aber, wie sich später zeigte, die Windstille, die dem Sturme voranzugehen pflegt.

Im J. 1777 wurde Sailer zum Repetitor publicus der Philosophie und Theologie in Ingolstadt ernannt, — ein Amt, was ihn in lebendige Berührung mit den Studirenden brachte, ihm Anregung zur Weiterbildung gab und zugleich eine Vorbereitungsschule auf das öffentliche Lehramt war. Damals schloß er den Bund der Freundschaft mit Feneberg, dessen Leben er nachher beschrieben, dessen seelsorgerliche Thätigkeit er mit verdientem Lobe hervorgehoben hat, mit Winkelhofer, gestorben 1806 als Prediger in München, den Sailer den deutschen Fénelon zu nennen pflegte. — Im J. 1780 wurde er zum Professor der Dogmatik an der Universität Ingolstadt ernannt. Aber da schon im J. 1782 in Folge der Aufhebung des Jesuitenordens die Fonds ausgingen und das Lehramt an die bayrischen Klosterabteien überging, welche alle Lehrstellen aus ihrer Mitte besetzten, so wurde Sailer mit einem Jahrgehalte von 240 fl. quiescirt und verbrachte so 3 Jahre (bis 1784) eifrig mit seiner philosophischen und theologischen Fortbildung, sowie mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt (die Nachahmung Christi, mit vortrefflichen Anmerkungen; die Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind; das Gebetbuch für katholische Christen, das bald viele Auflagen erlebte, von Lavater und Pfenninger belobt, von Nikolai mit hartem, ungerechtem Tadel, der nahe an Verläumdung gränzte, überschüttet wurde; sein Gerede, daß Sailer die Protestanten auf schelmische Weise katholisch zu machen suche, veranlaßte diesen zu seiner Schutzschrift: „das einzige Mährchen in seiner Art rc." 1786).

In dieser Zeit hatte Sailer wieder eine Anstellung gefunden. Im J. 1784 wurde er nämlich auf der Universität Dillingen als Professor der Pastoraltheologie angestellt und blieb in dieser Stellung bis 1794. Es war eine fruchtbare Periode in Sailer's Leben, fruchtbar durch den anregenden Einfluß, den er durch seine Vorlesungen, seine Werke, seine unmittelbare Berührung mit den Studirenden gewann. Eine Menge Schüler pflanzten seine Grundsätze in der katholischen Kirche fort. Er stand auch in Verbindung mit den edelsten Männern der protestantischen Kirche, die in der Zeit des verflachenden Rationalismus die Fahne Christi hoch hielten, namentlich mit Lavater und dessen Freunden, die im Tone der höchsten Verehrung von ihm sprachen und sich zum Theil mit der Hoffnung schmeichelten, daß er am Ende in das protestantische Lager übergehen werde, — ein Gedanke, der Sailern gewiß nie gekommen ist, sondern es war damals die Zeit, wo diejenigen, die am positiven Christenthume festhielten, mochten sie den verschiedenartigsten Confessionen angehören, sich aufsuchten und unter sich im Bunde eine neue Gestalt der Kirche vorzubereiten sich bestrebten. Freilich konnte eine solche Richtung, zumal in der katholischen Kirche, der Anfechtung nicht entgehen. Sailer, der Theilnahme an geheimen politischen Verbindungen, der Hinneigung zu den Illuminaten angeklagt, ohnehin bei den strengen Katholiken von vornherein der Heterodoxie anrüchig, erhielt am 4. Nov.

1794 plötzlich seine Entlassung. Am 6. Novbr. stand er an der Thürschwelle seines Freundes Winkelhofer in München. „Was thust Du da?“ — „Sie haben mich entlassen“, antwortete Sailer, worauf Winkelhofer zu ihm sagte: „Nun, so komm’ und ruhe aus in meinen Armen. Meine Stube, mein Tisch, mein Bette, meine Habe, mein Herz, all’ das Meine ist Dein!“ Doch wegen der Plackereien, die er erfuhr, verließ er bald München und begab sich zu einem andern Freunde in Ebersberg.

Damals begann für ihn neuerdings eine Zeit der inneren Anfechtung. Sie hing zusammen mit einer evangelischen Bewegung, welche in der katholischen Kirche Raum gewonnen und sich hauptsächlich an die Person und die Thätigkeit des Martin Boos (s. d. Art.) knüpfte. Es war nichts Anderes als die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, welche sich in gewissen katholischen Kreisen Bahn brach. Sailer hatte Kenntniß von der Sache und verfolgte die Bewegung mit inniger Theilnahme, obschon ihm Manches nicht einleuchten wollte. Auf einem Besuche bei Pfarrer Feneberg in Seeg im Dezember 1796 erfuhr er noch Mehreres über die vorgegangenen Erweckungen und wünschte nun sehnlich, mit Boos eine nähere Unterredung zu haben. Boos wurde durch einen Expressen herbeigerufen; er kam mit einigen Erweckten, namentlich mit einer Magd, die Goßner später so beschrieb: „eine gemeine Magd, aber voll Geist und Leben, die einen prophetischen Geist hatte“. Sie sah damals Sailern nur ganz kurz und sagte ihrem Pfarrer Boos in’s Ohr: „Dieser Mann hat zwar ein gutes Herz und viel Kindliches, er ist aber doch noch ein Pharisäer und Schriftgelehrter und muß noch mehr vom Geiste neu geboren werden.“ Der Verweis, den sie deshalb von Boos erhielt, machte sie nicht irre und bei der nächsten Zusammenkunft mit Sailer sagte sie ihm selbst: „Er habe zwar, wie Cornelius, mit der vor- und zubereitenden Gnade schon viel Gutes gethan und sehr viel für das Gute gelitten, aber Christum selbst und seinen heiligen Geist habe er deswegen doch noch nicht; er habe wohl die Wassertaufe Johannis, aber noch nicht die Geistes- und Feuertaufe Jesu empfangen; er habe zwar aus dem Gnadenbächlein schon viel getrunken, aber in das Meer der Gnade sey er doch noch nicht gekommen, und wenn er dazu kommen wolle, müsse er klein und demüthig werden, wie ein Kind.“ Der Eindruck dieser Worte auf Sailer war um so größer, als Boos, das Wort ergreifend, ihm andeutete, wie auch er glaube, daß es sich mit ihm verhalte, wie die Magd gesagt habe. Am andern Morgen früh reiste er schnell davon. Beim Abschiede sagte ihm noch Einer der Erweckten: „Er kam zu den Seinigen und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. Die ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden.“ Mit der Erwiederung: „Gut, gut!“ reiste Sailer ab, wie es schien, unruhig, aber nicht beleidigt sich fühlend. Doch machten sich die guten Leute, selbst Boos, Vorwürfe, sie möchten den Freund beleidigt haben; um so willkommener waren ihnen folgende Zeilen, welche Sailer, als er ein paar Stunden weit gereist war, durch den zurückkehrenden Begleiter ihnen sendete: „Liebste Brüder! Gott gab mir eine unaussprechliche Ruhe des Gemüthes. Ich zweifle nicht, daß der Herr im sanften Säuseln gekommen ist. Ich glaube, daß Johannes mit Wasser, Christus aber mit dem Geiste tauft. Betet, Brüder, daß wir nicht in Versuchung fallen. Das Uebrige wollen wir Gott überlassen. Lebet wohl!“ (Bodemann S. 130; Goßner, Martin Boos S. 44.) Ueber das, was er nun erlebte, hat er sich selbst im J. 1821 in einer Schrift, betitelt „der Friede“, ausgesprochen. Es ist nöthig, den Inhalt davon uns zu vergegenwärtigen, wobei wir uns so viel wie möglich an seine eigenen Worte anschließen. Es sind seine Mittheilungen darauf anzusehen, ob es Sailern gegeben worden, in den Mittelpunkt des Evangeliums einzudringen und den katholischen Irrthum innerlich zu überwinden, wie es seinem Freunde und Schüler Boos in so ausgezeichneter Weise gelungen war. Sailer war seit jener Zusammenkunft innerlich sehr bearbeitet; im folgenden Jahre (1797) gestalteten sich diese Anfechtungen zu der Frage: „Ist denn die Sünde dir wirklich vergeben oder ist die Vergebung nur ein Traum?“ Eine nächtliche Erscheinung vermehrte seine Noth. „Einmal, da ich von Pfeilen der Lästerung an den

zartesten Stellen des Gemüthes tief verwundet war, erblickte ich um die Mitternachtsstunde mich von Furien, deren bloßer, höchst häßlicher Anblick hätte versteinern können, angegriffen und von Angst und Seelennoth zerrissen; mein Leben war wie todt; ich raffte mich, erst vom Schrecken übermannt, dann wie aus der Ohnmacht mich erholend, zusammen, kniete im Bette nieder und schrie gewaltig zu Gott. Kraftlos sank ich bald wieder in das Bett zurück und fand mich eiskalt, wie todt, vor Furcht zitternd. Allmählich kehrte Wärme in den Leib zurück, aber kein Friede in die Seele." — In dem „Todeskampfe höherer Art", durch den Sailer, wie er sagt, sich zu retten suchte, war es ihm, als ob eine Stimme in ihm spräche: „Nur Gott in Christus, die Welt mit sich versöhnend, kann dich retten, ergib dich ihm und lauf ihm nicht aus der Schule, lerne der Sünde vollends absterben und Christo allein leben. Dies vermagst du aber nur durch unabläſſiges Gebet, mit steter Selbstverläugnung verknüpft. Lege nun die Hand an's Werk. Ich bin bei dir, fürchte nichts." Immer auf's Neue, oft zwölfmal in einem Tage, ermannte er sich, um sich unbedingt an Gott zu übergeben. Am Morgen beim Erwachen, des Tages während der Arbeit, des Abends, wie er zur Ruhe sich legte, hatte er im Munde und im Herzen den Spruch: „Herr, dich lasse ich nicht, bis du mich gesegnet haben wirst." Eigendünkel und Eigenwillen hatte er immer auf's Neue zu überwinden, sie wollten aber nicht untergehen, doch mußten sie untergehen, wenn das wahre Heil in ihm aufgehen sollte. Das sich immer wiederholende Gebet war es vorzüglich, was ihn für den Frieden empfänglich machte. Er entdeckte dabei immer neue Spuren der Gebrechlichkeit, der Unlauterkeit, des versteckten Neides, des geheimen Wohlgefallens am eigenen Selbste, der verhüllten Anhänglichkeit an irdische Dinge. „Was konnte ich da anders, als mich unter alle Wesen demüthigen, um Vergebung rufen, neue Wachsamkeit und Treue in Bekämpfung alles Bösen geloben und den Beistand des heiligen Geistes anflehen?" — Allmählich wurde das Gebet so stark, daß es die Erbarmung der ewigen Liebe und der tröstlichen Verheißungen des Evangeliums ergreifen konnte. So klammerte er sich an die Schriftworte: Ezech. 30, 14., Röm. 8, 31. 32., 1 Joh. 2, 1. 2., Joh. 3, 16. „Endlich schlug die ersehnte Stunde der Wonne, die mich nicht mehr zweifeln ließ, daß in mir der kindliche Sinn, der zu Gott nur Abba ruft, geboren, daß der Friede aus Gott mir geschenkt worden. Dies Friedensgefühl war in der Seele, was die Empfindung der Gesundheit im Leibe." — Nun aber macht uns Sailer eine Eröffnung, die auf alles Vorhergehende erst das rechte Licht wirft: „Die letzte Gestalt, in der mich der Zweifel besuchte, war die Frage, die mich im Gebete, im Geschäfte des Berufs, im Kreise edler Freunde plötzlich durchschauerte: Ist wohl dein Name geschrieben im Buche des Lebens? Gehörst du unter die, die Christus angewiesen hat, sich zu freuen, daß ihre Namen in den Himmeln angeschrieben sind? (Luk. 10, 20.) Diesem Zweifel lehrten auch Franz' von Sales und andere Schriften seines Geistes die Nerven abschneiden, ehe er, groß gewachsen, mich überflügeln und in ein Angstfeuer werfen konnte." — „Frage nie", das ist sein Gotteswort, „ob du Gott gefallest, sondern frage dein Herz, dein Gewissen, dein Leben, ob dir Gott mehr als alles Andere, was Gott nicht ist, gefalle. Dies Wort hat tiefen Grund; denn um zu wissen, ob Gottes Wohlgefallen auf dir ruht, müßtest du unmittelbar in Gottes Vaterherz schauen und darin lesen können, was dir unmöglich ist. Um aber zu wissen, ob dir Gott mehr als alles Andere, was Gott nicht ist, gefalle, darfst du nur in dein Herz, in dein Gewissen, dein Leben dich hineinführen, darin lesen, was dir nicht sonderlich schwer seyn wird. Noch weniger frage dich, ob Gottes Wohlgefallen ewig auf dir ruhen werde, d. h. ob dein Name im Buche des Lebens geschrieben sey. Denn um dies zu wissen, müßtest du in Gottes geheimen Rath von oben herabsteigen können, was du nicht kannst; sondern frage nur, ob Gottes Name in dem innersten Buche deines innersten Lebens eingeschrieben sey, ob dir Gott lieber sey als alles Andere; und du darfst in heiliger Furcht vor deiner Gebrechlichkeit und in gleicher heiliger Zuversicht auf Gottes gränzenlose Erbarmung erwarten, daß du im Guten beharren werdest

bis an's Ende. Sey treu im Leben und du darfst hoffen, daß du treu seyn werdest bis zum Tode und im Tode."

Es herrscht in diesen Ergießungen neben einiger Manierirtheit auch einige Unklarheit, die durchaus nicht aus dem großen Zwischenraume, der das Erleben vom Niederschreiben trennt, erklärt werden kann. Sailer geht aus von Zweifeln über die Realität der Sündenvergebung. Er sucht sie niederzukämpfen, klammert sich an die Verheißungen des Evangeliums an und endet im Grunde mit denselben Zweifeln; denn hätte er Gewißheit der Sündenvergebung, so könnte er nicht zweifelnd fragen, ob sein Name in das Buch des Lebens eingeschrieben sey. Er bekennt sich also zuletzt zu der ächt katholischen Lehre von der Ungewißheit des Gnadenstandes. Er sucht sich diese trostlose Lehre so gut wie möglich zurecht zu legen, indem er zu mystischen Theologen seine Zuflucht nimmt und so wenig wie diese die Gränzlinie des Katholicismus überschreitet (s. meine Abhandlung über „Franz von Sales und Frau von Chantal" in der deutschen Zeitschrift, 1856, und meinen Art. „Quietismus, mit besonderer Beziehung auf Fénelon's Lehre von der reinen Liebe" in dieser Encyklopädie).

Offenbar ist die Frage: „ob du Gott gefallest, ob Gottes Wohlgefallen auf dir ruhen werde?" nicht richtig gestellt; denn die Sache sieht so aus, als wenn der Mensch, abgesehen vom Heile in Christo, sich anmaßte, Gott zu gefallen. Es ist dabei die große Wahrheit, der einzige Trost der Seele verkannt oder wenigstens nicht berücksichtigt, daß der Mensch, wofern er in Christo ist, sich an Christum hält, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, weil ihn Gott dann nur anschaut in Christo, dem Sohne seines Wohlgefallens. Wird nun statt dessen der Gläubige angewiesen, sich zu fragen, ob ihm Gott mehr als alles Andere gefalle, ob Gottes Name im innersten Buche seines innersten Lebens eingeschrieben sey, d. h. ob ihm Gott lieber sey als alles Andere, so kann er niemals den Trost des Evangeliums fassen, denn er begeht ja immer noch Sünde, und er kann sich nie das Zeugniß geben, daß er das Gebot, Gott zu lieben, aus allen Kräften und von ganzem Gemüthe, vollkommen erfüllt habe; und wenn er auch noch so treu gewesen ist, so kommen Augenblicke, wo er sich auf einer Untreue ertappt, und dann ist seine Ruhe dahin; mit Einem Worte: ist unsere Liebe zu Gott das eigentlich Rechtfertigende, so sind wir nie gerechtfertigt und wir haben nie das wahre Bewußtseyn, bei Gott in Gnade zu stehen, nie das selige Bewußtseyn der Gotteskindschaft. Der Mensch will dann immer eher Gott etwas geben, als von ihm empfangen. Er will vor ihm seine eigene Gerechtigkeit bringen, statt sich als Sünder Gnade schenken lassen. Wie anders Boos und diejenigen, die in seinen Fußstapfen wandelten! Zwischen ihnen und Sailer ist eine tiefe Kluft befestigt. Hierher gehört des Martin Boos treffendes Wort: „Gott sind jene Leute, die von ihm etwas haben wollen, lieber und willkommener, als die ihm etwas geben und bringen wollen" (s. Goßner a. a. O. S. 117). Darum konnte Sailer Boos niemals ganz verstehen; er hat sich zwar für ihn verwendet, denn er erkannte seinen ächt christlichen Karakter, aber er redete ihm zu, seine Lehre ganz katholisch zu gestalten und ihr so den Lebensnerv abzuschneiden (Goßner a. a. O. S. 210). Darum konnte er in späteren Jahren sich wieder mehr an Rom anschließen; und die Ultramontanen unserer Tage, die Sailern übelwollen, beweisen große Kurzsichtigkeit: er ist ein getreues Kind der katholischen Kirche. Er gehört derselben an — nicht wie Boos, durch Mangel an Consequenz, vermittelst unschuldiger Künste in Erklärung der Tridentinischen Bestimmungen, sondern er steht mitten im Katholicismus und hat nur die äußeren Formen desselben gemildert, abgeschliffen und verschönert, für sich und seine Zeit zurechtgelegt. Es ist ganz derselbe Fall, wie mit Franz von Sales und mit Fénelon, welcher letztere seine Lehre von der reinen Liebe darin zusammenfaßte, daß die Liebe immer mehr darauf ausgehe, zu geben als zu empfangen (Oeuvres, ed. 1836. II, 118). Allerdings ist dies das wahre Wesen der Liebe, aber darum eben kann sie nicht rechtfertigend seyn; das ist nur der Glaube, das ὄργανον ληπτικόν der göttlichen Gnade. Jenes Geben- und nicht Empfangenwollen ist es auch, was Luther's Tiefblick

als Grundfehler d. katholischen Messe, d. h. des ganzen Katholicismus, erkannt hat, schon zu Anfange seiner reformatorischen Laufbahn, im Sermon vom Sakrament.

Nachdem auf Karl Theodor Maximilian Joseph, der nachmalige erste König von Bayern, Kurfürst geworden (1799), erhielt Sailer an der Universität Ingolstadt wieder eine Anstellung. Die Universität wurde im folgenden Jahre 1800 nach Landshut verlegt; Sailer blieb daselbst bis 1821 in gesegneter Wirksamkeit; er las über Moral und Pastoraltheologie, über Homiletik und Pädagogik, später auch über Liturgik und Katechetik, außerdem hielt er, wie in Dillingen, öffentliche Vorlesungen über Religion für sämmtliche Akademiker, sowie auch Privatvorlesungen über den Sinn und Geist der heiligen Schrift; ebenso fungirte er als Universitätsprediger; außerdem war er sehr thätig als Schriftsteller. Es war Sailer's glänzendste und fruchtbarste Zeit; er zog viele Jünglinge aus Württemberg, der Schweiz, den Rheinlanden nach Landshut und übte einen tief gehenden und weithinreichenden Einfluß. Daher erhielt er mehrere Rufe, nach Stuttgart, nach Mainz, Heidelberg, Klagenfurt, Breslau, und im Jahre 1818 vom König von Preußen den Ruf nach Köln als Erzbischof. Er schlug Alles aus und blieb seinem Vaterlande getreu. Doch fehlte es auch nicht an mancherlei Verunglimpfungen, die er alle mit der größten Geduld und Demuth ertrug, die Worte des Propheten Jeremias 30, 15. sich vorhaltend: in spe et silentio erit fortitudo vestra. Die Verunglimpfungen waren mannichfaltiger und entgegengesetzter Art. Wenn Napoleon ihn bei seinem Könige als Römling und Anhänger des Pabstes in Verdacht zu bringen suchte, so verweigerte der päbstliche Stuhl, der ihn ganz anders beurtheilte, im Jahre 1819 die Bestätigung seiner Ernennung als Bischof von Augsburg, welche König Max I. auf Veranlassung seines Sohnes Ludwig, eines Schülers von Sailer in Landshut, vorgenommen hatte. Von mancher Seite wurde er als Mystiker verschrieen; er war freilich in den Banden der Mystik, aber jene Anschuldigung hatte einen ganz anderen Sinn. Seine katholische Orthodoxie wurde in Verdacht gezogen, wozu sein Umgang mit Protestanten den Vorwand hergab; er gab über alle diese Beschuldigungen am 17. Novbr. 1820 eine öffentliche Erklärung heraus, worin er sich als gehorsamen Sohn der römisch-katholischen Kirche bekannte und sich in Beziehung auf Alles, was er gelehrt und geschrieben, dem Urtheile des Pabstes unterwarf, „dem Beispiele des großen Fénelon nachfolgend".

Sailer wußte nämlich darum, daß man in München die Absicht habe, ihm hohe kirchliche Würden zu übertragen, und daß es deshalb in Rom Anstände gebe. Daß er unter diesen Umständen jene Erklärung veröffentlichte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Doch wollte man sich in Rom mit jener Erklärung keineswegs beruhigen. Seiner Ernennung zum Domcapitular in Regensburg, die der damalige bayerische Kronprinz betrieben, müssen noch Verhandlungen mit Rom vorausgegangen seyn, wodurch man sich seiner Anhänglichkeit an das Oberhaupt der Kirche versicherte. Im Herbst 1821 gelangte er zu jener Würde, und im Herbst des folgenden Jahres wurde er Generalvikar und Coadjutor des 80jährigen Bischofs Nepomuk v. Wolf mit der Anwartschaft auf unmittelbare Nachfolge im Bisthume; zugleich wurde er Bischof (in partibus) von Germanikopolis. Es ist bekannt, mit welcher Treue und Gewissenhaftigkeit er die Pflichten der Verwaltung des weitläufigen Bisthums erfüllte. Besonders ließ er sich angelegen seyn, so viel wie möglich überall mit eigenen Augen zu sehen und mit eigenen Ohren zu hören. Er führte in seiner Diöcese regelmäßige Versammlungen der Geistlichen ein; er veranlaßte die Aufrichtung eines eigenen Ehegerichts des Ordinariats. Er sorgte für Hebung der Schulen. — Sehr beachtenswerth sind die „Pastoralerinnerungen an den gesammten Klerus der Diöcese Regensburg" vom Jahre 1823 (bei Bodemann a. a. O. S. 207). Im Jahre 1829 wurde er auch dem Namen nach, was er schon längst in der That gewesen, Bischof von Regensburg, aber nur für kurze Zeit, am 20. Mai 1832 starb er; am 22. Mai wurde seine irdische Hülle im südlichen Seitenschiffe des Domes begraben.

Sailer war ein edler, reiner Karakter, darüber ist nur Eine Stimme. Als Schriftsteller ist er sehr fruchtbar gewesen und hat noch als Bischof Einiges geschrieben; im J. 1820 kamen die ersten Bände seiner sämmtlichen Werke heraus, welche an vierzig sich beliefen; nach dem Tode Sailer's besorgte **Widmer** die Ausgabe. Einige der Schriften haben wir schon genannt. Außer diesen sind besonders zu beachten und haben besondere Verbreitung gefunden: „Briefe aus allen Jahrhunderten", 1800—1804; „Grundlehren der Religion", 3. Aufl.; „die Glückseligkeitslehre aus Gründen der Vernunft, mit Hinsicht auf die Urkunden des Christenthums", die dritte Auflage erschien unter dem Titel „Moralphilosophie". Ueber Erziehung für Erzieher. 3. Aufl. Handbuch der christlichen Moral. Pastoraltheologie. 4. Aufl. Die Weisheit auf der Gasse. 2. Auflage. Dazu kommen viele Predigten, Reden und andere kleinere Schriften.

In Allem, was Sailer geredet und geschrieben, erweist er sich als ein überaus **sinniger** Geist; aber nirgends zeigt er Scharfsinn noch Tieffinn; es ist, möchten wir sagen, etwas Weiches und Unbestimmtes in seinem geistigen Wesen, wie auch in seinen Gesichtszügen. Er mahnt an Herder; es ist in beiden dieselbe Farblosigkeit mit geistreichem Wesen verbunden; aber nirgends bemerkt man die tiefere Arbeit des Geistes, den Durchbruch einer bestimmten festen Richtung; in beiden ist derselbe Mangel an eigentlich dogmatischem Denken, an dogmatischer Spekulation. Den elastischen Satz: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas, hat sein elastischer Geist so recht angewendet und ausgebeutet. So geartet, war er allerdings wenig geeignet, der christlichen Lehre auf den Grund zu gehen und wie Boos und Andere als Zeuge derselben gegenüber seiner eigenen Kirche aufzutreten, aber um so mehr geeignet, nach vielen Seiten hin anregend zu wirken, verschiedenartige Geister anzuziehen und zu erwärmen.

Es fragt sich, wie weit von einer **Schule Sailer's** die Rede seyn kann. Denn es läßt sich ja keineswegs behaupten, daß er ein bahnbrechender Theologe ist, womit wir übrigens seinen Verdiensten keinen Abbruch thun wollen. Es sind nicht bestimmte theologische Sätze, die er vertritt, sondern es läßt sich nur so viel sagen, daß er im Gegensatze gegen Rationalismus und verknöcherte katholische Orthodoxie eine „milde Orthodoxie" (nach einem von ihm selbst gebrauchten Ausdrucke) gelehrt und bekannt hat. Und in dieser unbestimmten Weise hat er viele Schüler in der katholischen Kirche gehabt. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieser Einfluß nicht von nachhaltiger Dauer seyn konnte. Schon zu seinen Lebzeiten, noch mehr seit seinem Tode, sind ganz andere Strömungen eingetreten, als die von ihm ausgegangene und an ihn sich anschließende. Die Einen suchen in der strengsten katholischen Orthodoxie und im Ultramontanismus ihr Heil und sehen auf Sailer und die Männer seiner Richtung mit vornehmen Mitleiden herab, sofern diese nämlich noch am Leben sind; denn die meisten sind bereits vom Schauplatz abgetreten. Andere, einer entgegengesetzten Richtung folgend, als wissenschaftliche Theologen, zum Theil an Günther sich anschließend, finden an der Unbestimmtheit der Sailer'schen Richtung keinen Geschmack und sind nicht viel besser auf ihn zu sprechen, als jene ersten. Noch Andere, praktische Geistliche, werfen ihm eine zu milde Behandlung der Sünder vor. So wird erzählt, daß ein Pfarrer im Salzburgischen, für den Sailer am Morgen gepredigt hatte, erklärte, er, pastor loci, müsse am Nachmittage die Kanzel betreten, indem Sailer in seiner Predigt die Thüre zum Himmelreiche zu breit gemacht habe. Doch ist gerade auf dem Gebiete der Seelsorge sein Einfluß am größten gewesen und auch am heilsamsten. Er hatte die Gabe, die Menschen anzuziehen und auf sie einzuwirken, denn er war voll Liebe und kannte das menschliche Herz und hat den Geistlichen treffliche Anleitung zur Führung ihres Amtes auch in dieser Beziehung gegeben.

Ein leuchtendes Beispiel der geistigen Gewalt, die er über die Menschen ausübte, ist **Melchior Diepenbrock**, der übrigens auch nur in sehr eingeschränktem Sinne sein Schüler genannt werden kann. Geboren im Jahre 1798 zu Bocholt im Fürstenthume Salm-Salm, Sohn des Hofkammerrathes Anton Diepenbrock, eines wohlhabenden,

aus adeligem Geschlechte entsprossenen Mannes, zeigte er früh einen wilden, unbändigen Geist, begeisterte sich bald für Napoleon und die große Armee und setzte es durch, daß er 1810 in das militärische Lyceum in Bonn, von der französischen Regierung daselbst errichtet, geschickt wurde; doch unzufrieden mit seinen Vorgesetzten, die ihn die Bitte um Anstellung in der Armee verweigerten, ließ er das in seiner Haltung gegen jene merken und erhielt plötzlich seine Entlassung. Nach Hause zurückgekehrt und von den Eltern wieder aufgenommen, wurde er in einem Domänenbureau verwendet, trieb dabei Jagd, verübte allerlei Streiche, saß dann wieder mit einem Freunde hinter den Büchern, trieb alte und neue Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften, — als für Deutschland die Stunde der Befreiung vom französischen Joche schlug. Nun wich die anfängliche Begeisterung für Napoleon, er machte den Krieg gegen ihn mit, doch ohne an bedeutenden Entscheidungen Theil zu nehmen, wurde Lieutenant; ein Subordinationsfehler, den er beging, war so arg, daß ihm Festungsstrafe bevorstand; seine Oberen, die ihn liebten, riethen ihm daher, seine Entlassung zu begehren; er erhielt sie, war aber gegen die ihm wohlwollenden Männer so wenig dankbar, daß er, bevor er sein Regiment verließ, seine Uniform zerriß und seinen Degen zerbrach. Er ging mit dem Gedanken des Selbstmordes um, — oder der Auswanderung nach Amerika. Doch die Liebe zu den Eltern überwog in ihm. Er kam wieder zu ihnen, trieb allerlei, Jagd, Landwirthschaft, Poesie, wofür er eine Ader besaß, auch wissenschaftliche Studien, aber Alles durcheinander, ohne Lebenszweck und Ziel.

Wer hätte gedacht, daß dieser zerrissene Mensch so bald sich bekehren würde? Sailer war das Werkzeug, dessen sich die göttliche Gnade bediente. Auf einem Besuche im Münsterlande im Jahre 1817 wurde er durch Clemens Brentano auch in die Familie Diepenbrock eingeführt. Melchior hegte Vorurtheile gegen ihn, mied ihn und konnte nur durch die Bitten seines älteren Bruders bewogen werden, mindestens bei Tische zu erscheinen; aber er wußte sich dem geistlichen Herrn so fern zu halten, daß dieser das Wort nicht an ihn zu richten vermochte. Gegen Ende der Mahlzeit stand Sailer plötzlich auf, nahte sich ihm und sagte, indem er ihn freundlich unter den Arm nahm: „Lieber Melchior, wollen wir nicht ein wenig zusammen spatzieren gehen?“ Dieser Aufforderung folgte Diepenbrock stillschweigend und wie willenlos. Sie gingen kaum eine halbe Stunde miteinander. Was sie mit einander gesprochen, ist nie laut geworden; aber seitdem war Diepenbrock ein anderer Mensch. Am folgenden Tage ging er zur Beichte und erschien seit langer Zeit zum ersten Male wieder bei der Communion. Nachdem Sailer das Haus verlassen, sagte er später, fühlte er sich so einsam und verlassen, wie ein Kind, das sich im Walde verloren hat. „Die Sehnsucht nach Sailer wurde so stark, daß er, wie er selbst sagt, daran gestorben wäre, hätte er ihrem mächtigen Zuge nicht folgen dürfen. Daher erlaubte ihm der Vater, in Landshut Cameralia zu studiren. Zwei Jahre darauf nach Hause zurückgekehrt, entschied er sich für die Wahl des geistlichen Berufes, wozu ein Besuch bei der stigmatisirten Augustinernonne Katharina Emmerich zu Dülmen in Westphalen beigetragen haben soll; auf jeden Fall hat der Umgang mit Sailer das Wesentliche dabei gethan. Nachdem er eine Zeit lang im Klerikalseminar zu Mainz, später in Münster sich aufgehalten, kam er 1821 zu Sailer nach Regensburg und erhielt 1823 die Priesterweihe; er zog nun ganz in Sailer's Haus, wo er die Stelle eines Sekretärs, eines Sohnes, bald eines Amtsgehülfen bekleidete. Denn das Verhältniß zwischen beiden Männern wurde immer inniger. Im Jahre 1830 wurde er Domcapitular zu Regensburg, 1835 Dekan des dortigen Capitels; 1842—1844 bekleidete er das Amt des bischöflichen Generalvikars, wurde 1845 Fürstbischof von Breslau; König Ludwig von Bayern erhob ihn in den Freiherrenstand und verlieh ihm den Verdienstorden der bayerischen Krone. Im Jahre 1850 wurde er Cardinalpriester und starb 1853. Er stand auch in besonderer Achtung bei dem König von Preußen. Er hat sich um die geistliche Verwaltung und Pflege der Diöcesen Regensburg und Breslau große Verdienste erworben, die auch von den Diö-

cesanen mit großer Verehrung und herzlicher Liebe vergolten wurden. Zu beachten ist sein zurückhaltendes Urtheil, als er von Rom aus über das neue Dogma consultirt wurde. Er meinte, man solle darüber nichts festsetzen, da es nur dazu dienen könne, die deutschen Protestanten abzuschrecken, von denen doch zu hoffen sey, daß sie bald in den Schooß der Kirche zurückkehren würden. Freilich fügte der päbstliche Nuntius, als er das Gutachten Diepenbrock's nach Rom sandte, hinzu, die Hoffnungen des Fürstbischofs von Breslau möchten gar zu hochfliegend seyn. Allein diese Hoffnungen, so wenig begründet sie seyn mögen, sind doch nicht ganz vereinzelt. Ja, man kann sie auch hin und wieder aus dem Munde katholisirender Protestanten vernehmen, die unterdessen für das, was sie Lutherthum zu nennen belieben, großen Eifer an den Tag legen.

Diepenbrock hat Einiges herausgegeben, zuerst die Schriften von Suso, 1829, mit einer Vorrede von Görres, und in zweiter veränderter Auflage 1837. Ihn zog die Romantik der Mystik an. Darauf folgte eine Sammlung von Gedichten unter dem Titel „geistlicher Blumenstrauß“. Es sind spanische geistliche Gedichte, von Diepenbrock übersetzt, nebst einigen geistlichen Gedichten von Brentano, Ed. v. Schenk und Luise Hensel. Der Briefwechsel zwischen Diepenbrock und Passavant ist erst neulich herausgegeben worden. In weiterem Sinne kann auch Diepenbrock's Nachfolger als Schüler von Sailer aufgeführt werden.

Alles Biographische über Sailer und Diepenbrock ist entnommen aus Bodemann, Joh. M. v. Sailer. Gotha 1856. und „Melchior v. Diepenbrock. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger (Förster).“ 1859. Herzog.

Saint-Martin (Louis Claude de), zu Amboise geboren am 18. Januar 1743, verlor seine Mutter wenige Tage nach seiner Geburt, wurde aber mit äußerster Sorgfalt und feiner Frömmigkeit von seiner Stiefmutter erzogen, und bald im Collège von Pontlevoy (jetzt noch eine geistliche Erziehungsanstalt) weiter fortgebildet. Frühreif, und ernsten Sinnes, las er da mit begeisterter Aneignung Abbadie, l'art de se connaître soi-même, und schon im 18. Jahre, vertraut mit den damals beliebtesten philosophischen Schriftstellern, äußerte er sich mit Aerger über die große Irrung der Zeit, die Beseitigung des tief religiösen, des christlichen Elementes aus dem spekulativen Gebiete. „Es ist ein Gott; ich habe eine Seele; um weise zu seyn, bedarf ich weiter nichts“, sagte er, nach eignem Geständniß (man sehe die Oeuvres posthumes, Tours 1807; 2 Bde., 8°.). Aus dem Collège auf die Rechtsschule geschickt, gewann er so geringe Liebe zur Laufbahn, zu der man ihn bestimmte, daß er im 22. Jahr durch Verwendung des Herzogs von Choiseul als Lieutenant im Regiment Foix die Garnison von Bordeaux bezog. Hier traf er mit dem berühmten Haupte der Martinisten, Martinez Pasqualis, einem portugiesischen Juden zusammen, der schon früher in verschiedenen Städten von Südfrankreich für seine theosophische Theurgie Anhänger gewonnen hatte und im J. 1768 auch in Paris deren sammelte. Saint-Martin fand zwar wenig Geschmack am eigentlichen Beschwörungsprocesse, ließ sich aber doch unter die Cohen — so hieß man die Geweihten — aufnehmen und spielte gerne in seinen Schriften auf die von Martinez an die Bibel angeknüpfte Kabbala an (s. sein Tableau naturel). Lyon war eine der bedeutendsten Stationen der Martinisten. Im J. 1775 ging Saint-Martin dahin, traf mit Cagliostro zusammen, und ob er gleich ihn weniger achtete als Andere, die zu seinem Tempel die bedeutendsten Summen steuerten, stellte er sich doch bisweilen in seine Reihen, beschäftigte sich auch viel mit Somnambulismus in Gesellschaft von D'hauterive. Seine Neigung ging indeß mehr auf's Innere und Geistigere. Er las Swedenborg, fand aber schon Anfangs, daß er doch weniger die Geister als die Seelen verstehe. Zu Lyon gab er „aus Aerger gegen die Philosophen“ sein erstes und vielleicht bestes Werk: Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au Principe universel de la science, par un Philosophe inc(onnu), 1775, 8°. heraus. Als, drei Jahre später, die Operationen der Martinisten, durch die Reise von Martinez nach S. Domingo (wo er 1779 starb) aufhörten, und die Anhänger des Meisters sich unter die zwei Gesellschaften der

grands profès und der Philalèthes vertheilten, blieb Saint-Martin noch von beiden ferne. Obgleich er sich im J. 1778 zu Paris befand, hielt er sich doch noch in Lyon auf, wo er 1782 sein Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers, erscheinen ließ, 2 Thle., 8°. (deutsch 1784). Der beliebteste Gegenstand der Forschungen jener Gesellschaften war der Stein der Weisen. Saint-Martin hingegen suchte die Geisterwelt, und ihm war mehr um das Hellsehen als um das Goldmachen zu thun. 1784 bewarb er sich um den Preis der Berliner Akademie, den Ancillon im folgenden Jahre erwarb, begab sich nach Paris, suchte was ihm hauptsächlich am Herzen lag mit starkem Glauben, verfolgte Somnambulismus und wollte selbst den berühmten Bailly, Commissär der Akademie der Wissenschaften, bei der Mesmer'schen Untersuchung bekehren. „Der ungläubige Materialist Mesmer hat der fühlbaren Beweisführung des Geistes die Thore geöffnet", sagte er. Er ließ sich auch in Verbindung mit Lalande ein, wünschte mit Voltaire anzuknüpfen, der kurz darauf starb, und mit Rousseau, den er hoch über sich stellte, aber ebenfalls verfehlte. Zu gleicher Zeit schloß er sich aber mit feinem Wesen an den höheren Adel an: den Herzog von Orléans, die Herzogin von Bourbon, die Frauen von Lusignan, Sainte-Croix rc.; später an Châteaubriand und De Gérando. Um frei in Paris und auf Reisen sich auszubilden, nahm er seinen Abschied vom Kriegsdienst und begab sich 1787 nach England, wo er den Ueberſetzer von J. Boehm, William Law und ähnliche Männer besuchte; nach Italien, was er mit einem Fürsten Galitzin bereiste; nach Deutschland, welches ihn nach Straßburg wies. Hier, wo er fleißigen Verkehr unterhielt mit dem Neffen Swedenborg's, Ritter von Silverhielm, mit der geistreichen Frau von Boecklin, mit F. R. Saltzmann, dem Mystisch-Theosophischen, so oft mit dem Goethe'schen Aktuarius verwechselten, schrieb er, von Thiemann angeregt, den Homme du désir, der zu Lyon 1790 erschien. Hier trat auch in seinem ganzen Forschen und Wesen ein völliger Wendepunkt ein. Saltzmann, von der Frau von Boecklin unterstützt, flößte ihm seine Verehrung für J. Boehm ein; er und die geistreiche Frau vermochten ihn den Funfzigjährigen, die deutsche Sprache mit jugendlichem Eifer zu erlernen. Von jetzt an war Boehm sein Leitstern, und kurz darauf der Berner Patrizier Kirchberger von Liebisdorf sein liebster männlicher Correspondent, 1792. Seine Umwandlung durch Boehm bezeugt er selbst in seinem Nouvel homme, den er nach dem Rathe Silverhielm's in Straßburg schrieb, noch bevor er Boehm kannte, und von dem er sagt, daß er ihn nach dieser Bekanntschaft nicht mehr oder ganz anders geschrieben hätte. Er nennt da die Seele noch einen Gedanken Gottes. Doch da er dies bei der Herausgabe, 1792, so einsah, wie er versichert, wäre ihm eine Verbesserung wohl freigestanden. Den Einfluß von Boehm gegen Swedenborg bestätigt besonders die Stelle in seinem Portrait historique (s. Oeuvres posthumes), wo er seine vier Lehrer nennt (Abbadie, Burlamaqui, Martinez und Boehm) ohne Swedenborg's zu gedenken. Wie mannichfaltiger und wie gemischter Art die Verbindungen des „unbekannten Philosophen" in Paris damals waren, zeigt der Umstand, daß der adelige Theosoph zuerst nebst Condorcet, Sieyès und Bernardin de Saint-Pierre als Erzieher des unglücklichen Sohnes von Ludwig XVI. in Vorschlag gebracht, hierauf in die Polizeimaßregeln gegen die berüchtigte Theos verwickelt, und später durch den Terrorismus in's Gefängniß gebracht, doch zuletzt durch die Krisis vom 9. Thermidor aus demselben befreit wurde. Bald darauf stand er als Nationalgarde am Temple, zur Hut des Königs, Schildwache, wurde aber 1794 von Paris durch ein ultrademokratisches Dekret entfernt, und dennoch in seiner Vaterstadt, Amboise, ganz zutrauensvoll mit Verfertigung des Verzeichnisses der von den Klosterbibliotheken ihr zugeflossenen Schätze beauftragt. Er war der namhafteste Gelehrte seines Distriktes und wurde deswegen von demselben, noch vor Ende jenes Jahres, als Candidat des Lehramtes in die neugegründete Normalschule gewählt, welche die Ausbildung der an den Centralschulen der Departements anzustellenden Professoren übernehmen sollte. Saint-Martin, der in Lyon einige Vorlesungen gehalten hatte, war

gewiß nicht geneigt je ein Lehramt zu versehen; er entschloß sich aber doch, als Spiritualist, unter seine 2000 Mitschüler, „Kinder des Spiritus mundi" sich zu begeben, und fand bald Gelegenheit, in den Vorlesungen des ideologischen Sensualisten Garat, als Ritter seiner Sache aufzutreten. Er hielt zuerst vor dem zahlreichen Auditorium eine Rede gegen die philosophische Tendenz seines Lehrers, und bestritt hierauf schriftlich die mündliche Vertheidigung desselben, nicht ohne Wahrheit und Erfolg: S. Discours en réponse au Citoyen Garat, 1795 (Débats de l'Ecole Normale, Vol. III). Es war dies allerdings gegen das herrschende System ein Anlauf, den die Geschichte der Philosophie in Frankreich höher anzuschlagen hat als bisher geschehen ist. Saint-Martin besiegte in jener Zeit einen ärgeren Feind, die Noth. „Ich friere und darbe", schrieb er, „aber laßt uns Geister werden, und es fehlt uns nichts". Sein Freund Kirchberger drang ihm einen Vorschuß von 2400 Franken auf. Noch in demselben Jahre gab sein Alles erwägender und immer thätiger Geist seine Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française heraus, welche letztere er als ein Miniaturbild des jüngsten Gerichts darstellte. Er setzte diese unberufene Arbeit — denn er war durchaus ein unpraktischer Geist — im J. 1797 in einer anderen Utopie, Eclair sur l'association humaine, weiter fort, ohne auf irgend eine Partei Einfluß zu gewinnen. In der Zwischenzeit erschien sein Ecce homo, dessen „Hauptgedanke schon in Straßburg in ihm lebendig geworden war", und der die Befreiung der Herzogin von Bourbon von ihrer übertriebenen Leichtgläubigkeit bezweckte, indem er den Hang zum Wunderbaren niederer Ordnung bekämpfte. Es gelang ihm aber nicht, seine erlauchte Freundin, die mit Somnambulen und Pythonissen gerne verkehrte, mit sich in die höheren Regionen emporzuheben, und er verwendete nun alle von der Berner und Straßburger Correspondenz mit der „chérissime B." ihm gelassene Muße zur Ausarbeitung eines die Gesammtheit der Natur umfassenden Werkes, das unter dem Titel: Révélations naturelles erscheinen sollte. Doch kam dies erst im J. 1800 an den Tag unter der Aufschrift: De l'Esprit des choses, ou Coup-d'oeil philosophique sur la nature des êtres, mit dem Motto: Mens hominis rerum universalitatis speculum est, Paris, 2 Vol., 8°. Unser Inneres, ein Abglanz Gottes, erkennt oder schaut die Wahrheit aller Dinge. Zwei andere Werke hatten dem Verfasser die Zwischenjahre weggenommen. Da er, als „Jérémie de l'Universalité", eben Alles nach seinem Gesichtspunkte gerne umgestaltet hätte und sich auch zum politischen Umbildner berufen hielt, hatte er 1798 die vom Institut aufgestellte Frage: Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple, um so lieber behandelt, als er schon 15 Jahre früher die ähnliche von der Berliner Akademie der Wissenschaften ausgeschriebene Sur la meilleure manière de rappeler à la raison les peuples livrés à l'erreur ou aux Superstitions, beantwortet hatte. 1799 hatte er sich an die ebenfalls vom Institut gestellte rein philosophische Frage gewagt, welche an De Gérando einen so glücklichen Preisbewerber fand: Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées, und bezeichnend ist es, daß er diese rein wissenschaftliche Abhandlung einem sonderbaren, wirklich geschmacklosen „episch-magischen" Gedichte: Le Crocodile ou la guerre du Bien et du Mal, wo kein Mensch es suchen konnte, einverleibte. Sein Esprit des choses, aus welchem er, auf Kirchberger's Bitten, alles Wunderbare entfernen sollte, war übrigens seine vorletzte Originalarbeit, und von der Zeit der Erscheinung desselben an widmete er sich vorzüglich der Uebersetzung J. Boehm's. Schon 1800 erschien die Aurore naissante ou la racine de la Philosophie, par le Ph. inconnu; 1802 les Trois principes de l'Essence divine, 2 Vol., 8°.; 1809, sechs Jahre nach dem Tode des Uebersetzers, die Schrift: De la triple vie de l'homme. Das dreifache Leben (das äußere, das innere und das göttliche) ist auch von Maine de Biran, dessen tief religiöse Tendenz manche Analogie mit der seines Zeitgenossen darbietet, in seinen nachgelassenen Schriften nach Boehm geradezu angenommen. Saint-Martin entnahm auch dem Görlitzer Theosophen den Inhalt seiner letzten, reifesten

Schrift: Le Ministère de l'homme esprit, Paris 1802, 3 Abtheilungen. Er starb den 13. Oktober 1803 in Aunay, wohl ohne ein bedeutendes Schreiben, das Franz von Baader, sein und Boehm's Commentator, in jenen Tagen an ihn abschickte, noch zu Gesicht zu bekommen. Sein Körper, von dem er so geistreich sagte: On ne m'a donné qu'un projet de corps, war schon im 60. Jahre erschöpft, obgleich er äußerst mäßig und aufmerksam gelebt, auch durch Spaziergänge mit seinem Freunde Gilbert und Anderen für Erholung Sorge getragen, und in Gesellschaft, besonders von Frauen, sich gerne erfrischt hatte. Nach Aussage eines seiner Verwandten soll er ein frisches und gefärbt blühendes Aussehen gehabt haben; sein vor unseren Augen aufgestelltes, an Frau Saltzmann geschenktes Portrait, widerspricht durchaus dieser Angabe; es gibt ihm hagere, blasse, sehr ausdrucksvolle Züge, mit begeistertem nach oben gerichtetem Blicke. Seine Ansichten, die ein imponirendes Ganzes bilden, aber nicht als System zu bezeichnen sind, bieten ein etwas buntes Gemisch von eigenthümlicher, mit Kabbala, Gnosis und Neuplatonismus gemischter Spekulation. Mehr der extatischen monotheistischen Theosophie als dem theurgischen Pantheismus sich anschließend, wie dies schon aus den Quellen, denen er folgte, hervorgeht, darf er weder mit früheren Alchimisten noch späteren Spiritisten verglichen werden, die ihn nicht hoch stellen. Am besten hat ihn Baader begriffen und gewürdigt (s. Baader's Werke, XII. Bd.). Sowohl im Leben als in der Lehre bietet er Gegensätze. Er ist einsam, hat aber viele Freunde in allen Ständen; als philosophe inconnu tritt er aber gerne öffentlich auf, regiert auch mit wo es geht, und schreibt jedes Jahr ein Buch, wo nicht zwei. Er spricht hart vom weiblichen Geschlechte, und ist zart in Freundschaft und Briefen mit Frauen. Seine Schreibart gewöhnlich ernst und fein, oft malerisch, beredt und originell, ist oft auch platt, weitschweifig, schleppend, gemein, selbst ungeschlacht. Er ist demüthig und fromm, meint aber doch, daß wenn Gott seine Leidenschaft sey, er auch glauben dürfe, er sey eine Leidenschaft Gottes. Sein Spiritualismus war nur zum Theil, was man jetzt in den Kreisen, die sich an ihn anschließen, Spiritismus nennt. Er strebte mehr nach dem Wissen vom Geiste der Geister, Gott, als nach dem Wissen von der Geisterwelt, und wollte nicht Spiritualiste, sondern Diviniste genannt seyn, doch sagte er gerne, er kenne Einen, der mehr gesehen als Salomon, nämlich nicht nur was unter der Sonne, sondern auch drüber ist. Er bekannte Widerwillen für Theurgie, hinterließ aber eine ganze, von uns in Manuskript eben eingesehene Sammlung von Hieroglyphen zum Behufe von magischen Operationen und theurgischen Evokationen. Sein zweiter Meister, Boehm hat in ihm nie den ersten, Pasqualis, ganz überwunden, wie bestimmt er auch erklärt: „Er sehe Gott in seinem eigenen inneren Wesen, durch eine thätige geistige Handlung, welche der Keim des Wissens ist". So sehr auch seine Sprache bisweilen am Pantheismus anstreift, besonders in seiner Emanationslehre, so ist er doch von demselben durchaus frei, und sein Zusammentreffen mit Schelling nie in diesem Sinne zu deuten. Seinem kirchlichen Glauben, dem er sich sehr ergeben wähnte, war er so sehr entfrembet und entgegen, daß er überall an die Stelle des äußeren Wortes der Offenbarung das innere setzt und dem kirchlichen Priesterthum das eigene vorzieht. Man kann ihn kaum als einen Mystiker aufführen und muß ihn wohl unter den Theosophen gestellt lassen. — Seine Manuskripte sind sehr zerstreut. Einige waren früher im Besitze des Hrn. Tournyer in Chinon oder sind es noch; andere 9 Quartbände, Eigenthum des Hrn. Léon Chauvin zu S. Germain und Herausgeber des Buches: Les Nombres, ouvrage posthume de S. M., Paris 1843, sind von Graf d'O. eben angekauft und von uns eingesehen worden. Das Nähere darüber geben wir ein andermal am gehörigen Orte. Eine eigentliche Biographie ist doch noch zu fertigen, selbst nach der von Gence, Notice biographique, Paris 1824, und Varnhagen v. Ense, Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften, 4. Bd. Das Beste über Forschen, Einfluß und Schriften von Saint-Martin ist von Herrn Caro: Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin, Paris 1852, 8°. — Noch ist nicht Alles von ihm erschienen, und es ist

ihm ein Herausgeber zu wünschen wie Baader einen gefunden. Besonders sind seine Oeuvres posthumes mit äußerster Fahrlässigkeit herausgegeben und durch heillose Druckfehler entstellt. Bei den meisten Stücken fehlt jede Angabe über Veranlassung u. dergl. Vortrefflich ist Vieles in's rechte Licht gesetzt vom Baron von Osten-Sacken im schon genannten zwölften Bande der Baader'schen Werke von Hrn. Prof. Hoffmann, dem vertrauten Kenner Saint-Martin's. Hr. Caro gibt ein Verzeichniß der gedruckten, ungedruckten und untergeschobenen Schriften. Zu dem Ungedruckten ist noch Einiges beizusetzen, aber eben nicht von besonderer Bedeutung. Das Vorliegende reicht vollkommen zur Würdigung des „Unbekannten Philosophen" aus. Das noch im Manuskript Vorhandene bezieht sich mehr auf Versuche untergeordneten Ranges. Matter.

Saint-Simon und die Saint-Simonisten. Der Boden, auf welchem die Erscheinung erwachsen ist, worauf die Ueberschrift dieses Artikels hinweist, ist von kundiger Hand (Prof. Hundeshagen in Heidelberg) im dritten Bande dieser Real-Encyklop. ziemlich ausführlich beschrieben (s. d. Art. „Communismus u. Socialismus" S. 21—57). Ein wahrer Schaden der menschlichen Gesellschaft ruft die communistischen Ideen und Bestrebungen immer aufs Neue hervor; er wird dadurch aber nur dem Auge aufgedeckt, nicht geheilt. Erst bei rechtem Gebrauch der von Gott dem Menschen verliehenen Güter, Kräfte und Gaben würden die vielfachen Mißstände und das dadurch erzeugte Elend verschwinden, dem jene Theorieen abhelfen wollen. Die gemäß dem göttlichen Gesetze wirkende Liebe sollte und könnte das äußere Leben so gestalten und organisiren, daß jeder Noth, welche dem nicht selbst widerstrebte, abgeholfen würde und jedes wahre Bedürfniß Befriedigung fände. Die Gemeinschaft einer solchen Liebe streben die besseren und tieferen Communisten in der Welt zu begründen. Es werden aber solche Zerrbilder auch immer wieder hervortreten, bis das rechte christliche Gemeinschaftsleben organisirt und von gläubigen und weisen Persönlichkeiten, getragen durch einen allgemein verbreiteten christlichen Sinn in die Wirklichkeit getreten ist. Von diesen Zerrbildern ist der St.-Simonismus eins der merkwürdigsten. Er hat den Namen von seinem Begründer.

Claude Henry Graf von Saint-Simon stammte aus einer vornehmen französischen Familie, welche ihren Namen auf Karl den Großen zurückführt; er war durch seine Geburt Pair von Frankreich und zugleich Grande von Spanien, gehörte daher den ersten Kreisen der Gesellschaft an. Am 17. April 1760 geboren, verlebte er seine Jugend in einer Zeit, da alle alten Ueberlieferungen von einer falschen Philosophie zerfressen wurden und da die Auflösung aller Bande der Sitte und Religion an den Wurzeln des öffentlichen wie des Gesellschaftslebens nagte. Er war wohl frühe von dem Gedanken an einen wichtigen Beruf durchdrungen, den seine Geburt ihm auflege (noblesse oblige), denn jeden Morgen soll er sich als Jüngling mit dem Zurufe haben wecken lassen: „Stehen Sie auf, Herr Graf, Sie haben große Dinge zu verrichten!" In seiner Jugend durchlebte er zwei Revolutionen, indem er erst den Unabhängigkeitskampf Nordamerika's als Lafayette's Adjutant in fünf Feldzügen mitmachte. „Der Anblick eines Staats, der mit den ersten Elementen der Gesellschaft begann, weder das Feudalwesen, noch das Kirchenthum, noch den Unterschied der Stände, noch die politische Verfassung Europa's beibehielt, und zunächst auf der breiten Grundlage der Industrie oder der Gewerbe emporstieg, scheint seinem Geiste die bestimmte Richtung auf die Industrie gegeben zu haben, als das Hauptmittel zu einer besseren Organisation der Gesellschaft" (Bretschneider). Als die französische Revolution ausbrach, war er Oberst, betheiligte sich aber nicht an derselben.

Nachdem er aus dem Kriegsstande getreten und ihm eine bedeutende industrielle Unternehmung mißlungen war, ging er auf Reisen und besuchte insbesondere England, Holland und Deutschland, mit deren Wissenschaft und Gewerbsthätigkeit er nicht zufrieden war. Alle Geisteslehren, daher vornehmlich die deutschen Wissenschaften, verwarf er als mystisch. Nachdem der für seine Zeit genügende Katholicismus durch Luther's Re-

formation aufgelöst sey, worin auch der Grund der französischen Revolution zu suchen, bedürfe die Gesellschaft einer neuen Unterlage, die ihr als Einheitsband dienen könne. Dieses fand er in einer Organisation der Arbeit. Diesen Gedanken führte er in einer Reihe von 1810 an erschienener Schriften aus, nachdem er bereits früher in seinen Lettres d'un habitant à Genève (1802) und Introduction aux travaux scientifiques du 19ème siècle (2 Tom. 1807) eine mehr negative Kritik der bisherigen Bestrebungen gegeben hatte. Seine eigenen Gedanken finden sich im Prospectus d'une nouvelle Encyclopédie (1810); de la Réorganisation de la société Européenne (1814); L'industrie (1817); l'Organisateur (1819); Système industriel (1821); Catéchisme des Industriels (1823); Opinions littéraires, philosophiques et industrielles (1825). Er hatte gehofft dadurch allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen, ja eine große Umwälzung auf dem Gebiete des socialen und politischen Lebens hervorzubringen, auch seinem zerrütteten Vermögen aufzuhelfen. Statt dessen blieben seine Gedanken fast ganz unbeachtet, seine Schriften ungelesen, er gerieth in völlige Verarmung. In Verzweiflung über diese getäuschten Hoffnungen machte er einen mißlungenen Versuch, sich zu erschießen. Er wurde aber wieder hergestellt, und wandte nun seine letzten Kräfte dazu an, seinen Ideen die religiöse Beziehung zu geben, welche bisher so gut wie gefehlt hatte. Er schrieb seine letzte Schrift: Nouveau Christianisme, dialogues entre un conservateur et innovateur; premier dialogue. Paris 1825, worauf er am 19. Mai desselben Jahres starb, umgeben von seinen wenigen, aber eifrigen Schülern, denen er die weitere Begründung und Verbreitung seiner reformatorischen Ideen auftrug. Er bezeichnete in der letzten Zeit seine Umgestaltung der Gesellschaft als eine Religion, ein erneutes Christenthum, wie er sich auch an manche Ausdrücke der Bibel anlehnte. Gott ist das unendliche allgemeine Wesen, Alles, was ist. Alles ist in ihm, durch ihn. Er ist in seiner lebendigen Einheit Liebe, sich offenbarend als Verstand, Weisheit, Stärke und Schönheit, vornehmlich im Menschen, dessen Wesen auch die Liebe seyn soll; nicht Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, sondern Verbesserung des Menschen durch den Menschen und Nutzung und Verschönerung der Erdkugel. Dadurch soll alles Uebel auf Erden mit allem Bösen verschwinden. Einer Auktorität des Glaubens und der Liebe entspricht ein Gehorsam des Glaubens und der Liebe. Alle arbeiten für das Glück Aller.

Sein System ging aber hervor aus Nachdenken über die Industrie, in welcher er im Kampfe gegen den müßigen Reichthum, das einzige Rettungs- und Erneuerungsmittel der menschlichen Gesellschaft fand. Er meinte damit nicht nur der arbeitenden Klasse, sondern auch allen Ständen der Gesellschaft zu helfen, die sich in einem auf Gerechtigkeit gegründeten Zustande wohl fühlen würden. Er betrachtete den Katholicismus als einen seiner Zeit angemessenen Versuch, die Menschheit zu organisiren, den Protestantismus daher als einen Rückschritt in der Geschichte der Menschheit. Jetzt seyen beide zu überwinden. Es komme darauf an, allen Menschen aller Stände durch angemessene Thätigkeit und entsprechenden Genuß das möglichst größte Wohlseyn zu verschaffen. Nun sey die Bearbeitung des Materiellen, der äußeren Welt, die Industrie, die Aufgabe des Menschen, die nur in der Gemeinschaft der Arbeit gelöst werden könne. — Daß Saint-Simon und seine Lehre ohne Religion, höchstens von einer leisen Ahnung derselben durchzogen war, ergibt sich daraus von selbst, da eine trübe Zugabe von naturalistischem Pantheismus unmöglich dafür gelten kann.

Als er starb, hinterließ er seinen Anhängern, von denen einer der talentvollsten, Olinde Rodrigues, an seinem Sterbebette stand, den Trost: „die Frucht ist reif, ihr werdet sie pflücken." In gewissem Sinne geschah es so. Anfangs wirkten die Anhänger, die über seine Ansichten weit hinausgingen, wenigstens in praktischer Hinsicht, im Stillen fort für Verbreitung ihrer Grundsätze, welchen die gedrückten Arbeiter zum Theil ein williges Ohr liehen. Das System ward in Vorträgen (von 1830 im März an) weiter entwickelt und ausgebreitet, besonders aber seit der Julirevolution ward es

in der Aufregung der neuen Freiheit durch Flugschriften und Reden wie durch Missionen in verschiedene Gegenden Frankreichs und Belgiens weiter getragen, und nun wurden auch Pläne zur praktischen Verwirklichung der inzwischen weiter ausgeführten Theorie entworfen. Namentlich wurden diese Gedanken in der eigens dafür bestimmten Zeitschrift „Globe" dargelegt.

Ein Grundfehler der bestehenden Gesellschaft, lehrten sie, bestehe darin, daß eine Klasse von Menschen nur dazu da sey, um für die Müssigen zu arbeiten, in deren Händen sich aller Reichthum angesammelt habe. Daher müsse alles Privateigenthum, daher auch alle Vererbung des Eigenthums, aufhören, die Gesellschaft Alles besitzen, Jeder ihr sein Vermögen übergeben, die es dann angemessen zu vertheilen habe, indem sie Jedem seine gerade für ihn passende Arbeit und einen derselben gemäßen Lohn zutheile, nach dem Wahlspruch des Globe: Chacun selon sa capacité, chaque capacité selon ses oeuvres. Alle Privilegien der Geburt, die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, sollte aufhören, letzteres von Aemtern und Gewerben nicht mehr ausgeschlossen seyn. Alles sollte von den Ehepaaren in Gemeinschaft und mit gleicher Berechtigung ausgeführt werden. — Die Regierenden im Saint=Simonistischen Staate sollten die vorzugsweise vom Princip der Liebe regierten Priester oder Väter seyn, an der Spitze ein père suprême oder Pabst stehen, denen alle gesetzgebende und vollziehende Gewalt zukommen solle. Sie haben die durch's ganze Leben fortdauernde Erziehung zu leiten, Jedem Arbeit und Verdienst zuzutheilen. Seyen sie erst die einzigen Regenten, so werde das goldene Zeitalter eintreten. —

Die ersten Priester waren Enfantin, ein beschränkter, aber äußerlich begabter, jedoch unlauterer Fanatiker, Bazard, ein redlicher Schwärmer von Talent und von bedeutender Beredsamkeit, und der eifrige, an irdischen Gütern reiche Rodriguez, der Herausgeber von Saint=Simon's gesammelten Werken (1832. 2 Th. 8.), welcher aufrichtig für Volksbeglückung schwärmte. Es entstanden aber bald Uneinigkeiten zwischen ihnen, indem Vater Enfantin mit Aufhebung der Ehe und Familie der Fleischeslust freien Spielraum ließ, Weibergemeinschaft einführen wollte. Derselbe proclamirte sich auch sogar zum père suprême und stellte neben seinen Stuhl einen leeren Sessel für das freie Weib, das als mère suprême noch erwartet werde. Bazard und Rodriguez trennten sich nach einander empört von ihm, das Versammlungshaus in Paris wurde von der Obrigkeit geschlossen. Enfantin siedelte mit den Seinen nach Menilmontant, unweit Paris, über und die Saint=Simonisten machten durch ihre Versammlungen und ihre besondere Kleidung — Kopf und Brust entblößt, lange Bärte, weiße, auf dem Rücken zugeknüpfte Weste, weiße Beinkleider und kurze blaue Tunica — wie durch ihre auffallenden Behauptungen noch eine Zeit lang Aufsehen. Im Grunde war aber die Verurtheilung ihrer Häupter zu einjähriger Gefängnißstrafe und die Auflösung ihrer Gesellschaft am 28. Aug. 1832 ein Glück für sie; denn schon fingen sie an, lächerlich zu werden, nachdem sie durch ihre Behauptungen alles Ansehen eingebüßt. Durch sein leichtes Märtyrerthum erlangte jedoch P. Enfantin bei den Seinigen hohe Verehrung. Mit anderen ihm anhangenden Häuptern begab er sich nach seiner Freilassung in's Morgenland, um dort das freie Weib zu suchen. Seit 1839 kehrte er zurück und trat, wie die meisten übrigen Saint=Simonisten, in gewöhnliche bürgerliche Verhältnisse zurück. Abenteurer und gutmüthige Phantasten hatten zu ihnen gehört; unter letzteren waren einige Vermögende gewesen, welche die Mittel für ihren Luxus und ihre Werkstätten hergegeben hatten.

Ueber diese Partei ist noch zu vergleichen: Carové, der Saint=Simonismus und die neue französische Philosophie. Lpz. 1831. — Bretschneider, der Saint=Simonismus u. das Christenth. 1832. — Doctrine de Saint-Simon. ed. 3. Par. 1831. — Lechevalier, Rel. St.-Simonienne. 1831. Derselbe, sur la division. 1832. — M. Veit, Saint=Simon und die St.=Simonisten. Leipz. 1834. — Matter, in den Stud. u. Krit. 1832. S. 70—104 (durch Autopsie interessant und nicht ungünstig).

Zwar ist es ein wahres Bedürfniß, welches diese Partei wie andere ähnliche Erscheinungen hervorgerufen hat; aber dasselbe kann nicht in solcher Weise befriedigt werden, sondern allein durch eine Wiedergeburt der Gesellschaft wie des Einzelnen aus dem Christenthum und damit von Innen heraus. Daß dies mehr als bisher geschehe, dahin strebt und wirkt mit aller Kraft die rettende christliche Liebe, deren Werk als innere Mission bezeichnet zu werden pflegt (s. den Art. Bd. 9. S. 650 ff.). Pelt.

Salamis, der Sage nach gegründet durch Teuker, Telamon's Sohn, und nach seiner hellenischen Heimath, der Insel Salamis, benannt, war die erste Stadt auf der Insel Kypros, in welcher Paulus und Barnabas im Begleit von Johannes-Markus das Evangelium predigten und zwar in den dortigen Synagogen, ohne daß uns über den Erfolg dieser Verkündung zunächst etwas gemeldet wird, Apg. 13, 5. Es war dies die größte, festeste und wichtigste Stadt jener Insel (Diod. 14, 98. 16, 42), gelegen auf der Mitte der Ostküste, mit einem sehr guten und geräumigen Hafen (Diod. 20, 21) und einem berühmten Zeustempel (Tacit. Ann. 3, 62). Wie sie früher der Sitz mächtiger Könige (vgl. Herod. 4, 162), z. B. des bekannten Euagoras, gewesen war, so gehörte noch zur Römerzeit der ganze östliche Theil der Insel zu ihrem Gebiete (daher *Σαλαμινία* bei Ptolem. 5, 14, 5). Jedoch ging bereits beim Aufstand der Juden unter Trajan ein großer Theil der Stadt zu Grunde (Euseb. chron. et Oros. 7, 12), unter Constantin dem Großen aber zerstörte ein Erdbeben die ganze Stadt und begrub den größten Theil ihrer Einwohner unter den Trümmern (Cedren. p. 296). Indessen wurde sie bald hergestellt und führte dann als Hauptstadt der ganzen Insel den Namen ihres zweiten Stifters oder Erbauers Constantia (Hierocl. p. 706; vgl. auch Strab. 14 p. 682; Cic. ad. Attic. 6, 1; Mela 2, 7, 5; Horat. Od. I. 7, 29; Plin. H. N. 5, 31, 35; 31, 7, 41). In der Kirchengeschichte ist sie bekannt als Bischofssitz, und unter ihren Bischöfen ragt besonders Epiphanius, der Häresiolog, hervor. Ruinen dieser Salamis-Constantia erwähnt Pococke (Morgenld. II, S. 313) einige Stunden nordöstlich vom heutigen Tamagusta. S. weiter Winer's RWB.; Engel, Kypros I, S. 89 ff., und Forbiger in Pauly's R.-E. VI. S. 685. Rüetschi.

Salbe, bei den Hebräern. Der gewöhnliche Name dafür ist רֹקַח 2 Mos. 30, 25. *μύρον*; auch מִרְקַחַת 1 Chron. 9, 30. nach Meier Wurzelw. S. 526 f. רקח = רקק weich machen (auch Ezech. 24, 10.: laß schmelzen das Schmalz); also das Weiche (und die Haut weich Machende), Fettigkeit; synon. שֶׁמֶן, das a parte pot. öfters meton. für רֹקַח, Salbe, steht. In 2 Mos. 30, 33. wäre dann רָקַח, Salbe machen denom. und die Bedeutung Würze für רֶקַח Hohesl. 8, 2. eine abgeleitete. Nach Knobel kommt רֹקַח von רקח = רקע zusammenschlagen = mischen, durch Mischung bereiten; jedenfalls ist nicht, wie Gesen. angibt, würzen die Grundbedeutung. Die verschiedenen Arten von wohlriechenden Salben werden durch רִקֻּחִים (*θυοέντα ἔλαια*. Targ. מִשְׁחָא ,מְשַׁח) bezeichnet, vgl. Jes. 57, 9. Das griech. *μύρον* Matth. 26, 7. u. ö. = *χρῖμα μικτὸν*, verw. mit *μυῤῥα*, weil die Myrrhe Hauptingredienz war (Callim. hymn. in lavacr. Pall. v. 13. 16. s. comm. Spanh. p. 540; Athen. XV, 11). *Ἔλαιον* Luk. 7, 46. im Unterschied davon lauteres Olivenöl (s. Kuin. z. d. St.) wird jedoch sonst auch, wie שֶׁמֶן für wohlriechende Salben gebraucht. Salben ist סוּךְ, *ἀλείφειν* (deriv. אָסוּךְ Salbenflasche und Targ. זִיכָה, unctio) und מָשַׁח, *χρίειν*, letzteres besonders von dem Salben der Weihe und zwar von Personen und Dingen; סוּךְ nur vom diätetischen Salben der Menschen; auch נָסַךְ (Ps. 2, 6. Spr. 8, 23.) und דִּשֵּׁן (Ps. 23, 5.) kommt vor, doch nur in dichterischer Sprache. —

1) Das diätetische Salben. Die Salben, womit die Morgenländer (auch die alten Aegypter, Wilk. II, 213. III, 389. IV, 279., Griechen Il. X, 577; cf. Vervey de unction. in Ugol. thes. XXX, p. 1343 sqq.; Hermann, griech. Alt. III, 110; Potter, griech. Arch. II, 655 f. und Römer, Adam, röm. Alt. II, 807) sich in alten Zeiten (zum Theil noch jetzt Rosenm., Morgenl. IV, 117) den ganzen Körper oder einzelne Theile desselben zu salben pflegten, bestanden aus Oel,

entweder lauterem Olivenöl (5 Mos. 28, 40., Ps. 92, 11. 104, 15., Mich. 6, 15., Am. 6, 6., Luk. 7, 46.; cf. Joseph. bell. 5, 13. 6. M. Maaser. 4, 1.) oder gemischtem, mit wohlriechenden, oft aus der Ferne (1 Kön. 10, 10., Ezech. 27, 22.) um theuern Preis hergebrachten Gewürzen (בְּשָׂמִים, auch מֶרְקָחִים Hohesl. 5, 13.) vermengtem, z. B. mit Zimmt (Spr. 7, 17.), Myrrhen (Ps. 45, 9., Hohesl. 5, 5., Esth. 2, 12., s. Bd. X. 142), Safran (Hohesl. 4, 14.), Narden (Hohesl. 1, 12., Mark. 14, 3., vgl. Joh. 12, 3. 5., s. Bd. X. 203) u. s. w. (vgl. d. Art. „Spezereien"). Die kostbarste Salbe war das ächte Nardenöl, *νάρδος πιστική* (B. Ottius, diatr. de nardo pistica, Lips. 1673; Bucher, de unct. in Beth. Ugol. thes. XXX, p. 1324 sqq.; cf. Lightf., h. hbr. ad Marc. 14, 3.). Damit diese wohlriechenden Salben nicht verdunsten, wurden sie (wenigstens in späterer Zeit) in versiegelten Alabastergefäßen mit langem, engem Hals ohne Henkel (*ἀλάβαστρον—ος* Mark. 14, 3., Matth. 26, 7., Luk. 7, 37.; cf. Athen. VI, 19) aufbewahrt, die man zerbrechen mußte, wenn man die Salbe ausgießen wollte. Man gräbt solche Nardengefäße noch in Italien aus (J. N. Graberg, de unct. Christi; Ugol. XXX, p. 1313 sq.; Bucher l. c. p. 1327 sq.; Vervey l. c. p. 1428 sq.). Das Salbenmagazin bildete bei den Israeliten einen nicht unbedeutenden Theil des königlichen Schatzes (Jes. 39, 2.). — Die Bereitung der Salben war ein besonderes Handwerk (Bd. V. 515). Der Salbenwürzer רֹקֵחַ, רַקָּח (Luther, Apotheker 2 Mos. 30, 25. 35., Neh. 3, 8., Pred. 10, 1.) mengt die Ingredienzien in einem Kessel (מֶרְקָחָה? Hiob. 41, 22.) am Feuer (vgl. Plin. 29, 8; Theophr. *περὶ ὀσμῶν*; Suet. Octav. 4). Auch Sklavinnen beschäftigten sich damit (1 Sam. 8, 13.). Gewöhnlich verband man das Salben des ganzen Körpers mit dem Waschen und Baden (Ruth 3, 3., Jud. 10, 3.). Das Salben ist, wie Niebuhr sagt, ein Stärkungsmittel (vgl. Lucian. de gymn. *ἀκμὴν οὐ μικρὰν ἐπάγει τοῖς σώμασι*) zugleich ein Schutzmittel wider die Sonnenhitze. Es macht die Haut geschmeidig, und indem es die Poren schließt, mäßigt es den zu reichlichen und schwächenden Schweiß. So dient es der Reinlichkeit, wohl auch zur Vertreibung des üblen Geruchs, der im heißen Klima bei vermehrter Ausdünstung sich leicht erzeugt. Tavernier, R. I, 158 sagt: Olivenöl ist dem Araber ein angenehmes Geschenk. Sobald man ihm solches anbietet, nimmt er den Turban ab, salbt damit Haupt, Gesicht und Bart, indem er mit gen Himmel gerichtetem Blick ausruft: Gott sey gedankt! (vgl. Ps. 141, 5., Spr. 27, 9., Pred. 7, 2.; Plinius: duo sunt liquores corporibus humanis gratissimi intus vini, foris olei). Dieses tägliche Salben wurde nur unterlassen zum Zeichen der Trauer und Buße (2 Sam. 12, 20. 14, 2., Dan. 10, 3., Matth. 6, 17.; cf. Odyss. 18, 171 sq.); so auch am Versöhnungstag, als dem allgemeinen Fast- und Bußtag (M. Jorn. 8, 1. Schabb. 9, 4). Beim Ausgehen, wenn man Besuche machen, sich dem Könige nahen wollte, salbte man sich mit besonders wohlriechendem Oel (Ruth 3, 3., Jud. 10, 3.). Ferner pflegte man bei Gastmalen und Besuchen (Ps. 23, 5., Spr. 21, 17., Pred. 9, 8., Am. 6, 6., Weish. 2, 7.; cf. Petr. Sat. 65, 7; J. Poll. onom. 6, 16 etc.; s. Lightf. h. h. ad Matth. 26, 7.) die Gäste dadurch zu ehren, daß man ihnen Haupt- und Barthaare, Füße (Luk. 7, 38. 46., Joh. 12, 3., vergl. 2 Chron. 28, 15., Curt. 8, 9. 27), auch Kleider (Ps. 45, 9. 133, 2.) mit wohlriechenden Salben salbte oder Essenzen besprengte. Saalschütz, Arch. I, 38 vermuthet, daß wenn נסך סוך בשמן in Verbindung mit Kleidern vorkomme, jedenfalls nicht Oel oder eine fettige Substanz zu verstehen sey, da die Kleider dadurch verderbt worden wären, sondern שֶׁמֶן stehe hier für wohlriechende Wasser; auch habe man vielleicht verstanden durch besondere Zuthaten die ölige Substanz, wie beim kölnischen Wasser, zu neutralisiren. — Bei Hochzeiten pflegte man die Rabbinen zu salben nach bab. Chet. f. 17, 2; (s. Lightf. zu Mark. 14, 3.). Auch Kranke (s. Bd. I, 554. X, 548 f. 551 f.; vgl. Deyling, obs. III, 481 sqq.) wurden gesalbt, und zwar nicht bloß mit dem gileaditischen Balsam, was Luther auch Salbe übersetzt (Jer. 8, 22. 46, 11. 51, 8.), sondern mit Oel (Jes. 1, 6., Mark. 6, 13. , Luk. 10, 34., Jak. 5, 14.; cf. Strabo

15, 713; Plin. 29, 13. 24, 38; Athen. 15, 692), bald einfachem, bald mit anderen heilkräftigen Ingredienzien vermischt (s. Lightf. ad Marci 14, 3. 6, 13.) z. B. mit Wein (cf. hier. Berach. f. 3, 1). Nach Niebuhr sollen sich die Juden und Muhammedaner in Arabien noch mit Oel salben, wenn sie krank sind. Ueber den Gebrauch der Salben beim Begräbniß s. Bd. I, 773. Ueber das Einbalsamiren, Salbtage s. Bd. III. 723.

2) Ueber das liturgische Salben mit dem heil. Salböl in Betreff der Könige s. Bd. VIII. S. 10 f., der Priester Bd. XII. S. 178, des Hohepriesters Bd. VI. S. 202 f., der Propheten Bd. XII. S. 221. Ueber die Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe s. d. Art. Im hohen Alterthum pflegte man Denksteine, Denksäulen (מַצֵּבָה) mit Oel zu salben, um sie dadurch zu gottesdienstlichen Denkmalen, zu Zeichen der Erinnerung an Erweisungen göttlicher Huld zu weihen, wie Jakob 1 Mos. 28, 18. 35, 14., der den Stein bei Bethel dadurch zum „grundleglichen Anfang“ des von ihm gelobten, nach seiner glücklichen Rückkunft dem Herrn zu erbauenden Gotteshaus weihte (s. Kurz, Gesch. d. a. B. I, 241; Delitzsch, 1 Mos. z. d. St.). Von dieser patriarchalischen Sitte ist zu unterscheiden die von vielleicht ursprünglich symbolischer Bedeutung in Fetischismus ausgeartete, heidnische, von Indien an (Rosenm., Morgenl. I, 125; Müller, Glauben der alten Hindu, S. 185; Rhode, rel. Bild. der Hind. II, 314 f.) durch den ganzen Orient bis nach Griechenland und Rom (Theophr. char. 17; Pausan. 10, 24. 5; Lucian, *ψευδόμαντις* c. 30; Arnob. adv. gent. I, 39; Clem. Al. Strom, VII, 843 ed. IX) verbreitete Sitte, gewisse Steine, namentlich Meteorsteine (*βάιτυλοι, βαιτύλια, λίθοι λιπαροὶ, ἀληλιμμένοι*, lapides uncti), die man durchgeistet dachte (Euseb. praep. ev. I, 10 nach Sanchunj. Damasc. in Phot. bibl. c. 242 ed. Rothom. p. 1048. 1063.), mit wohlriechenden Salben, als mit einer göttlichen Ehrenspende zu übergießen. Daß es eine heidnische „Entartung der patriarchalischen Sitte“ (Delitzsch, Genes. II, 22) sey, möchte die Namensähnlichkeit der in Phönizien *βαίτυλοι* genannten, gesalbten Steinfetische mit בֵּית־אֵל andeuten (vergl. über diese Salbsteine oder Oelgötzen Orelli zu Sanchunj. S. 30 f.; Ewald, Alt. S. 135; Bähr, Symb. II, 176, Anm.; Kurz a. a. O.; Bellermann, über die alte Sitte, Steine zu salben, Erf. 1793; Biedermann, de lapid. cultu div., Frib. 1749; J. Grimmel, de lap. cultu p. 12 sqq.; Bochart, Phaleg. II, 2. 2 p. 707 sq.; Dougtaei anal. sacr. exc. 17 in Gen.; Hoelling, diss. de Baetyl. vet., Gron. 1715; Falconet, sur les betyles in mém. de l'acad. des inscr. VI, 513; Münter, über die vom Himmel gef. Steine, 1805; Fr. v. Dalberg, über den Meteorcult. d. Alten, 1811; Gesen. mon. phoen. p. 387; Winer, RWB. u. Steine.

Was nun insbesondere die Bereitung des heil. Salböls (שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ) betrifft, so besorgte die erste Bereitung desselben nicht, wie die Rabbinen wollen, Moses selbst, sondern nach 2 Mos. 37, 29. Bezaleel; nach den Rabbinen wurde außer diesem keines mehr verfertigt, was sie aus den Worten 2 Mos. 30. 31. זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם (nämlich זֶה per gematriam = XII scil. logi) schließen. Eine wunderbare Vermehrungskraft habe Gott in dieses heil. Salböl gelegt (Witsii misc. I, 490 sq.). Im zweiten Tempel aber sey keines mehr gewesen. Es bestand aus reinstem Olivenöl, versetzt mit vier wohlriechenden Ingredienzien, מָר־דְּרוֹר, fließenden Myrrhen, 500 Sekel, קִנְּמָן־בֶּשֶׂם, feiner wohlriechender Zimmt, 250 Sekel, קְנֵה בֹשֶׂם *κάλαμος ἀρωματικὸς* Kalmus, 250 Sekel, und קִדָּה, Kassia, 500 Sekel (vgl. darüber Bd. X, 142 und d. Art. „Spezereien“). Diese Ingredienzien wurden, wie sich aus dem geringen Quantum Oel (1 Hin Oel nach Thenius gegen 2 Maas oder 7 Pfund) im Verhältniß zum Gewicht der Spezereien (1500 Sekel = ½ כִּכָּר = $46\frac{7}{8}$ Pfd.) ergibt, nicht in trocknem Zustand dem Oel beigemischt, sondern nach der rabbin. Tradition (M. Kerit. 77, 1; Maim. Kele hamm. 1, 2) in Wasser macerirt und der Extrakt mit dem Oel bis zum völligen Verdunsten des Wassers gekocht (assumserunt radicalia et elixarunt in aquis, שלקום במים, postea instillarunt oleum) doch so, daß die Salbe flüssig blieb. Die

rabbin. Ansicht hierüber s. in Balth. Scheidii et D. Weimarii oleum unct. b. Ugol. thes. XII, p. 906 sqq. 951 sq.; vgl. Hartmann, Hebräerin I, 349 ff. Nach Anderen wurde, wie die Myrrhe (שֶׁמֶן הַמֹּר, Myrrhenöl erwähnt Esth. 2, 12. im Unterschied von Myrrhenharz), so auch Zimmt, Kalmus, Kassia jedes für sich schon vorher als flüssige Substanz bereitet und so dem Oele beigemischt (Thenius, Stud. u. Krit. 1846, S. 126). Der liebliche Geruch dieses Salböls ist sprichwörtlich geworden (Ps. 133, 2. vgl. Philo vita Mos. III, p. 522). Wer es nachmachte, sollte vom Volke ausgerottet werden (2 Mos. 30, 33.). Es wurde im Heiligthum (1 Kön. 1, 39.) aufbewahrt, nach tr. Schek. f. 9, 1; Ker. f. 77, 2; Horaj. f. 11, 2. 12, 1 neben der Bundeslade und der Mannaurne (vgl. Selden, de succ. in pontif. 2, 9; s. dag. Lundius S. 96 f.). Zum Akt des Salbens bediente man sich als Gefäß des קֶרֶן, eines hornförmigen Gefäßes (vgl. 1 Sam. 16, 13.), oder des פַּךְ (1 Sam. 10, 2., 2 Kön. 9, 1.), welches ein kleineres Gefäß zu bedeuten scheint. — Vgl. außer den angef. Monogr. in Ugol. thes. t. XII u. XXX nach Scacchi Sacr. elaeochrism. myrothecia III etc., Rom. 1625, Amst. 1710; Carpz., app. II, 57 sq. 67. 368; Dilherr, disp. acad. I, disp. 13, p. 403 sqq.; Stuckius, antiqu. conviv. c. 25; Lundius, jüd. Heiligth. S. 149 ff.; Winer, RWB. s. v. Salbe. Leyrer.

Salbung — der Könige in Israel s. Bd. VIII. S. 11; der Priester und Propheten in Israel s. d. Art.; in der christlichen Kirche bei der Firmelung s. den Art. „Confirmation"; bei der Taufe s. den Art. „Taufe; bei der Ordination der katholischen Bischöfe und Priester s. Augusti, Handbuch der christl. Archäologie, III, 232; über die Salbung der Kranken und die letzte Oelung s. d. Art. „Oelung, letzte" Bd. X. S. 551.

Sales, Franz von, s. Franz von Sales.

Salesianerinnen, s. Visitantinen.

Salig, Christian August, ein Mann von trefflichen Geistesanlagen, umfassender Gelehrsamkeit, in religiöser Beziehung der Richtung Tauler's ergeben, von sanftem Karakter, ein treuer Freund und berühmt durch seine literarischen Arbeiten, insbesondere durch seine für die Reformationsgeschichte stets zu den wichtigsten Quellen gehörenden Schriften, war am 6. April 1692 in Domersleben, einem Dorfe bei Magdeburg, geboren. Hier lebte sein Vater, Christian Salig, als Prediger*); von demselben wurde er in der Kenntniß der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache unterrichtet und so weit gebracht, daß er als Knabe nicht bloß die alten Klassiker, sondern auch den Pentateuch und das Neue Testam. in der Ursprache las und verstand. Darauf kam er, zwölf Jahre alt (1704) durch den Abt Wolfhard in die damals berühmte Schule zu Klosterbergen bei Magdeburg, und hier erhielt er vornehmlich durch Benjamin Hederich und Werner Jac. Claus seine weitere Schulbildung. Nach einem Aufenthalte von drei und einem halben Jahre bezog er zu Michaelis 1707 die Universität zu Halle. Hier verweilte er drei Jahre, widmete sich der Theologie, hörte vornehmlich Exegese bei Joachim Justus Breithaupt und Aug. Herm. Franke, für das A. Testam. bei Joh. Heinrich und Christ. Benedikt Michael, Apologetik bei Paul Anton, Geschichte bei Nikol. Hieronymus Gundling, Philosophie bei Christ. Wolf, betheiligte sich häufig an öffentlichen Disputationen gegen Socinianismus und römische Lehren und wohnte fleißig den von Franke gehaltenen Predigten und religiösen Versammlungen bei. Von Halle ging Salig (1710) nach Jena, wo er bis 1712 blieb, vornehmlich unter Joh. Franz Buddeus, Joh. Andreas Danz und Michael Förtsch sich weiter ausbildete, Magister wurde, dann sich in seine Heimath begab und dort predigte. Im J. 1714 ging er nach Halle zurück, hielt hier als Repetent philologische, philosophische, theologische, philobiblische, homiletische

*) Er war vorher Conrektor zu Magdeburg und starb nicht lange vor seinem Sohne (am 8. Februar 1737) in Domersleben nach einer 47jährigen Amtsführung in einem Alter von 75 Jahren. Salig's Mutter hieß Christiane Magdalene, stammte aus dem Salig'schen Geschlechte (das ursprünglich in Belgien heimisch war, aber durch die Verfolgung wegen des Glaubens zur Auswanderung sich genöthigt gesehen hatte) und starb schon im J. 1714.

und geschichtliche Uebungen und leitete ein Disputatorium. Jetzt gab er auch seine erste Schrift „Philosophumena veterum et recentiorum de anima et ejus immortalitate. Hal. 1714“ heraus, durch die er die Aufmerksamkeit von Thomasius auf sich lenkte, mit dem er in freundschaftliche Verbindung trat. Auf Veranlassung Gundling's arbeitete er mit an der neuen Hallischen Bibliothek, er trat auch zu der gelehrten Thomasianischen Gesellschaft und betheiligte sich mit an den Auszügen aus der Thomasianischen Bibliothek. Indem aber im Jahre 1717 der Conrector Adolph Theobald Overbeck zu Wolfenbüttel gestorben war, wurde er von seinem Vater veranlaßt, um die erledigte Stelle sich zu bewerben. Er erhielt sie und trat sie mit dem Programme „De nexu corruptionis ac instaurationis ecclesiae ac scholarum“ an (5. Juli 1717), widmete sich mit allem Eifer seinem Amte, folgte aber auch außerdem seiner Neigung zu tieferen geschichtlichen Studien, zu welchen ihm die Wolfenbütteler Bibliothek treffliche Hülfsmittel bot. Im Jahre 1723 ließ er zu Wolfenbüttel seine Schrift „De Eutychianismo ante Eutychem“ (cf. Acta Eruditorum Anno 1724 publicata. Lps. 1724. Pag. 420 sq.) erscheinen, in der er zugleich die Geschichte des Nestorianismus behandelte. Sie brachte ihn bei dem Herzog August Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg in den Verdacht der Nestorianischen Denkweise, und als auch Paul Ernst Jablonski in derselben Weise wie Salig über den Nestorianismus sich aussprach, erhob sich gegen Beide M. Hoffmann in Leipzig durch die Disputation „De eo, quod Nestoriana controversia non sit logomachia“. Salig beachtete den Angriff nicht weiter und arbeitete vielmehr eine vollständige Geschichte des Eutychianismus aus, die in zwei Bänden in Utrecht gedruckt werden sollte, doch nahm er das Manuskript wieder zurück, um es der Bibliothek zu Wolfenbüttel zu übergeben, bis der Druck bei günstiger Gelegenheit vorgenommen werden könnte*). Die zweite Jubelfeier der Augsburgischen Confession veranlaßte ihn dann zur Abfassung und Herausgabe seines bekannten und berühmten Werkes: „Vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben Apologie, aus bewährten Scribenten und gedruckten, mehrentheils aber ungedruckten Documenten genommen, in den ersten 3 Büchern nach chronologischer Ordnung bis auf den A. MDLV geschlossenen Religionsfrieden fortgeführt, und im vierten Buche mit einer ausführlichen historia litteraria und polemica versehen, bei Gelegenheit des durch Gottes Gnaden auf das 1730. Jahr, den 25. Julii fallenden anderen Jubel-Jahrs, mitgetheilt aus der Wolfenbütteler Bibliothek. Halle 1730“. Da er in diesem Werke nur Weniges, kaum Einzelnes über die kirchliche Reformation in außerdeutschen Ländern hatte mittheilen können, gab er eine Fortsetzung seiner Arbeit unter dem Titel: „Vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben zugethanen Kirchen, zweyter Theil, aus bewährten Scribenten und gedruckten, zum Theil noch ungedruckten Documenten genommen, in dreyen Büchern, nemlich den V., VI. und VII., die Historie der Reformation in Spanien, Italien, Frankreich, Engeland, Polen, Siebenbürgen und Preußen, wie auch die Osiandristischen und Sacrament-Streitigkeiten bis auf das Jahr 1556 betreffend, und am Ende mit einigen Litterariis wiederum versehen, als ein Beytrag zu Fortsetzung der Seckendorffischen Historie des Lutherthums, mitgetheilet aus der Wolffenb. Bibliothek. Halle 1733“. Schon nach zwei Jahren fügte er noch hinzu: „Vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben zugethanen Kirchen, dritter Theil, aus bewährten Scribenten und gedruckten, mehrentheils aber ungedruckten Documenten genommen im 8., 9. und 10. Buche die Historie der Reformation in Teutschland bis aufs Jahr 1563 fortführend, und viele colloquia, Reichs- und Fürstentage, Saltzburgische Sachen, Pfäl-

*) Mit jenem Werke hatte er einen Traktat „De Diptychis“ nach Holland gesendet; er nahm ihn auch wieder zurück und ließ die Arbeit zu Halle im J. 1731 unter dem Titel „De Diptychis veterum tam profanis quam sacris liber singularis, variis ex omni antiquitate, praesertim ecclesiastica, de oblationibus, martyribus, martyrologiis, kalendariis, litaniis, necrologiis, de origine Missae et invocationis sanctorum, observationibus illustratus, scriptus ex bibliotheca Wolferbytana“ erscheinen.

zische, Bremische, Magdeburgische, Thüringische und andere Unruhen, auch Fortsetzung der theologischen Streitigkeiten und Schriften berühmter Männer begreifend, und im 11. Buche mit einigen Litterariis wiederum versehen, als ein Beytrag zur Fortsetzung der Seckendorffischen Historie des Lutherthums, mitgetheilt aus der Wolffenbüttelschen Bibliothek. Halle 1735". Gerade dieser Theil veranlaßte von Seiten derer, welche die unumwundene Darlegung der widrigen Zänkereien in der Kirche und der vielfachen Fehlgriffe der Wortführer in derselben nicht gutheißen wollten, manchen Angriff, der selbst die Glaubwürdigkeit der von Salig benutzten gedruckten und ungedruckten Documente in Zweifel zog, ohne jedoch denselben gültig begründen zu können. Als Vollendung und Schluß des ganzen Werkes arbeitete Salig noch eine vollständige Geschichte des Tridentinums aus, deren Herausgabe er jedoch nicht erlebte. Der erste Theil mit einer Vorrede von Joh. Arnold Ballenstedt erschien unter dem Titel: Christ. Aug. Salig's vollständige Historie des Tridentinischen Conciliums von dessen Anfang und Versetzung nach Bononien bis zu der im Jahre 1549 erfolgten Suspension, aus bewährten Scribenten und gedruckten, zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen, als der vierte Theil seiner Historie der Augsburgischen Confession und als ein Beytrag zur Fortsetzung der Seckendorffischen Historie des Lutherthums, mitgetheilt aus der Wolffenbüttelschen Bibliothek. Halle 1741; der zweite Theil führt die Geschichte des Tridentinums fort „von dessen Reduction von Bononien nach Trident bis zu der im Jahre 1563 erfolgten Ankunft der neuen Presidenten Moronus und Navagerus", Halle 1742, während der dritte und letzte Theil handelt „von der Ankunft der beyden neuen Presidenten Moroni und Navageri bis zur 25. und letzten Session wie auch dem Beschlusse des Concilii, nebst beigefügtem fünffachen Anhange", Halle 1745. Die beiden letzten Theile sind mit einer Vorrede von Siegmund Jak. Baumgarten versehen. — Salig schrieb außerdem noch einen Traktat unter dem Titel: Nodus praedestinationis solutus, mit Unrecht aber wurde er als Verfasser der Schrift: Linguae apostolorum dissectae redintegratae, ignisque illorum in ore et capite flammigerans exstinctus, ut verus et venerabilis vultus adpareat Act. II. 3. medicas manus et auxiliatrices adhibente Micha Erich Solecht. Wolfenb. 1725, angesehen, die vielmehr von Joachim Heinrich Eichholz, Pfarrer zu Eschershausen, geschrieben wurde. Salig starb im Jahre 1738 in Wolfenbüttel; er hinterließ einen Sohn und drei Töchter; seine Gattin hieß Auguste Margarethe, geb. Goedeke. S. De vita et obitu Christiani Augusti Saligii Epistola ad Justum Michaelem Thomae, perscripta a Joanne Arnoldo Ballenstedt. Helmst. 1738. Neudecker.

Saliger, auch Seliger (Beatus) und mit dem Vornamen Johann genannt, wird als lutherischer Prediger zu Antwerpen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufgeführt. Die Nachrichten über ihn sind äußerst spärlich, nicht einmal sein Geburts- und Sterbejahr ist ermittelt. Von Antwerpen, wo er um das Jahr 1566 lebte, ging er nach Lübeck, wo er an der Marienkirche angestellt wurde. Hier gerieth er bald in Streitigkeiten, namentlich über das Abendmahl, indem er durch seine Behauptung, daß Brod und Wein auch vor dem Genusse mittelst der Consekration in den wahren Leib und in das wahre Blut Christi verwandelt werden, des Kryptokatholicismus sich schuldig machte. Er wurde schon im J. 1568 seiner Stelle entsetzt, darauf aber an der Nikolaikirche zu Rostock von Neuem als Prediger angestellt. Doch auch hier setzte er seine Controverse über das Abendmahl fort und schon nach einem Jahre sah er sich abermals vom Amte entfernt. Jetzt ging er wieder nach Holland zurück, und hier gelang es ihm, als Prediger bei der lutherischen Gemeinde zu Wörden eine Stelle zu finden, die er bis zum Jahre 1579 verwaltete, dann aber freiwillig niederlegte, weil er fürchten mußte, sie wegen seiner fortgesetzten Streitsucht auch wieder zu verlieren. Von seinen Schriften wird ein Scriptum apologeticum und eine Epistola ad presbyterium Lubecense erwähnt. Vgl. Jöcher's Allgem. Gelehrten-Lexikon. Art. „Saliger".

Neudecker.

Salim, *Σαλείμ*, auch *Σαλλείμ* und in Fragmenten *Σαλήμ*, hieß nach Joh. 3, 23. die Stadt, in deren Nähe zu Enon der Täufer Johannes zuletzt taufte. Zu der Bestimmung, wo wir diese Stadt zu suchen haben, dienen uns, da sonst nirgends ein Salim erwähnt ist, zunächst vier Spuren in dem Texte unserer Stelle: a) lag Salim nach V. 25. und nach Joh. 10, 40. unzweifelhaft diesseits des Jordans; b) dürfen wir uns bei der hinweisenden Beziehung der Worte der Johannisjünger in V. 25. Salim nicht sehr entfernt denken von dem Orte, an welchem Jesus taufte, nachdem er und seine Jünger „in das jüdische Land" sich begeben hatten; dieses „jüdische Land" steht aber hier im Unterschied nicht von Galiläa und Samaria, sondern von Jerusalem, wo Jesus herkam, und so ist das Salim des Täufers hiernach etwas weiter aufwärts den Jordan zu denken; c) zeigt der Ausdruck „denn es war viel Wassers daselbst", daß Salim nicht bei einer Furth des Jordans lag, sondern an einer tieferen Stelle desselben; d) endlich weist Enon (von Ain) hin auf eine Gegend, wo ein namhafter Brunnen sich befand. Mit diesen vier Spuren im Texte selbst stimmt nun zusammen die Angabe des Eusebius und des Hieronymus, dieser beiden in Palästina so wohl bewanderten Männer, wenn sie (unter Salem und unter Aenon im Onomasticon, vgl. Hieron. Ep. 73. in der Ed. Vallarsii Tom. I, 445) das 8 Meilen südlich von Scythopolis in campo, d. h. in der Jordansaue gelegene Salumias als unser Salim bezeichnen. Wenig übereinstimmend dagegen mit jenen Spuren im Text unserer Stelle erscheint es, wenn man schon in dem Jos. 15, 32. genannten שִׁלְחִים im Stamme Juda oder in שַׁעֲלִים im Stamme Ephraim (s. d. Art. Saalim") unser Salim erkennen wollte; denn wenn die LXX auch Jos. 15, 61. in der Wüste Juda ein Enon erwähnen, so ist Enon an sich ein Name, der in Palästina ebenso mannichfach vorkommen konnte, als bei uns der Name „Brunn" oder „Brunnen", ist ferner שִׁלְחִים doch allzu verschieden von *Σαλείμ* und weist doch Alles nach der Jordansaue, nicht nach der Wüste Juda, daher Wieseler's (chronolog. Synops. S. 248 ff.) und noch mehr Büsching's (Erdbeschreibung V, 1. 442) Hypothese, wenn ersterer Salim und Silchim identificirt und letzterer Enon geradezu in dem beim Kloster des heil. Johannes, zwei Stunden von Bethlehem gelegenen Dorfe Ain Carem (Robinson II, 588) erkennen wollte, auf schwachen Füßen steht; eben so wenig aber paßt das ephraimitische Saalim. Sonderbar klingt die Frage Winer's im bibl. Realwörterbuch (Art. „Salim"): „Freilich, wie soll Johannes taufend nach Samaria ziehen?" und seine Bemühung (Art. „Aenon"), die Stätte, wo Johannes taufte, von derjenigen, da Jesus taufte, weit auseinander und in Gegensatz zu bringen; denn Johannes wollte sich eben nicht nach Samaria ziehen, er ging nur die Jordansaue weiter aufwärts bis auf samaritisches Gebiet, und das vielleicht, um vor dem „Stärkeren", vor dem er abnehmen mußte, sich mehr zurückzuziehen; eben damit aber kam er auch dem zu Tiberias residirenden Vierfürsten Herodes desto näher, der ihn hernach gefangen setzen und enthaupten ließ; während er andererseits nahe genug dem Orte blieb, wo Jesus taufte, daß seine Jünger neidisch ihn auf Jesu Taufen hinweisen konnten. Wenn Hieronymus von diesem Salim sagt: „Ostenditur ibi palatium Melchizedek, ex magnitudine ruinarum veteris operis ostendens magnificentiam" (Ep. 73.), so ist darauf ohne Zweifel nicht allzuviel zu bauen für die Identificirung Salims und Salems, da jene Ruinen ja schon zu des Hieronymus Zeiten unzuverlässig seyn mochten hinsichtlich ihres Ursprungs, da ferner alle anderen Autoren in dem Salem des Melchizedek Jerusalem erkennen und da wir doch, auch wenn Salim und Salem identisch wären, noch zwei andere Salem unterscheiden müssen: das nachher Jerusalem genannte (an dessen Identität nach Ps. 76, 3. nicht zu zweifeln ist) und das 1 Mos. 33, 18. 19. genannte bei Sichem (die Ausflucht שָׁלֵם als Adjektiv zu fassen und mit integer zu übersetzen, ist eben eine Ausflucht, die Meinung aber, es sey Sichem selbst unter dessen älterem Namen, ist wiederum nicht richtig, sondern Salem lag in der Nähe der Stadt Sichem und war עִיר שְׁכֶם eine Stadt des Sichem des Sohnes Hemor's), wie denn nach Robinson (III, 322) heute noch östlich von Nablus ein Dorf Salim übrig seyn

soll. Aus Σαλείμ soll nach dem Chron. pasch. der Apostel Simon Zelotes gebürtig gewesen seyn. Pf. Pressel.

Salisbury, Joh. v., s. Johannes von Salisbury.

Salmanassar, שַׁלְמַנְאֶסֶר, bei den LXX Σαλαμανασσάρ oder Σαλαμανασάρ, bei Josephus Σαλμανασάρης, in der Vulg. Salmanasar, syrisch ܫܠܡܢܐܣܪ, arabisch سلمانعسار, ist der Name des assyrischen Königs, welcher auf Tiglatpilesar folgte und Sanherib vorausging, der Zeitgenosse des ägyptischen Königs So war (2 Kön. 17, 4.), zur Zeit des israelitischen Königs Hosea mit seinen in Vorderasien stehenden Truppen in das Reich Israel einfiel im J. 724 oder 723 v. Chr., den Hosea zinsbar machte und, als er sich durch ein Bündniß mit Aegypten von Assyrien wieder unabhängig machen wollte, Samaria belagerte (vgl. Jes. 28.), nach drei Jahren, im 9ten des Hosea (721 v. Chr.) einnahm und den König nebst den meisten seiner Unterthanen in das Exil abführte (2 Kön. 17, 1 ff. 18, 9 ff., womit zu vergl. Jes. 10, 9 f., wie denn der ganze Abschnitt 10, 5—12, 6. bald nach der Eroberung Samaria's gedichtet worden zu seyn scheint, s. Knobel z. d. St.). Nach Menander bei Joseph. Antt. 9, 14. 2. unterwarf sich Salmanassar auch einen großen Theil Phöniciens, während sein Angriff auf Tyrus (vgl. die Weissagung Jes. 23.) mißlang. Ueber die Zeitfolge des phönicischen Kriegszugs und insbesondere des Angriffs auf Tyrus im Verhältniß zur Eroberung von Samaria läßt sich nichts Festes mehr ermitteln; Josephus sagt uns nicht, ob jener vor oder nach dieser stattfand, und während Ewald (Isr. Gesch. III, 315) sich den phönicischen Kriegszug als dem Bündniß des Hosea mit Aegypten vorausgehend denkt, nimmt Knobel (Jes. 139. 140) das Entgegengesetzte an, was zu den Jesajanischen Stellen allerdings mehr zu stimmen scheint. Ist dieß das Richtige, so war Salmanassar, da die Belagerung von Tyrus 5 Jahre dauerte, wenigstens im Jahre 717 noch am Leben; übrigens legt auch Ewald ihm noch eine Reihe von Jahren nach der Eroberung Samaria's bei, ja er bestimmt seine Regierungszeit auf die Jahre 729 bis 713. Die sonstigen geschichtlichen Quellen schweigen über Salmanassar, namentlich auch die Fragmentisten des Eusebius; Tob. 1, 2. heißt der entsprechende assyrische König Ἐνεμάσσαρος, welches der Syrer, Hieronymus, die Itala und die Hebräer durch Salmanassar geben, — mit welchem Recht, ob mit der Annahme, daß es eine griechische Corruption von שַׁלְמַנְאֶסֶר sey, oder daß Salmanassar auch den Namen Enemassar geführt habe, wissen wir nicht. In dem Persischen, aus welchem doch sonst die assyrisch-babylonischen Fürstennamen zu erklären sind, findet sich für שַׁלְמַנְאֶסֶר keine passende Bedeutung; im Pehlvi ist Schalman = Haar, Scholman = Unterwelt, und אסר wie סר und wie das härtere אצר und צר in den babylonischen Fürstennamen = Haupt, Fürst. Es liegt darum auch immerhin am nächsten, die Stelle in Hos. 10, 14.: כְּשֹׁד שַׁלְמַן בֵּית־אַרְבֵאל, auf eine uns allerdings sonst nicht bekannte Thatsache aus dieser Parthie der assyrischen Geschichte zu deuten und Salman als Abkürzung von Salmanassar zu nehmen. Pf. Pressel.

Salmanticenses. Die Feindschaft der Dominikaner gegen die Jesuiten hatte in Spanien mit dem Ende des 16. und dem Anfange des 17. Jahrh. einen sehr intensiven Karakter angenommen; die Jesuiten wurden dort namentlich der Vertheidigung pelagianischer, von der Kirche längst verurtheilter Irrlehren angeklagt, und diese Anklage hatte in ihrer Vertretung des von Ludwig Molina (s. d. Art.) aufgestellten Systems über die Gnade einen neuen Anhaltspunkt gefunden. Pabst Paul V. hatte zwar den Parteien Stillschweigen auferlegt, aber mit diesem Gebote war die Feindschaft der Dominikaner nicht gebrochen, die vielmehr für den strengen Gegensatz gegen die Jesuiten durch die Vertretung des Systems von Augustin und Thomas von Aquino Zeugniß abzulegen sich gedrungen fühlten. Jener Gegensatz hatte seinen Hauptsitz an der Universität Salamanca in den Theologen des Collegiums der unbeschuhten Karmeliter; sämmtliche Glieder der Universität übernahmen sogar eidlich die Verpflichtung, nur die augustinische

und thomistische Theorie in ihren öffentlichen Vorträgen zu lehren. Jene Theologen ließen ein umfangreiches, aus neun Bänden bestehendes Werk moraltheologischen Inhalts erscheinen, das sie in der ganzen Construktion und Deduktion auf die theologische Summe des Thomas von Aquino basirten und zu Salamanca 1631 ff. (später zu Leyden 1679) unter dem Titel erscheinen ließen: „Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo primitivae observantiae Cursus theologicus, Summam theologicam D. Thomae Doctoris Angelici complectens, juxta miram ejusdem Angelici Praeceptoris doctrinam et omnino consone ad eam, quam Complutense Collegium ejusdem ordinis in suo artium cursu tradit". Dieses Werk ist es, welches unter dem Namen „Salmanticenses" (sc. theologi) aufgeführt wird; die einzelnen Mitarbeiter an dem Werke sind nicht bekannt. Hierher gehört auch noch Collegii Salmanticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo Cursus theologiae moralis, der in Venedig 1728 in sechs Bänden von den dem Probabilismus ergebenen Theologen Franciscus a Jesu Maria, Antonius a Matre Dei, Sebastian a S. Joachim und Ildephonsus ab Angelis erschien. Vergl. Bibliotheca Hispanica auctore Nicolao Antonio. Romae 1672. Tom. II. pag. 220. Art. Salmanticense Collegium; dazu Tom. I. pag. 113, Art. Antonius de Matre Dei. **Neudecker.**

Salmasius, Claudius (Claude de Saumaise), unter den großen Gelehrten des 17. Jahrhunderts eben so sehr durch helle Blicke des Scharfsinns als durch viel umfassende und gründliche Kenntnisse ausgezeichnet, hat sich durch das, was er leistete, auch auf die wissenschaftliche Theologie einen bedeutenden Einfluß verschafft, und darf deshalb in einer theologischen Real-Encyklopädie nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Er wurde den 15. April 1588 zu Semur en Auxois, einer Stadt im vormaligen Herzogthum Burgund, geboren, wo sein Vater, ein tüchtiger Jurist und Geschäftsmann, als angesehener Parlamentsrath in wohlhabenden und glücklichen Verhältnissen lebte. Um seinen mit allen Gaben des Geistes reich ausgestatteten Sohn zu einer ehrenvollen Laufbahn gründlich vorzubereiten, übernahm er selbst neben der Erziehung den Unterricht desselben und bildete mit größter Sorgfalt seine frühzeitig hervortretenden Fähigkeiten durch die Beschäftigung mit der lateinischen und griechischen Sprache und deren Schriftsteller aus. Während sich der Vater die geistige und körperliche Entwickelung des Knaben besonders angelegen seyn ließ, suchte die der reformirten Religion eifrig zugethane Mutter nicht minder wohlthätig auf sein Herz und Gemüth zu wirken, und erweckte durch ihre liebevolle Frömmigkeit eine solche Vorliebe für ihren Glauben in ihm, daß er demselben gegen den Willen seines Vaters sein ganzes Leben hindurch treu blieb.

Die raschen Fortschritte des jungen Salmasius in den alten Sprachen bestimmten den Vater, den kaum 16jährigen Sohn im J. 1604 auf die Universität zu Paris zu schicken, wo er sich nach der Sitte der damaligen Zeit zunächst mit den philosophischen Wissenschaften beschäftigen sollte, um sich durch dieselben auf das Studium der Jurisprudenz vollständig vorzubereiten. Doch fühlte er sich um so mehr zur alten Literatur hingezogen, als die früher schon gefaßte Neigung zu ihr in dem lehrreichen Umgange mit den berühmten Gelehrten Joseph Scaliger und Isaak Casaubonus, die sich des wißbegierigen Jünglings wohlwollend annahmen, stets neue Anregung fand. Unter diesen günstigen Umständen setzte er nicht nur das Studium der griechischen und lateinischen Schriftsteller mit dem lebhaftesten Eifer fort, sondern erlernte auch ohne Anweisung eines Lehrers die Anfangsgründe des Hebräischen, Arabischen und Koptischen mit solchem Erfolge, daß er später auch dieser Sprachen vollkommen mächtig wurde. Auf den Wunsch seiner Mutter begab er sich hierauf im Jahre 1606 mit Genehmigung des Vaters von Paris nach Heidelberg, um unter der Leitung des großen Dionysius Gothofredus die Rechtsgelehrsamkeit gründlich zu studiren. Auf dieser damals streng calvinistischen Universität eröffnete sich ihm ein neues wissenschaftliches Leben. Die an kostbaren Handschriften und werthvollen gedruckten Werken reiche Bibliothek gab ihm

Gelegenheit, seine unersättliche Lernbegierde durch den Gebrauch dieser literarischen Schätze zu befriedigen und sich nach den verschiedensten Seiten hin weiter auszubilden. Sein Lehrer Gothofredus, der Geheime-Rath Ingelheim, der fleißige Historiker Marquard Freher und der gelehrte Philolog Janus Gruterus leisteten ihm dabei bereitwillige Unterstützung. Am liebsten verweilte er auf der Bibliothek, und oft brachte er in seinem Studirzimmer, ganze Nächte durchwachend, damit hin, aus den ihr entliehenen Werken gehaltvolle Auszüge zu machen. So vermehrten sich seine fast alle Fächer der damals bekannten Wissenschaften umfassenden Kenntnisse mit jedem Tage und bestärkten ihn in dem Wunsche, sich durch Herausgabe gelehrter Arbeiten Ruhm zu erwerben. Schon im Jahre 1609 erschien von ihm die Ausgabe des römischen Geschichtschreibers Florus mit erläuternden Anmerkungen, welche durch Scharfsinn, treffendes Urtheil und vielseitige Gelehrsamkeit auch einem an Jahren gereifteren Bearbeiter Ehre gebracht hätte. Als er daher im folgenden Jahre in seine Heimath zurückkehrte, war ihm längst der Ruf von seiner Gelehrsamkeit voraufgeeilt. Sein Vater, der keinen größeren Wunsch hegte, als den, ihm seine Stelle als Parlamentsrath zu hinterlassen, empfing ihn mit der herzlichsten Freude und überredete ihn, sofort als Parlamentsanwalt in die gerichtliche Laufbahn einzutreten. Doch hat er nie die Führung eines Rechtshandels übernommen, da ihn seine Neigung überwiegend zu gelehrten Beschäftigungen hinzog und er fest entschlossen war, sich ihnen ausschließlich zu widmen. Nur kritische Arbeiten über die verschiedenartigsten wissenschaftlichen Gegenstände und gelehrte Streitigkeiten füllten seitdem sein Leben aus.

Das erste Werk, welches den Ruhm seiner klassischen Gelehrsamkeit weiter verbreitete, war seine im J. 1611 zu Paris gedruckte und mit vielen schätzbaren Anmerkungen versehene Ausgabe der Scriptores Historiae Augustae. Nachdem er diesem bedeutenderen Werke einige kleinere Schriften hatte folgen lassen, verheirathete er sich im Jahre 1623 mit der Tochter eines angesehenen Protestanten, des in der griechischen Literatur wohlbewanderten Josias Mercier, und verlebte den größten Theil der nächstfolgenden Jahre in der Nähe von Paris auf dem Landgute seines Schwiegervaters, wo er in ländlicher Zurückgezogenheit seine umfassenden Arbeiten über den Plinius und Solinus beendigte. Sie erschienen im J. 1629 zu Paris in zwei Foliobänden und erwarben ihm ein so wohlbegründetes Ansehen bei den Kennern und Verehrern der Alterthumswissenschaften, daß noch in demselben Jahre höchst ehrenvolle Einladungen zu einem akademischen Lehramte von den Universitäten Padua und Bologna an ihn ergingen. Gleichwohl lehnte er dieselben ab, da sein Vater jetzt ernstlich beabsichtigte, sein Amt auf ihn zu übertragen. In der That willigte auch das Parlament zu Dijon ohne Schwierigkeit in dessen Vorschlag ein, obgleich der Sohn sich öffentlich zum Calvinismus bekannte, und er würde die angesehene und einträgliche Stelle zur Freude der Seinigen sicherlich erhalten haben, wenn sich nicht der Siegelbewahrer Marillac aus religiöser Rücksicht entschieden geweigert hätte, die Urkunde zu vollziehen. Salmasius folgte daher nicht ungern im Jahre 1632 einem nicht minder ehrenvollen Rufe nach Leyden, wo er die Honorarprofessur des Joseph Scaliger mit einem Gehalte von 2000 Livres nebst freier Wohnung erhielt und seinem reformirten Glaubensbekenntnisse unbehindert folgen konnte. Vergebens bemühten sich seine Freunde und Gönner, ihn zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen, und selbst die hohe Gunst, mit welcher der König ihn durch die Verleihung des Staatsrathstitels und des St. Michaelsordens auszeichnete, als er wenige Jahre später aus Furcht vor der Pest auf einige Zeit Holland verließ und in Paris verweilte, vermochte ihn nicht in seinem Entschlusse wankend zu machen. Nun bot ihm der Cardinal Richelieu einen Jahrgehalt von 12000 Livres unter der Bedingung an, seinen Aufenthalt in Paris zu nehmen und die Geschichte des Ministeriums des mächtigen Staatsmannes zu schreiben, allein Salmasius schlug auch dies glänzende Anerbieten mit der Erklärung aus, daß er nicht gesonnen sey, seine Feder der Schmeichelei zu leihen. Er ging nach Leyden zurück, und zum Dank

dafür erhöhte ihm die Republik seinen Gehalt auf 3000 Livres und sicherte ihm völlige Freiheit von allen öffentlichen Abgaben zu. Um das Jahr 1645 erschien sein Werk über den Primat des Papstes, welches ihm eine Anklage der französischen Geistlichkeit beim Hofe zuzog, deren Entscheidung jedoch der König nach dem Rathe des Ministeriums wohlweislich an die Gottesgelehrten verwies. Desto nachtheiligere Folgen brachte ihm dagegen eine andere Schrift, welche er 1649 auf den Wunsch des in Frankreich in der Verbannung lebenden englischen Königs Karl's II. für dessen Vater unter dem Titel Defensio regia pro Carolo I. herausgab; denn das große Aufsehen, das dieselbe erregte, veranlaßte nicht nur das englische Parlament, durch Milton eine sehr heftige und bittere Gegenschrift gegen ihn abfassen zu lassen, sondern bewogen selbst seine republikanischen Beschützer in Holland, öffentlich den rücksichtslosen Eifer zu mißbilligen, mit dem er das Königthum vertheidigte. Hierdurch im höchsten Grade verstimmt, folgte er nicht ungern den wiederholten und dringenden Bitten der Königin Christine von Schweden, in ihre Dienste zu treten. Im J. 1650 reiste er mit seiner Familie nach Stockholm ab; doch hatte er bald Ursache, die voreilige Ausführung seines Entschlusses zu bereuen, da er sich in seinen Erwartungen von der Gunst der launenhaften Königin getäuscht fand und überdieß das nördliche Klima sich seinem Befinden durchaus nicht zuträglich zeigte. Er kehrte daher im folgenden Jahre über Dänemark, dessen König ihn auf eine ehrenvolle Weise zur Tafel zog und mit seinem und seiner Gemahlin Bildnisse beschenkte, nach Holland zurück. Hier ward jedoch sein Gesundheitszustand durch häufige Gichtanfälle so bedenklich, daß er sich entschloß, in Begleitung seiner Frau die Bäder von Spaa zu besuchen, wo er im 65. Jahre seines Lebens am 3. September 1653 starb. Seine Leiche ward nach Mastricht gebracht und daselbst feierlich bestattet.

Es gibt wenige ausgezeichnete Gelehrte, über welche die Urtheile der Zeitgenossen und Nachlebenden so sehr von einander verschieden sind, wie über Salmasius. Während Einige von seinem Karakter, seiner Beurtheilungsgabe und seinen wissenschaftlichen Leistungen mit Geringschätzung sprechen, erklären ihn Andere für den gelehrtesten und scharfsinnigsten Mann seiner Zeit und stellen ihn als ein schwer zu erreichendes Vorbild ächter Gelehrsamkeit dar. Der unparteiische Beurtheiler wird ihn zwar nicht von einem anmaßenden, leicht verletzenden Stolze sowie von schonungsloser Heftigkeit und Grobheit in seinen literarischen Streitigkeiten mit Petav, Daniel Heinsius, Milton und anderen Gelehrten freisprechen können; aber man darf dabei nicht vergessen, daß er es war, der zuerst dazu von seinen Gegnern auf eine sehr beleidigende Weise gereizt wurde*). Dagegen zeigte er sich im täglichen Umgange mit seinen Nebenmenschen und in seinem häuslichen Leben stets sanft, nachgiebig und leutselig, ungeachtet ihn gerade in diesen Verhältnissen die frohe Laune nicht selten durch den niedrigen Geiz, den unerträglichen Hochmuth und die bekannte Herrschsucht seiner Frau**) verdorben ward. Auch sprach sich in seinem Karakter bei verschiedenen Gelegenheiten eine edle und freie Denkungsart aus. Sein Fleiß war beharrlich und ausdauernd und die Vielseitigkeit seines Wissens bewunderungswürdig. Von einem ungeheueren Gedächtnisse unterstützt, arbeitete er mit außerordentlicher Leichtigkeit und Schnelligkeit und verbreitete sich in seinen gelehrten Forschungen mit derselben Gründlichkeit über verschiedene Zweige der Theologie, mit welcher er die Philologie, die Rechtsgelehrsamkeit, die Geschichte und deren Hülfswissenschaften betrieb. Seine theologischen Schriften, auf die wir uns hier ausschließlich zu beschränken haben, betreffen theils exegetische, theils kirchenge-

---

*) So überbot ihn z. B. Petav, der sich seinen tief gewurzelten Haß gegen alle Akatholiken, also auch gegen Salmasius, wiederholt als christliches Verdienst anrechnete, bei Weitem an Anmaßung; wie dieser Jesuit denn überhaupt, nach dem naiven Ausdrucke seines Biographen Oudin, die Ketzer behandelte, wie ein Maltheser die Türken.

**) Sie wurde deshalb von den Gelehrten jener Zeit allgemein die Juno Salmasiana genannt und ist als solche sprichwörtlich geblieben.

schichtliche Gegenstände und enthalten manche glückliche Ansichten, die Anderen zu weiteren ergiebigen Forschungen Veranlassung gegeben haben. Unter ihnen sind besonders folgende hervorzuheben: 1) Nili, archiepiscopi Thessalonicensis, de primatu papae Romani libri duo; 2) Sept. Flor. Tertulliani liber de pallio cum notis; 3) Confutatio animadversionum Antonii Kercoetii (i. e. Dion. Petavii) ad Claudii Salmasii notas in Tertullianum de pallio (unter dem angenommenen Namen Franciscus Francus herausgegeben); 4) De episcopis et presbyteris contra Petavium Lojolitam dissertatio (unter dem Namen Wallo Messalinus erschienen); 5) Epistola ad Andream Colovium super caput XI. primae ad Corinthios epistolae de caesarie virorum et mulierum coma; 6) Epistola ad Aegidium Menagium super Herode infanticida; 7) de transsubstantiatione liber (unter dem Namen Simplicius Verinus erschienen); 8) Epistola ad Th. Bartholinum de cruce et hyssopo.

Die Quellen für die Lebensbeschreibung des Salmasius finden sich zunächst in in seinen Schriften, deren Verzeichniß Jöcher im Gelehrten-Lexikon Th. IV. S. 66 f. geliefert hat, denen jedoch die Epistolae Salmasii, Leyden 1656, 4. hinzuzufügen sind; und bei Papillon, Bibliotheque des auteurs de Bourgogne. Vergl. auch Reinesius, variae lectt. I, 6.; Vossius, de hist. lat. p. 693 und Paquot, Mémoires, T. III. p. 309 sqq. G. H. Klippel.

Salmeron, Alphons, einer der ersten Schüler des Ignaz Loyola, geboren zu Toledo (Oktober 1515), erlernte in der Schule von Alcala die alten Sprachen, widmete sich dann auf der Universität zu Paris philosophischen und theologischen Studien, schloß sich schon hier dem Loyola an und wurde einer der thätigsten Mitarbeiter für die Gründung und Verbreitung des Jesuitenordens. Darauf begab er sich nach Italien; hier hielt er Predigten und Vorträge für die Zwecke des Ordens, entfaltete ein nicht geringes Talent als Controversist, durchreiste dann im Auftrage des päbstlichen Stuhles Frankreich, Belgien, Ober- und Niederdeutschland und Polen und kämpfte überall gegen die neuen, der römischen Kirche entgegenstehenden Lehren. Für seinen Eifer wurde er mit dem Titel eines apostolischen Nuntius von Irland belohnt. Die Päbste Paul III., Julius III. und Pius IV. beauftragten ihn, als päbstlicher Theolog und Redner dem Concil von Trident beizuwohnen, insbesondere bei den Berathungen in den Congregationen das Wort zu führen und dem präsidirenden Cardinal-Legaten beizustehen. In einer Sitzung des Jahres 1546 hielt er eine Rede de S. Joanne Evangelista. Mit Lainez arbeitete er auch ein Verzeichniß der durch die Reformation entstandenen und als irrig bezeichneten Lehren aus, mit Beifügung der Aussprüche, in welchen Kirchenlehrer, Päbste und Concilien solche Lehren verurtheilt hatten. Nach dem Concil von Trident kehrte Salmeron nach Italien zurück; da er, körperlich angegriffen, durch das lebendige Wort nicht mehr wirken konnte, zog er sich in das von ihm gegründete Collegium von Neapel zurück, wurde Vorsteher der neapolitanischen Ordensprovinz, arbeitete ketzerischen Lehren entgegen, beschäftigte sich mit der Bearbeitung eines Commentars zur h. Schrift und starb am 13. Februar 1585 in jenem Collegium. Seine Werke (In Evangelia Tom. 12.; 1. Prolegomenon in universam Scripturam; 2. de incarnatione Verbi; 3. de infantia et pueritia Christi; 4. de Historia Evangelica; 5. de sermone Domini in monte; 6. de Christi miraculis; 7. de Parabolis; 8. de disputationibus Domini; 9. de sacrosancta eucharistia et sermone Domini in coena; 10. de passione et morte Domini; 11. de resurrectione et ascensione Domini; 12. in Acta Apostolorum; ferner in 4 Bänden: 13. Prolegomena in epistolas Pauli et Commentarium in epistolam ad Romanos; 14. in utramque epistolam ad Corinthios; 15. in epistolam ad Galatas, Ephesios, Philipp., Colossens., utramque ad Thessalon., utramque ad Timoth., ad Titum, ad Philemon. et ad Hebraeos; 16. in septem epistolas canonicas. Praeludia in Apocalypsin. Aliquot auctoris epistolae ad diversos) erschienen zu Madrid und Mantua 1597 und Brixen 1601.

Vgl. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe. Antw. 1643. p. 22 sq. Neudecker.

Salome, eine der galiläischen Frauen, welche Jesum auf seinen Reisen begleiteten und ihm dienten (Mark. 15, 40. 16, 1.), Mutter der Apostel Jakobus des Aelteren und Johannes, also Gattin des Zebedäus, was aus der Vergleichung von Matth. 27, 56. mit den Stellen bei Markus geschlossen werden kann. Näheres über sie weiß die neutestamentliche Geschichte nicht, wohl aber die kirchliche Sage. Nach den Einen ist sie eine Tochter des Pflegevaters Jesu (Epiph. adv. haeres. 78, 8.), nach Anderen ist sie die Frau desselben, mit der er zwei Töchter erzeugt hat (Niceph. hist. eccl. II, 3.), endlich wird sie auch für die Nichte des Priesters Zacharias, des Vaters Joh. d. Täuf. gehalten. Salome hieß nach Jos. Ant. XVIII, 5. 4. auch die Tochter des Herodes (Matth. 14, 6.), welche bei der Hinrichtung des Täufers die Hauptrolle spielte; sie war zuerst mit dem Tetrarchen Philippus, dem Stiefbruder ihres Vaters, vermählt und nach dessen Tode mit Aristobulus, dem Sohne des Herodes, des Fürsten von Chalcis, dem sie drei Kinder gebar, nach Jos. l. c. Nach der kirchlichen Sage soll sie ihre Mitschuld am Tode des Täufers durch einen ähnlichen Tod gebüßt haben (Niceph. I, 20.).

Salomo (שְׁלֹמֹה, bei den LXX Σαλωμών, erst im N. Testam., bei Josephus und in den späteren griechischen Uebersetzungen Σολομών, arabisch سليمان), war der zweite Sohn David's von Bathseba, Nachfolger seines Vaters, dritter König über Volk und Reich Israel und regierte 40 Jahre lang (1015—975 v. Chr., nach Ewald 1025 bis 986), vgl. 1 Kön. 1—11.; 2 Chr. 1—9., auch Jos. Antiqq. 8, 1—7. Seine Erziehung ward dem Propheten Nathan anvertraut, der ihn Jedidja (יְדִידְיָה) nannte, den Geliebten Jehovah's (2 Sam. 12, 24. 25.). Auf den reichbegabten Geist des jungen Königssohnes blieb es nicht ohne Einfluß, daß seine Jugend in die letzten ruhigeren Regierungsjahre David's fiel. Die Herrschsucht seines ältesten Bruders Adonija, welcher, dem Mangel aller öffentlichen Bestimmungen über die Nachfolge und der nachsichtigen Schwäche seines Vaters vertrauend, die Krone an sich reißen wollte, führte den kaum 20jährigen Salomo, mit Hülfe des vereinigten Einflusses seiner Mutter, Nathan's und des Priesters Zadok, noch bei Lebzeiten seines Vaters auf den Thron. Geleitet von diesen hochangesehenen Männern und von der erprobten königlichen Leibwache unter Benaja, wird er in Gihon, nördlich an der Stadt, gesalbt und unter Posaunenschall und Volksjubel auf dem königlichen Maulthiere in den Palast zurückgeleitet.

Sein erstes Auftreten zeugt von Mäßigung, Klugheit und Energie, wohl geeignet, ihm die Achtung und das Vertrauen seines Volkes schnell zuzuwenden. Die Hinrichtung des gewaltthätigen Joab, der Abner und Amasa meuchlerisch getödtet, der sich offen für Adonija erklärt hatte und ihm stets gefährlich geblieben wäre, einigt Gerechtigkeit mit Staatsklugheit; er erfüllt damit einen Wunsch seines Vaters, den es drückte, daß er dieses großen kriegerischen Talentes noch nicht entbehren konnte, und befestigt zugleich seinen Thron. Der Hochverräther Simei wird gleichfalls auf David's letzten (nicht rachsüchtigen) Wunsch getödtet, doch trägt er selbst die Schuld seiner Unbesonnenheit, indem er das Weichbild Jerusalems gegen Salomo's Befehl verläßt. Adonija muß sterben, weil er Abisag von Sunam zum Weibe begehrt und eine gefährliche Nebenlinie des davidischen Hauses gründen will. Der Oberpriester Ebjathar muß sich, obgleich wegen der Theilnahme an jener Verschwörung todeswürdig, auf sein Erbgut Anathoth zurückziehen, seine Würde der Nebenlinie des Hauses, dem Zadok, abtreten und so den am Hause Eli haftenden Fluch an sich erfüllt sehen. Die Nachkommen Barsillai's aber überhäuft der König mit Wohlthaten. — Solches feste und umsichtige Auftreten sicherte aber dem neuen Herrscher den allgemeinen Gehorsam der Unterthanen, eine nothwendige Bedingung für alles weitere segensreiche Wirken des Friedens. Glänzende Proben richterlicher Weisheit wurden bald im ganzen Lande kund, und mit einem Gefühl voll Bewunderung und vertrauender Sicherheit schaute man auf diese kräftige Verjüngung des Davidsthrones. Wie der König entschlossen war, in allen Wegen Jehovah's zu

wandeln, so gewährte ihm der Gott seines Vaters seine Bitte um ächte Regentenweisheit.

Salomo steht, dem Namen und der That nach, als der **Friedensfürst** da; unter seinem Scepter erschlossen sich alle Quellen des Wohlstandes und alle Segnungen des Friedens, daß Juda und Israel sicher wohnten, „ein Jeglicher unter seinem Weinstocke und Feigenbaume", 1 Kön. 5, 5. (Dieser Gesammteindruck bestimmte den Erzähler des Buchs der Könige, daß er den Bericht von Kriegen in aller Kürze an's Ende setzt und in noch höherem Grade den Chronisten, 1 Chron. 22, 9.) Allein gegen Anfang und gegen Ende der Regierung erhoben sich in Süden, Norden und Westen einzelne Fürsten. Der nach Aegypten entflohene edomitische Königssohn Hadad kehrt, ermuthigt durch den Königswechsel, in sein Land zurück und behauptet sich hier (1 Kön. 11, 21. 22 u. 25. nach LXX). Auch Rezon nimmt an der Spitze einiger Kriegerhaufen Damaskus, scheint sich aber gegen Salomo nicht lange gehalten zu haben. Das kleine Reich Gazer (oder Geschur), zwischen Israel und Philistäa, steht auf, fällt aber in die Hände des ägyptischen Königs und kommt als Heirathsgut der ägyptischen Königstochter Tachpanhes an Salomo. Ob die Reste der Kananiter zugleich eine letzte Anstrengung versuchten und dadurch vollends zu Hörigen wurden (s. Ewald S. 277), bleibt ungewiß. Salomo's Erfolge gegen die Empörer genügten indessen völlig, um sein Ansehen auch außerhalb der Landesgrenzen zu erhalten und in hohem Grade zu mehren, um ihn ganz dem friedlichen Ausbau seines Reiches sich widmen zu lassen und auf lange Jahre hin alle kriegerischen Unruhen von seiner Regierung fern zu halten. Auch fällt in den Anfang seiner Herrschaft die Vermählung mit der Aegyptierin, Tochter des Königs Psuchennes, aus der 21. Manethonischen Dynastie (s. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte III, 120 u. f.); dieser Schritt sicherte ihm die südlichen Grenzen.

Die langen Friedensjahre, bisher noch nicht dagewesen, erzeugten eine kräftige Blüthe aller Anfänge zu höherer Entwickelung, wie sie in dem Aufschwunge der davidischen Zeit hervortreten. Das Reich, weit sich ausdehnend und ringsum hochgeachtet, nimmt schnell an Wohlstand zu: die salomonische Regierung bildet „die sonnige Mittagshöhe" der Geschichte Israels. Der Reichthum erzeugt zwar ein Streben nach Pracht und Eleganz; die nahe Verbindung mit den hochgebildeten Phöniken und Aegyptern hätte zum Wetteifer anregen können: allein vergebens schauen wir nach sicheren Anzeichen aus, daß auch von Israeliten selbst Handel im größeren Maßstabe, Kunst und höheres Gewerbe mit fruchtbringendem Eifer betrieben worden wäre. Die ächt semitische Natur des Volkes verhindert ein tieferes Wurzelschlagen dieser Industrie und Cultur. Aber schon dieses Maß von Wohlstand und Cultur, für kein Volk ganz gefahrlos, übte schädliche Wirkungen auf Israel, da eine gleich hohe religiöse Kraftentfaltung ihr nicht zur Seite ging. Denn wie die Religion Israels in ihren Grundlagen und in ihrem Zwecke einen einfachen Zustand menschlichen Lebens, gleichmäßige friedliche Vertheilung von Besitz und Eigenthum voraussetzte, so erwies sie sich in der salomonischen Zeit als unkräftig, die umfassenden sittlichen Aufgaben der humanen Entwickelung aufzunehmen und nicht nur ungefährdet, sondern mit erhöhter Kräftigung des tiefsten Geisteslebens zu erfüllen. Und darum wirft auch der prächtige Glanz aller salomonischen Unternehmungen einen immer dunkleren Schatten, der für das politische wie religiöse Leben des Volkes den Keim des Verderbens in sich trägt.

Großartig waren die Bauten Salomo's; sie sind es, welche seinem Namen einen dauernden Ruhm im Morgen- und Abendlande gesichert haben. Wie schon sein Vater gethan, wandte sich Salomo an den tyrischen König Hiram, um durch ihn geschickte Künstler zur Leitung aller Arbeiten zu erhalten. Nach Ewald kamen dazu (1 Kön. 5, 32.) mehr wissenschaftlich gebildete Baumeister aus dem phönikischen Gebal oder Byblos; doch ist hier wohl mit Thenius (BB. der Könige S. 54) וַיְגַבְּלֻם, „sie versahen, die Steine mit einem Rande" zu emendiren. Für die Erzarbeiten ward ein Künstler Hiram ge-

wonnen (von Vatersseite ein Phönike, seine Mutter war aus dem Stamme Naphtali). Die äußeren Mittel zu den Bauten hatte schon David in großer Fülle beschafft, theils in königlichen Schätzen, theils aus seinem Privatvermögen; nach dem Chronisten berief er die Angesehenen des Volks und bestimmte sie, nach dem Vorgange der Gemeinde in mosaischer Zeit, zu freiwilligen Beiträgen für die heiligen Bauten; nach demselben hat er auch Erz, Eisen, kostbares Holz, Marmorblöcke und Edelsteine in zahlloser Menge aufgehäuft. Die Arbeiter entnahm Salomo anfangs aus den „Fremdlingen", den unterjochten Kananitern, 1 Kön. 19, 22. 23. 2 Chr. 2, 17. 18., über welche als Obervogt Adoniram oder Adoram gesetzt war. Die erstere Stelle, nach welcher Israeliten nur Aufseher waren, beschränkt sich gewiß auf den Anfang der Arbeiten; nach 1 Kön. 11, 28. war Jerobeam „über alle Frohnden des Hauses Joseph" gesetzt. Von den 30,000, die er hierzu bestimmte, arbeitete nur der dritte Theil; je zwei Drittel durften zwei Monate lang ihren Acker bestellen und für den Arbeitsmonat den Unterhalt gewinnen. Späterhin zog er aber auch sein Volk selbst herbei, gegen 150,000, mit 3300 Aufsehern; diese strengen Frohnden scheinen bald eine Mißstimmung in Israel erzeugt zu haben. — Zunächst begann der König einen prachtvollen Tempel zu bauen, auf dem Berge Morijah, welchen David nach der Pest durch einen Altar geheiligt hatte. Aber auch alte Erinnerungen knüpften sich an ihn; die Opferung Isaaks, die größte Prüfung und die glänzendste Bewährung hingebender Glaubenstreue im Leben des großen Erzvaters Abraham, ward hier vollzogen*). Die Spitze des Berges wurde geebnet; mächtige Ueberbauten, noch jetzt in großartigen Resten erhalten (vergl. Catherwood in Bartletts walks about Jerusalem p. 161—178 und Williams, the holy city pag. 315—362), stützten die stufenweise angelegten Vorhöfe. — Das Heiligthum selbst ward nach Plänen angelegt, die David nach 1 Chron. 28, 11. 19. „aus der Hand des Herrn" empfangen hatte — ein Zeichen göttlichen Ursprungs, übereinstimmend mit dem Bilde, das auch Mose von Jehovah erhielt (2 Mos. 25, 4.). Im Allgemeinen ist die Stiftshütte das Vorbild des Tempels gewesen. Mit großem Unrecht hat man (z. B. Vatke) tiefgehenden Einfluß phönizischer Architektonik — ja sogar ausdrückliche Vermischung der israelitischen mit der phönizischen Religion — behaupten wollen; vielmehr zeigen sowohl die phönizischen wie die ägyptischen Tempelbauten sehr umfangreiche Verschiedenheiten; selbst die Säulen Jachin und Boas an der Vorhalle lassen nicht (wie Ewald III, 300. Anm. 1. gezeigt) auf fremde Ideen schließen. Ueber das Nähere s. d. Art. „Tempel". Der Bau wurde in achthalb Jahren (im 8. Monate des 11. Jahres der Regierung Salomo's) vollendet; die folgenden Könige setzten ihn aber fort durch Anlage weiterer Vorhöfe und durch Ausschmückungen. Die Tempelweihe ward zur Zeit des Laubhüttenfestes mit großem Gepränge und einer ungeheuren Zahl von Opfern gefeiert; der König hielt eine Ansprache an die Versammlung, in der er die Gnade Gottes gegen das davidische Haus hervorhob 1 Kön. 8. (Diese Rede scheint von späteren Händen mannichfach überarbeitet zu seyn). Da aber der Tempel ebenso wie das Allerheiligste Wohnsitz Gottes seyn sollte, so senkt sich die glänzende Feuerwolke in übermächtiger Herrlichkeit auf das Gebäude hernieder; nach dem Chronisten zündet, wie 3 Mos. 9, 24., Himmelsfeuer die Opfer an. — Mit diesem großartigen Neubau hing wohl auch eine weitere Umbildung des Priester- und Levitenstandes, die David begonnen, eng zusammen. Aus den alten Ahronidengeschlechtern wurden 24 Ordnungen — ebenso zu den niederen Diensten aus den Leviten — erwählt; welche wochenweise in Ausübung des Amtes wechselten. Auch übertrug Salomo einer gleichen Anzahl Abtheilungen die Pflege der Tempelmusik. Vgl. 1 Chron. 24—26. — Durch diesen Tempelbau wurde zwar Jerusalem deutlich als der heiligste Ort des Landes bezeichnet; aber die Folgezeit zeigt es,

*) Der Name selber muß alt seyn, da er mit dem Namen des Kananiters More 1 Mos. 12, 5. gewiß nahe zusammenhängt; in 1 Mos. 22, 2. kann er noch nicht als Tempelberg gemeint seyn, da es allgemeiner „das Land des Morijah" heißt. Vgl. dazu d. Art. „Moriah" Bd. IX, 773 f.

wie wenig eine wirkliche Centralisation gelang, wie zäh und fest das Volk an den altgeheiligten Höhen hing. Zwar ward Gelegenheit geboten, von diesem neuen Mittelpunkte aus die Reinheit der Religion zu wahren, allein um so stärker that die neue Pracht der Veräußerlichung des religiösen Sinnes Vorschub und der hohen geistigen Einfachheit Eintrag. Blieben jene Höhenculte der Ansteckung durch heidnische Vorstellungen durch ihre Vereinzelung offen, so konnte dadurch, daß der erneuerte glanzvolle Gottesdienst sich dem Ceremoniell heidnischen Wesens annäherte, um so größere Gefahr dem gedeihlichen Fortgange der wahren Religion erwachsen, als eine solche Degeneration alsdann von dem Centralpunkte, von der heiligsten Stätte des Reiches ihren Ausgang nahm. Wie leicht konnte der reiche sinnliche Prunk, mit dem man den Gottkönig würdig zu ehren und zu feiern wähnte, die geistige Macht desselben auf die Gemüther und Herzen des Volks brechen! —

Der zweite große Bau galt der Verherrlichung des Königthums. Südlich vom Tempel (Nehem. 3, 25.), aber nicht auf dem Zion (1 Kön. 9, 24.), vielleicht auf dem Ofel, der südlichen Fortsetzung des Tempelberges, errichtete Salomo in 13 Jahren ein Palastgebäude. Es bestand aus mehreren Abtheilungen, welche theils zu Prachtmagazinen von Schätzen aller Art, theils zu Wohnungen für den König und seine Gemahlinnen dienten. Das Hauptgebäude, 100 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 hoch, in drei Stockwerken, von Stein mit Cedernholzgetäfel, diente zur Aufbewahrung von 200 goldenen Schilden und vielen anderen kostbaren Geräthen, 1 Kön. 10, 21. In der Vorhalle zum Königshause stand auf sechs Stufen ein großer Thron aus Elfenbein mit lauterem Gold belegt, zu beiden Seiten 12 Löwen, auf jeder der beiden Armlehnen gleichfalls eine Löwe; oben lief er in eine Krone aus, 1 Kön. 10, 18—20.; 2 Chron. 9, 17—19. Der Löwe ist Symbol königlicher Macht und Größe; vielleicht speciell als Wappenthier und Fahnenzeichen Juda's nach 1 Mos. 49, 9. Ein Stufengang verband den Palast mit dem Tempel, in welchem der König einen großen bevorzugten Sitz und besonderen Eingang hatte. — Noch viele andere Prachtbauten, Anlagen von Weinbergen, Gärten und Parken, von Villen in Etham (südlich von Jerusalem) und an den kühlen Abhängen des Libanon lassen sich aus 1 Kön. 9, 1. 19. Pred. 2, 4—6. Hoheslied 7, 5. 8, 11. erschließen. Auch sorgte er für ausgedehnte Wasserleitungen in Jerusalem.

In der späteren Zeit seiner Regierung war Salomo auf die Befestigung der Hauptstadt bedacht und den Schutz des Reiches. Er ließ Erdwälle aufwerfen und Mauern errichten; so war das Millo oder Bäthmillo ein bedeutendes Festungswerk am Zion; auch der nördliche und östliche Theil der Stadt wurde geschützt. Durch einen Gürtel von Festungen sicherte er die Grenzen, im Norden Chazor, in der galiläischen Ebene Megiddo, im Westen Gasser, Bethchoron, Baalath, meist Städte, die durch ihn oder nicht lange vor ihm den einheimischen Kananitern entrissen waren. — Dagegen widerstrebten seine Neuerungen in der Waffenart der alten israelitischen Sitte in hohem Grade, indem er das ägyptische Kriegswesen zum Muster nahm. Er führte 1400 Wagen ein mit den dazu gehörigen Rossen und 12,000 Reiter (1 Kön. 10, 26., wornach 4, 26. zu berichtigen ist, vgl. 2 Chron. 9, 25.), welche theils in der Hauptstadt blieben, theils (1 Kön. 9, 19.) in besondere kleine Städte verlegt wurden. — Auch die innere Verwaltung des Reichs wurde geregelt. Den obersten Rang nahmen ein der Kanzler, welcher ihm alle Angelegenheiten vortrug, der „Schreiber", der über die Archive gesetzt war, alle Beschlüsse registrirte und die Finanzen verwaltete, und der Oberste der königlichen Leibwache. Erst später erlangten bei völligem Verfall die Eunuchen im Serail bedeutenden Einfluß. Außerdem gab es Aufseher über alle Frohnden, über die königlichen Heerden, über liegende und bewegliche Güter; 12 Vorsteher mußten (ob aus Domainen oder aus Contributionen?) den königlichen Hof monatweise mit Lebensmitteln versorgen, — sehr bedeutende Lieferungen, da der Hof des orientalischen Herrschers durch gastliche Freigebigkeit sich auszeichnen mußte.

Für Handel und Verkehr sorgte Salomo gleichfalls. Er ließ kleine Städte errichten, Stationen an großen Karavanenstraßen mit Magazinen und Karavanserai's. Denn der Landhandel zwischen Aegypten und dem inneren Asien führte durch israelitisches Gebiet. Zur Förderung desselben ward in einer Oase der syrischen Wüste Thadmor (Tammor oder Palmyra) angelegt oder doch bedeutend gehoben. Der eigentliche Gewinn dieses Handels floß in die königlichen Kassen, da Salomo den dazu angestellten Kaufleuten Tagelohn zukommen ließ. Den Seehandel besorgten Phöniken, meist vom rothen Meere aus, wo er die Häfen Ailath (Akaba?) und Eziongeber erwarb. Die Schiffe brachten nach dreijähriger Fahrt 420 Talente Goldes, viel Silber, Edelsteine, Sandelholz, Elfenbein, Affen, Pfauen, Gewürze und wohlriechende Gewächse (Narde und Aloe) mit. Das Gold von Ophir (s. d. Art. Bd. X. S. 654 ff.) wurde sprüchwörtlich. — Zu diesen direkten Einkünften kamen die Zölle der privaten Kaufleute, die Geschenke der kleineren Fürsten, die sich dadurch den Schutz des Königs erkauften (Ps. 72, 10. 13—15), der unterworfenen Landschaften, der Zusammenfluß vieler reichen Pilger, endlich die regelmäßigen Abgaben der Unterthanen.

So bezeichnet Salomo's Regierung den Eintritt Israels in das engere Verkehrsleben der gesammten Völkermasse Vorderasiens. Auf die Bildung des Geistes, auf die Erweiterung des Gesichtskreises, auf Belebung des Nachdenkens mußte dies den mächtigsten Einfluß ausüben. Die reflektirende, sinnende Seite des semitischen Geistes ward lebhaft geweckt, und so entsprang auch in Israel wie „in den Söhnen des Ostens" eine eigenthümliche Weisheit, eine reiche Fülle von Sprüchen der Lebensklugheit und voll Anweisungen zu richtiger Lebensführung, getragen und durchdrungen von dem sittlichen und tief religiösen Sinn, der durch Mose begründet und durch prophetische Männer gepflegt worden war. Salomo erscheint selbst als der hervorragendste Repräsentant dieser Weisheit, welche im Semitismus die Philosophie der neu-arischen und iranischen Völker des Occidents vertritt. Den Einfluß Aegyptens haben wir hierbei viel geringer anzuschlagen als den Arabiens. Die Königin Sabäa's (von der Sage Belqîs genannt *), s. Caussin de Perceval, essai sur l'histoire des Arabes I, p. 76 suiv.) kam, durch den Ruf gelockt, an seinen Hof, um diese Weisheit zu hören; auch Hiram sowie der Tyrier Abdemon scheinen (nach Joseph. Antiqq. VIII, 5, 3.) in klugem Räthselspiel mit ihm gewetteifert zu haben. Der Zug jener Königin blieb nicht vereinzelt; Fürsten und Edle wallfahrteten nach Jerusalem zu dem Könige, der Herrschaft, Pracht und hohe Einsicht wunderbar vereinigte, 1 Kön. 5, 14. Wenn es heißt, daß er redete „von der Ceder im Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, über die großen Thiere, Vögel, Gewürme und Fische", so bezieht sich dies auf alle Arten von Maschal, sprüchwörtliche Vergleichungen, Fabeln und Parabeln (wie Joseph. Antiqq. VIII, 2, 5. dies richtig bemerkt), da es sehr gewagt ist, es auf reine Naturbeschreibung und Naturforschung, die wie dem semitischen so dem hebräischen Geiste fern liegt, zu deuten. Uebrigens erfreute sich auch die Poesie (er soll 1005 Lieder verfaßt haben außer 3000 Sprüchen) seiner Pflege und gewiß auch die Geschichtschreibung seiner anregenden Förderung.

Allein selbst diese geistige Größe des Königs hat ihre Schattenseite. Nathan, sein Lehrer, starb gewiß schon früh; fortan trat kein Prophet mehr an seine Seite als schützender Hort und Freund; Salomo schien äußerlich durch seine Bestrebungen für das Gedeihen des Cultus den Pflichten des theokratischen Herrschers nachgekommen zu seyn und solcher Stützen, wie sie David in Nathan und Gad hatte, entbehren zu dürfen. Nach und nach ward aber das Bewußtseyn, daß solche königliche Machtentfaltung mit dem Gedeihen des wahren Gottkönigthums unverträglich sey, wach und lebendig; die

---

*) Salomo soll mit ihr einen Sohn, Menilehek, erzeugt haben; Himjariten und Aethiopen stritten, ob sie pellex oder uxor gewesen. Der Sohn führt den Zunamen ibn-el-haqîm, Sohn des Weisen. S. Hiob Ludolf, histor. Aethiop. II. c. 3 u. 4.

Propheten Ahia von Silo, Semaja und Iddo sind ihm nicht günstig gesinnt; der erstere sieht den Zerfall des Reiches nahen. Mit den Bedrückungen des Volkes durch immer neue Auflagen und Frohnden, völlig entgegen der ursprünglichen Freiheit der Gemeinde, wuchs seine Unzufriedenheit. Wie Salomo behufs Schuldentilgung genöthigt ist, dem König Hiram einen Strich Landes (Kabul genannt) abzutreten, so erhebt gegen das Ende seiner Regierung Jerobeam aus dem Stamme Joseph sein Haupt; der König ist unfähig, die Unruhen im eigenen Lande kräftig niederzuhalten, und die uralte Eifersucht der nördlichen und südlichen Stämme wartet nur auf den Tod des judäischen Herrschers, um in helle Flammen auszubrechen. — Am tiefsten verletzte Salomo das nationale, wie das religiöse Gefühl durch die ungebührliche Ausdehnung seines Harems. Wie wir auch jene Zahlen von 700 Fürstinnen und 300 Kebsweibern (1 Kön. 11, 3.) oder von 60 Fürstinnen, 80 Kebsweibern und zahllosen Jungfrauen (Hohesl. 6, 8. 9.) deuten mögen (jenes als Gesammtanzahl, dieses als die stehende Menge): immer war es ein schreiender Widerspruch mit dem Geiste wahrer Jehovahreligion, vollends da die meisten dieser Weiber Ausländerinnen waren. „Seine Weiber neigten sein Herz zu ausländischen Göttern". Man hat darunter nicht einen völligen Götzendienst zu verstehen, nicht die Absicht, jemals die Religion Jehovah's ändern zu wollen oder abzuschaffen, aber eben so wenig nur eine bloße Toleranz, wie sie dem Monarchen geziemt, der über verschiedene Völker und also auch über verschiedene Religionen herrscht. Vielmehr drückt sich die Urkunde sehr richtig aus 1 Kön. 10, 4.: „sein Herz war nicht völlig, nicht unversehrt (שָׁלֵם) mit Jehovah." So wenig er Jehovah entsagen wollte, als dem höchsten Gotte, so ließ doch sein laxes religiöses Gewissen einen gewissen Dienst fremder Untergötter zu, und so baute er Altäre der Astarte, dem Milkom, dem Kamosch. Das religiöse Bewußtseyn des Israeliten konnte nicht den Gedanken los werden, daß gewisse eigenthümliche Mächte über anderen Völkern walteten (was später die Engellehre ausbilden half), freilich abhängig von Jehovah. Diese höheren Wesen schienen, indem die Völker Israel unterthan waren, jene Abhängigkeit anzuerkennen, mithin hob ein beschränkter Dienst, den man ihnen widmete, die Verehrung des allwaltenden Jehovah nicht auf. So entschieden dies dem r e i n e m Geiste des Jehovismus widerspricht, so gewiß ist es eine Hauptform heidnisch-semitischer Anschauung, welche in Israel die weitesten Sympathieen hatte; im vorliegenden Falle konnte Salomo auf Duldung weniger hoffen, da es sich um die Gottheiten der verhaßten, obgleich verwandten Nachbarstämme Ammon und Moab handelte. Er legte selbst ein Zeugniß für die hohe Gefahr ab, welche in dem Fortbestehen jener Höhenheiligthümer lag, und sein Beispiel mag wesentlich dazu beigetragen haben, die Propheten ungünstig für dieselben zu stimmen. — So gerieth Salomo mehr und mehr in Gegensatz mit dem wahrhaft patriotischen Geiste des Volks, und deshalb knüpfte der gläubige Jude seine glänzendsten Hoffnungen nicht an seinen Namen, sondern an den seines Vaters David, während im heidnischen und islamischen Orient noch immer Suleiman hochgefeiert dasteht. Vgl. Koran, Sure 27.; H o t t i n g e r, hist. orient. p. 97 sqq.; H e r b e l o t, bibl. orient. III, 335 sqq.; O t h o, lex. rabbin. p. 668 sq.; W e i l, bibl. Legenden der Muselmänner S. 225—279.

Vergl. vorzüglich E w a l d, Gesch. d. Volkes Israel III, 258—408; Jahrb. f. bibl. Wiss. X, 32—46.; E w a l d, Salomo, Versuch einer psychol.-biogr. Darstellung. Gera 1800; J. d e P i n e d a, de rebb. Salom. libb. 8. Colon. 1686; B e r t h e a u, zur israelit. Gesch. Göttg. 1842. S. 318—325; N i e m e y e r, Charakterist. der Bibel. IV, 562 ff.; dann die Schriften von H e ß u. A.; auch W i n e r, Realwörterb. d. Art. „Salomo" Bd. II. S. 361—366. L. Diestel.

Saltzmann, F r i e d r i c h R u d o l p h, ein zu seiner Zeit in gewissen Kreisen sehr beliebter religiöser Schriftsteller, nicht zu verwechseln, wie jetzt häufig geschieht, mit seinem Vetter, dem aus Goethe's „Wahrheit und Dichtung" bekannten Aktuarius, wurde in Straßburg geboren den 9. März 1749. Seine ersten Jahre verbrachte er in der bedeutenden, halb deutschen und halb französischen Fabrik- und Handelsstadt Mariäkirch

(Sainte-Marie aux Mines), wo sein Vater Pfarrer der evangelischen Gemeine war. Nach der Berufung des letzteren an die protestantische Hauptkirche in Straßburg, wo seine Beredsamkeit noch in gutem Andenken steht, besuchte Saltzmann das berühmte, von Sturm gestiftete, damals noch durchaus deutsche, nun gänzlich umgestaltete Gymnasium und hierauf die propädeutischen, die theologischen und juristischen Vorlesungen der in jenen Jahren noch rein protestantischen Universität seiner Vaterstadt. Die katholische Universität war noch zu Molsheim. Sein Diplom als Licentiat erhielt er am Anfange von 1773, besuchte also noch die letzten Collegien mit Goethe, der mit seiner Schwester (Frau Dr. Diebold) in gewissen Kreisen zusammentraf, aber mit ihm selbst in keine nähere Berührung kam. Kurz nach einer Reise durch die Schweiz, Oberitalien und Südfrankreich übernahm Saltzmann die Hofmeisterstelle bei dem jungen Baron v. Stein (dem späteren preußischen Minister) und brachte mit ihm das Jahr 1774 theils in Göttingen, theils in der Familienresidenz zu. Nach Straßburg zurückgekehrt, im besten Einverständniß mit der Familie von Stein, sehr geehrt von der hohen Freifrau, deren Sinn und Bildung er gern belobte, sucht er Eingang in die Universität durch Vorlesungen über Geschichte, mehr an Voltaire und Gibbon als an Schöpflin, Koch und Lorenz sich anschließend, was nicht gefiel. Seine Ernennung als Geheimer Legationsrath am Sachsen-Meiningen-Coburgischen Hofe, mit Erhebung in den Adelsstand, durch die Familie von Stein veranlaßt, gefiel den Mitgliedern der Universität vielleicht eben so wenig, und er machte sich, bald nach seiner Vermählung mit einer ausgezeichneten Erbin, eine andere Laufbahn, eine akademische Buchhandlung, die Buchdruckerei der typographischen Gesellschaft und das Privilegium einer politischen Zeitung erkaufend. Da er von Haus aus vermögend, sehr vorsichtig und für die Welt gebildet war, sollte ihm dieß wohl eine ruhige und dabei einträgliche Stellung gewähren. Es ist ihm auch gelungen, eine feste und ruhige Haltung, so wie ein genügendes Einkommen sich zu sichern, aber in welchen Stürmen und unter welchen Prüfungen! Kaum war er als Jurist, Journalist, Direktor einer Buchhandlung und eines politischen Leseinstituts zum öffentlichen Leben bezeichnet, in die Verwaltung der Vaterstadt berufen, als die äußere Ruhe dahin war. Zum Deputirten vorgeschlagen, wurde er als Feuillant von seinen Gegnern des Aristokratismus, ohnerachtet seiner reichen patriotischen Gabe vom 1. Sept. 1790, in allen Clubs und Flugschriften des Tages angeklagt. Und seine Verbindungen mit Herrn von Saint-Martin, mit der Familie v. Stein, dem Prinz Emil von Hessen, den Freiherrn von Türkheim und von Dietrich (für welchen er, nicht der Aktuarius, in seiner Zeitung vergebens kämpfte), so wie sein Adelsdiplom, gaben der Anklage eine Wahrscheinlichkeit, die ihn der politischen Laufbahn entriß, nahe an's Schaffot und auf die Liste der Emigrirten brachten. Es folgte Schlag auf Schlag. Den 13. Brumaire 93: Befehl, in 24 Stunden „par forme d'emprunt" 60,000 Franken an den Generalzahlmeister des Heeres zu schicken. Wenige Wochen darauf: Beschluß von Saint-Just und Lebas, ihn gefänglich zu belangen, und Mandat von dem Schlagfertigsten der Terroristen, Eulogius Schneider, ihn festzunehmen, was einer Verurtheilung zum Tode vollkommen ähnlich war. Auch hatte Saltzmann, von Freunden gewarnt, schon die Flucht ergriffen. Da er wohl wußte, daß eine Entfernung vom französischen Boden die Confiskation seines Vermögens nach sich ziehen würde, ging er von Straßburg nach Nancy, von da nach Glebweiler, und auch hier nicht sicher, nach Tarare, Sainte Colombe, Villeurbonne u. s. w., lieber bisweilen im Walde schlafend, als nur einmal den Fuß auf fremden Boden setzend. Er wurde demohngeachtet von der Verwaltung seines Distriktes auf die Emigrationsliste eingetragen, welches die Confiskation seiner Güter nach sich zog. Obgleich seine zurückgelassene Gattin, eine hochbegabte Frau, von Woche zu Woche alle patriotischen Requisitionen befriedigte, so wurde doch auch über sie und selbst des Flüchtigen Schwester die gefängliche Einziehung in das bischöfliche Seminarium verhängt. Selbst nach Robespierre's Fall konnte Saltzmann nur mit Mühe die Zeugnisse aller Vorsteher der Gemeinen, in welchen er sich vom 28. Februar 1793 bis

zum 30. Herbstmonat 1794 aufgehalten hatte, vorweisend, seine Streichung aus der Emigrantenliste und die Aufhebung des Beschlags seiner Güter erlangen.

Mit welcher christlichen Gleichmuth er, der sich in seinen hinterlassenen „Memoires" eines früheren kalten und stolzen Stoicismus anklagt, diese Erlebnisse aufnahm und wie schnell sie ihn auf dem Wege seiner religiösen Ausbildung förderten, bezeugt ein herrlicher, an seine Gattin kurz nach der Ankunft in Tarare, geschriebener Brief von 1794. Er war von Haus aus im evangelischen Sinne erzogen, hatte sich auf seinen Reisen in Deutschland mit ausgezeichnet frommen Forschern befreundet und sich auf seiner Flucht, nicht ohne Saint-Martin's Dazwischenkunft, mit katholischen Mystikern und Theosophen in der Nähe von Lyon vertraut gemacht. Sein künftiger Lebenszweck, sein Wirkungskreis war in seinem Geiste ein anderer geworden. Obgleich er nach seiner Rückkunft in die Heimath seine früheren Geschäfte wieder aufnahm, um seine zerrütteten Vermögensumstände, welche durch die Geschäfte eines achtbaren, aber zum Handelsstande nicht geborenen Tochtermannes noch mehr als einmal hart angetastet wurden, wieder in Ordnung zu bringen; doch begann er jetzt die Reihe jener festgläubigen, immer vom Bibeltexte ausgehenden, aber auch immer in Mysticismus und Theosophie umschlagenden Schriften herauszugeben, die zwar bei der Mitwelt seinem Namen wenig Ruhm verschaften, da er sich nie nannte, die aber auf den beiden Ufern des Rheins, in der Schweiz und in Württemberg, ja selbst in Norddeutschland Viele erbauten und ihm ausgezeichnete Freunde erwarben. Es sind dieß vorzüglich: 1) Das christliche Erbauungsblatt, das eine ganze Reihe von Jahren, von 1805 an, erschien; 2) „Es wird Alles neu werden", 7 Stücke, 1802—1810; 3) Ueber die letzten Zeiten, 1806; 4) Blicke in das Geheimniß des Rathschlusses Gottes über die Menschheit von der Schöpfung bis an's Ende dieser Weltzeit, 1810; 5) Religion der Bibel, 1811; 6) Geist und Wahrheit oder Religion der Geweihten, 1816; 7) eine bedeutende Anzahl kleiner Abhandlungen, alle in seiner eigenen, später an seinen zweiten Tochtermann, Heinrich Silbermann, General-Sekretär des Direktoriums oder Oberkirchenraths Augsburger Confession abgetretenen Buchdruckerei erschienen. — Nr. 1. bedarf keiner näheren Bezeichnung; Nr. 2. ist keine fortlaufende Abhandlung, sondern eine Sammlung von Aufsätzen, Sendschreiben, Auszügen aus den berühmtesten Mystikern und Theosophen, Rusbroeck, Terstegen, Katharina von Siena, Frau Bourignon, Frau Guyon, Jane Leade, Frau Broune, Swedenborg, Bromley (über die göttlichen Offenbarungen); von Erscheinungen, selbst Träumen. Besonders zu bemerken sind hier die „Instructions édifiantes sur le jeûne de J. C. au désert". Paris. Didot. 1791, von Frau Broune, die Saltzmann übersetzt, und dann seine eigene apologetische Abhandlung über Mystik und Mystiker, sowie die über Todtenbehältniß oder Hades; Nr. 3. bezieht sich auf Kelber's „vernünftige und schriftgemäße Gedanken über die Schöpfung und Dauer der Welt, eine zu Nürnberg 1805 erschienene Schrift über das tausendjährige Reich. Saltzmann's Aufgabe ist hier, Reineres vorzutragen, „vor den Ausrechnungen der Zukunft Christi zu warnen, irrige Vorstellungen zu rügen und diejenigen, die sich berufen glauben, über diese Zukunft zu schreiben, auf den rechten Gesichtspunkt zu stellen"; Nr. 4., Saltzmann's Hauptwerk, gibt die zur Theorie gereiften Ansichten von Nr. 3., mit 6 Tabellen zur Uebersicht der sechs Tausend Jahre der Weltgeschichte, oder vielmehr der Erddauer, gegen welche Astronomie und Geologie so laute und so deutliche Zeugnisse abgeben, und einer 7ten über das Jahr 6000—7000 oder die letzte Monarchie Daniel's, die Weltmonarchie, die mit Wiederherstellung des Paradieses endigt; Nr. 5. enthält Abhandlungen über Hauptstellen der Bibel und zwei Sendschreiben an Oberlin über das tausendjährige Reich, mit welchem der erleuchtete Geistliche des Steinthales so gern, so poetisch und so zutrauensvoll sich beschäftigte; Nr. 6. eins der gefeiertesten Produkte aus Saltzmann's Feder, wird besonders von Schubert wegen seines „tiefgedachten Inhaltes" gelobt und setzt mit Sorgfalt die Ansicht vom doppelten Sinn der heil. Schrift auseinander.

In allen diesen Schriften herrscht derselbe Karakter, der felsenfeste Glaube an

Offenbarung und Aechtheit der kanonischen Texte, auch derselbe Grundton, evangelische Frömmigkeit und endlich dieselbe Schreibart, d. h. eine einfache, schlichte Sprache, ohne alle Rhetorik. Und doch bietet das Ganze eine Theologie von eigenthümlicher Gestalt. Es hat der Saltzmann'sche Freundekreis dieses Merkwürdige: Saint-Martin zeigt, was Theosophie und Mystik aus dem Christenthum machen, wenn es ohne Bibelstudium aufgefaßt wird; Jung-Stilling mit Bibelstudium, ohne Philologie und mit wenig Philosophie; Friedrich von Meyer, mit fleißiger Philologie, ohne Rücksicht auf jede rationelle Spekulation; Saltzmann, mit der hingebensten Ehrfurcht für die Bibel nach den besten Uebersetzungen, aber ohne höhere philosophische oder philologische Wissenschaft. Saltzmann war ein geistreicher, feiner, gelehrter Forscher; er verstand Griechisch und etwas Hebräisch, besaß die besten Uebersetzungen, kannte die Dogmatik und Kirchengeschichte, ging immer vom göttlichen Worte aus, aber fand immer gern darin oder knüpfte an dasselbe mit großem Vertrauen die Ansichten seiner Lieblinge, Jakob Böhm, Hans Engelbrecht, Oetinger, Bengel und zuletzt Hahn, dessen N. Testam. er mit Anmerkungen und Verbesserungen überall beschrieben, hinterließ. Allegorische Deutungen der Kirchenväter waren ihm auch willkommen. Was aber sich an die heil. Schrift nicht anschloß, war ihm vom Uebel. Den „Sciences occultes" war er ganz entgegen. Zeuge der allgemeinen Begeisterung Straßburgs für Mesmer, Puységur und Cagliostro hielt er sich fern von allen dreien, was umsomehr anzuerkennen ist, da er mit Saint-Martin so innig und für Glauben an das Hereinragen der Geisterwelt in die unserige sowie Hinüberschauen der Erwählten in dieselbe, so empfänglich war, und da er selbst auf einer seiner Reisen in Deutschland der Gegenstand „eines außerordentlichen Schauens für eine Seherin seiner Heimath" sollte gewesen seyn.

Man hat ihn als Separatist geschildert, und auf seinem mystisch-theosophischen Standpunkte gehörte er auch wirklich mehr der allgemeinen als seiner speciellen Kirche an, in deren Tempeln man ihn selten sah, aber dieß hing theils mit der Form des herrschenden Rationalismus, theils mit seinen innigen Verbindungen mit den Freunden aus anderen Genossenschaften zusammen. Engherzig war er so wenig in der Wahl seiner Dogmen als in der seiner religiösen Correspondenten oder in der seiner Lektüre, und ein Separatist war er nur im kirchlichen, nicht im dogmatischen Sinne. Als Beweis, wie freisinnig und weitherzig er seyn konnte, diene die Thatsache, daß er einem angehenden Professor der Geschichte geradezu die Schriften Voltaire's empfahl, die er selbst in diesem Falle „mit großem Gewinn, als Schatz von Ideen und Muster der Darstellung" benutzt habe.

Seiner religiösen Schriftstellerei widmete er übrigens nur seine Mußestunden. Die Arbeitszeit gehörte seiner politischen Zeitung, und es war die Redaktion derselben weder unter dem Direktorium, noch in den Auflösungstagen des Kaiserreiches, noch unter der Emigrantenherrschaft der Restauration, eine leichte. Es ist hier nicht der Ort (man sehe die Revue d'Alsace, année 1860) alle, beinahe an's Fabelhafte gränzenden Plackereien aufzuzählen, denen der im höchsten Grade bedachtsame, friedliebende, eingeschüchterte Mystiker als Zeitungsschreiber sich ohne Aufhören ausgesetzt sah; nur dieß sey bemerkt, daß man sich kaum ein geplagteres Leben, als das von Saltzmann, aber auch kaum ein ruhigeres, durch alle Stürme gereinigteres, milderes und sich glücklicher fühlendes Gemüth vorstellen mag, als das seinige.

In seinen letzten Jahren, an Nervenschwäche leidend, ruhte er von aller Arbeit. In dieser Zeit sah ihn H. von Schubert, der eben so treu als genialisch ihn also schildert:

„Am Tage nach meiner Ankunft in Straßburg war mein erster Ausgang zu dem ehrwürdigen Saltzmann. — — Fr. v. Meyer in Frankfurt hatte mich zuerst auf einige Werke dieses christgläubigen Juristen aufmerksam gemacht, deren tiefgedachter Inhalt mich damals sehr anzog, namentlich auf die Schriften: „Geist und Wahrheit", „Tod, Todtenbehältniß und Errettung vom Tode" u. s. f. Er kam mir, auf seinen

Stock gestützt, entgegen. Eine Erscheinung von rührender Art. Jene Züge im Angesichte und in der äußeren würdigen Haltung waren noch nicht erloschen, in denen sich die innere Hoheit des Geistes und des Gemüthes kund gab, welche Goethe, Jung-Stilling, Herder für Saltzmann gewann, aber der edle Falke, welcher vormals so manchen kühnen Flug in die Höhe gewagt, hatte seine Schwingen zusammengelegt und sich auf dem Felsen seines Horstes zur Ruhe gesetzt. Es war bei ihm schon damals, als ich ihn im Jahre 1820 sah, jener, ich möchte wohl sagen, selige Zustand der Entkleidung von dem eigenen Selbst eingetreten, der sich später fast bis zur völligen Selbstvergessenheit ausbildete" (s. Schubert's Selbstbiographie, 3. Bd. S. 430. Vergl. desselben „Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten" u. s. w. 2. Ausg. Erlangen 1834). Treffliche Schilderung, obgleich sonderbares Zusammenschmelzen des älteren Aktuarius Saltzmann, den Schubert nie gesehen und der schon 1812 gestorben, mit dem jüngeren Legationsrath, mit dem er correspondirte und den er 1820 besuchte.

Saltzmann's schriftlicher Nachlaß ist bedeutend: 1) Schreiben an Hrn. F. v. Meyer bei Anlaß von „Theoduls Gastmal", der bekannten, auch in's Französische übersetzten Streitschrift des Darmstädtischen Oberhofpredigers Starck; sehr gehaltvoll; 2) Schreiben an einen Staatsmann über die Demuth; 3) Schreiben an einen geistlichen Oberen über die Liebe; 4) Mémoires ou Souvenirs, wovon sich etwa 80 Folio-Seiten erhalten haben, vieles aber der Scheere seiner allzu sehr von ihm gefeierten Gattin, die sein Vermögen gerettet und wirklich außerordentlich fest, gewandt und geistreich mit dem Ungeheuer des „Terreur" gekämpft hatte (s. Revue d'Alsace, 1860) anheim gefallen ist; 5) ohngefähr 30 Abhandlungen über die letzten Zeiten, die Rückkehr der Juden, die Erfüllung der Weissagungen, die Auferstehung, die Fortschritte in der Religion, überhaupt die höchsten Probleme.

Von seinem ausgedehnten, seinerseits mit großer Sorgfalt geführten Briefwechsel mit Lavater, Heß, Georg Müller, Moulinie, Saint-Martin, Bischof Grégoire, Oberlin, Fr. von Meyer, Schubert, Prinz Emil von Darmstadt, Baronne de Krudener, Nüscheler, Legrand u. s. w., hat sich nur das Kostbarste, die Correspondenz mit Jung-Stilling, erhalten. Die einander scharf gegenüberstehenden Ansichten der beiden Freunde über die gesammte prophetische und apokalyptische Eschatologie werden mit der größten Belesenheit und einer oft an's Herbe streifenden Freimüthigkeit erörtert, die bisweilen an die glänzendsten Zweikämpfe der Litterärgeschichte erinnert. Es läßt sich kaum ein wichtigerer Beitrag zur Geschichte der theosophischen Mystik Deutschlands in den zwanzig letzten Jahren des vergangenen und den zwanzig ersten des gegenwärtigen Jahrhunderts denken, als diese anderthalb hundert Briefe. Selbst im Besitze dieser Reliquien sind wir ganz bereit, dieselben bei bester Muße zu veröffentlichen. Sie zeigen die beiden gefeierten Männer in ihrem reinsten Lichte: in hoher Begeisterung für hohe Wahrheit und kindlicher Demuth mit riesenhaftem Glauben. [Man sehe oben „Saint-Martin" und weiter hin „Stilling-Jung".] Matter.

Salve Regina — so lautet der Anfang und Name einer Antiphon der römischen Kirche, in welcher die Maria als mater misericordiae, als vita, dulcedo et spes nostra, als advocata nostra von den exules filii Hevae begrüßt und angerufen wird. Das Lied besteht aus sieben ungleichen, überhaupt nicht metrisch geordneten Zeilen, und soll, nach der Angabe des Durandus (Rationale div. l. IV. c. 22.), einen Bischof Petrus von Compostella (aus dem 9. Jahrhundert) zum Verfasser haben, dessen Name sonst unbekannt ist; Andere, wie Tritheim, nennen als Verfasser den Benediktiner Hermannus Contractus (um 1059). Die Schlußzeile (O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria) soll erst hinzugekommen seyn, nachdem der heil. Bernhard, als er in den Dom zu Speyer eintrat, in seliger Verzückung diese Worte ausgerufen hatte, die ihm zu Ehren nun auch den hohen Bogen über dem Altar des restaurirten Domes als Inschrift schmücken. Die gereimte Form dieser letzten Zeile läßt allerdings erkennen, daß sie ein Zusatz zu dem Original ist. Der Gesang wird als Abendgebet nach dem Completo-

rium an dem der Marienverehrung besonders gewidmeten Samstag angestimmt in der Zeit von Trinitatis bis Advent; von Advent bis Lichtmeß tritt an seine Stelle das Alma redemtoris mater, von Lichtmeß bis Ostern das Ave regina coelorum, von Ostern bis Pfingsten das Regina coeli laetare (s. „die Marienverehrung in ihrem Grunde und nach ihrer mannichfaltigen kirchlichen Erscheinung“, Paderborn 1853. S. 111. Marzohl und Schmeller, liturgia sacra IV. S. 51). Bei Du Cange, Gloss. s. v., lesen wir auch von wundersamen Wirkungen dieses Gesanges, da 1220 in Paris die Mönche eines Klosters durch entsetzliche Erscheinungen des Satans geängstigt wurden, aber durch's Anstimmen des Salve Regina sich augenblicklich des schlimmen Gastes entledigten. Als Poesie steht es hinter dem Stabat mater und manchen anderen Marienliedern zurück; der Gedankengehalt ist so dürftig, daß ein ehrlicher evangelischer Homilet nicht begreift, wie Jemand einen ganzen Cyklus von Predigten darüber halten kann, was gleichwohl von Früheren und Späteren geschehen ist. (Ein Dominikaner Bzovius, der die Annalen des Baronius fortzusetzen unternahm, hat von 40 Marienpredigten den größeren Theil dem Salve Regina gewidmet; und zur Zeit J. M. Sailer's sind Predigten über dasselbe, die Sailer selbst befürwortete, von Seb. Winkelhofer erschienen.) Besser eignet es sich als Text für musikalische Compositionen; eine solche für Chorgesang haben ihm Pergolese, Benelli, Jos. Haydn, Stadler, Vogler, Häser, Bernhard Klein u. A. gewidmet. — Vgl. auch Daniel, thes. hymn. II. S. 321 f.; Gerbert, musica sacra II. S. 37. Palmer.

Salvian, Bischof, s. Priscillian.

Salvianus, in Gallien geboren, vielleicht in Köln oder in der Umgegend, wohl zu Anfange des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich im Heidenthume, insofern es so am ehesten erklärlich wird, warum er sich mit einer Heidin vermählte; als Christ war er das Werkzeug für die Bekehrung seiner Frau; seitdem gelobten beide Ehegatten das Gelübde der Keuschheit. Nach Hilarius von Arles in einer Predigt über den Honoratus, Bischof derselben Stadt, muß er die Mönche in Lerinum genau gekannt haben; ob er selbst als Mönch daselbst gelebt habe, muß dahingestellt bleiben; wenigstens wird es nirgends gemeldet. So viel ist aber gewiß, daß er Priester zu Marseille wurde und daselbst das geistliche Amt verwaltete; denn Gennadius und Hilarius von Arles a. a. O. nennen ihn Presbyter, und Gennadius insbesondere presbyter apud Massiliam. Er stand in Verbindung mit angesehenen Bischöfen, mit dem genannten Honoratus, mit Eucherius von Lyon, dessen beiden Söhnen, Salonius und Veranus, er Unterricht gab (Gennadius a. a. O.). Gennadius sagt von ihm: vivit usque hodie senectute bona (490—495); er ertheilt ihm das Lob, das nachher Ado von Vienne wiederholte, er sey humana et divina literatura instructus. Er hat in der That Mehreres geschrieben; Folgendes ist auf uns gekommen: 1) de avaritia, wie Gennadius die Schrift betitelt hat, die eigentlich keinen Titel hat, sondern nur die Ueberschrift: Timotheus servus minimus servorum Dei ecclesiae catholicae etc. in 4 Büchern, gerichtet gegen die herrschende Habsucht der Laien, aber zugleich darauf berechnet, die Kirche zu bereichern, das läßt sich nicht läugnen. Den Namen Timotheus hat der Verfasser aus Demuth gewählt. Er spricht sich über diese Schrift, die um das J. 440 entstanden, aus in der Epistel an Salonius. 2) De gubernatione Dei et de justo praesentique judicio in 8 Büchern, öfter unter dem Namen de providentia aufgeführt, um 451 geschrieben, soll die Zweifel an der göttlichen Vorsehung, die durch die öffentlichen Unglücksfälle gerade der christlich gewordenen Völker angeregt wurden, widerlegen; sie erinnert so an die Schrift Augustin's: de civitate Dei, und an des Orosius Geschichtswerk, und gibt einen neuen Beweis davon, wie sehr diese Zweifel verbreitet, wie tief gewurzelt sie waren. Schon in dieser Beziehung hat die Schrift historische Bedeutung, aber auch wegen der darin enthaltenen Sittenschilderungen, die freilich sehr ungünstig sind. Die Schrift hat wegen ihrer angenehmen Schreibart die Verfasser der histoire litt. de France bewogen, Salvian mit Lactanz zu vergleichen. Sie wurde un-

geachtet ihrer Weitschweifigkeit viel gelesen und hochgeachtet. Gennadius führt sie an unter dem Titel: de praesenti judicio, und als aus 5 Büchern bestehend. Ob er nur 5 Bücher gekannt oder ob er das Werk in einer anderen Ordnung vor sich hatte, bleibt dahingestellt. — 3) 9 Briefe an verschiedene Personen. Gennadius nennt noch andere Schriften des Salvian: de virginitatis bono ad Marcellum, 3 Bücher; Expositionis extremae partis libri Ecclesiastis ad Claudianum episcopum Viennensem, lib. I.; de principio Genesis usque ad conditionem (creationem?) hominis. „Homilias ad episcopos multas factas", unverständlich; soll es heißen, wie Wetzer und Welte meinen, daß Salvian für Bischöfe solche Homilien gemacht? möglich, — aber nun setzt Gennadius noch hinzu: Sacramentorum quantas nec recordor; vielleicht meint er Homilien über die Sakramente. Ebenso unverständlich ist es, wenn er nach Anführung der Schrift de praesenti judicio hinzusetzt: pro eorum praemio satisfaciendo; man weiß nicht, worauf eorum sich bezieht.

Salvian's Schriften wurden meist einzeln herausgegeben, de avaritia von Richardson, Basel 1528; de gubernatione Dei von Brassicanus, Basel 1530; alle Werke von Pithoeux, Paris 1580. Die beste Gesammtausgabe ist die von Baluzius, Paris 1663, 1669 und 1683, in Verbindung mit den beiden Commonitorien des Vincentius Lirinensis in einem Kleinoctavbande. Herzog.

Salz, מֶלַח, *ἅλας*, nimmt in der heil. Schrift und zwar Alten und Neuen Bundes eine bedeutungsvolle Stelle ein, in dem Alten Testament vorzüglich durch seine Verwendung bei den Opfern, im Neuen Testamente durch seine bildliche Anwendung auf die Stellung eines wahren Christen in der Welt.

Was das Erste betrifft, so verordnet das mosaische Gesetz Levit. 2, 13. zunächst von den Speiseopfern, daß sie alle gesalzen werden sollen; vergleichen wir damit die Praxis des jüdischen Opferdienstes, wie er aus Ezech. 43, 24. bei der Schilderung des künftigen Tempeldienstes, aus Philo (opp. II, 255) und aus Josephus (Antt. 3, 9. 1: *εἶτα καθαροποιήσαντες* [*οἱ ἱερεῖς*] *διαμελίζουσι* [die Brandopfer] *καὶ πάσαντες ἁλσὶν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀνατιθέασιν*) erhellt, so könnte man fragen, ob hier nicht eine Abweichung, resp. eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes stattgefunden habe? allein dem ist nicht so; der Zusatz in Lev. 2, 13: „denn in allem deinem Opfer sollst du Salz opfern!" zeigt vielmehr, daß die Speiseopfer schon ursprünglich keineswegs die einzigen gesalzenen Opfer seyn sollten, daß Moses vielmehr bei den blutigen Opfern es nur nicht mehr für nöthig erachtete, das Salzen derselben erst einzuschärfen, da dies nach der allgemeinen Sitte des Alterthums geschah (z. B. bei den Griechen und Römern, s. Plin. 31, 41. Ovid. fast. 1, 337. vgl. Spencer legg. rit. 3, 2. 2. Lakemacher antiqq. graec. sacr. p. 350 sq. J. H. Hottinger. de usu salis in cultu sacro. Marb. 1708. II. 4. J. H. Schickedanz. de salis usu in sacrif. Servest. 1758. 4.); es ist darum durchaus dem mosaischen Gesetze gemäß, wenn Jesus selbst Mark. 9, 49. sagt: „Alles Opfer wird mit Salz gesalzen." Daß auch das Rauchwerk gesalzen worden sey und die Schaubrode mit Salz bestreut worden, ist hiernach als eine Consequenz anzunehmen, wird aber nicht ausdrücklich gesagt, wie Winer (Art. „Räuchern") angibt. Eine Erweiterung des mosaischen Gesetzes hinsichtlich des Salzgebrauchs tritt indessen hervor schon zu den Zeiten des Ezechiel, wenn er (16, 4.) unter den Zeichen der Wildheit Israels vor seiner Annahme zum Volke Gottes auch nennt, daß es unbeschnitten, nicht mit Wasser gebadet, nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt gewesen sey (vgl. Hieronymus z. d. Stelle); ferner kam nach Mischna Erubin 10. 14. die Sitte auf, denn Aufgang zum Altar mit Salz (Sand wäre nicht heilig genug gewesen) zu bestreuen, damit die Priester nicht ausgleiten möchten. Die mosaische Verordnung, zu jedem Opfer Salz zu nehmen, hat ihren obersten Grund in der allgemeinen Sitte des Morgenlandes, besonders der Araber, daß bei Abschließung von Bündnissen die beiden Parteien zusammen einige Körnlein Salz genießen; diese Bedeutung des Salzgebrauchs bei den Opfern ist in Levit. 2, 13. ausdrücklich hervorgehoben. Jene

Sitte war und ist jetzt noch im Orient so allgemein und herrschend, daß eine feste Ordnung Num. 18, 19. geradezu ein בְּרִית מֶלַח, ein Salzbund genannt, und 2 Chron. 13, 5. sogar von dem Bunde Gottes mit Israel dieser Name gebraucht wird; und daß die heutigen Araber Jeden, der mit ihnen Salz gegessen hat, als ihren Verbündeten, als ihren Bundesgenossen oder Schützling betrachten (Niebuhr B. 48. Rosenmüller, Morgenland II, 150. vgl. Lycoph. Cass. 134 sq.) in dem Salz das Sinnbild treuer Freundschaft erblicken (Schultens Anthol. arab. p. 550) und bei dem untereinander genossenen Salz und Brod bitten und sich betheuern (Arvieux, Nachr. III, 164 f.). Das Salz der Opfer war also das Symbol der Festigkeit des Bundes zwischen Jehovah und dem Volke Israel. Man hat diese oberste Bedeutung vielfältig nicht in das Auge gefaßt und sich mit der untergeordneten, auch der Heidenwelt eigenen Bedeutung beim Salzen ihrer Fleischopfer begnügt; diese, die Heidenwelt, hatte keinen Bund mit Gott, ihre Opfer waren keine Bundeshandlungen, ihr Salzen bedeutete darum nur (der möglichen Fäulniß gegenüber) die Unversehrtheit, die Heiligkeit des Opferfleisches. Für den Israeliten dagegen kam noch eine höhere Bedeutung hinzu: die Unversehrtheit, die Heiligkeit des Bundes selbst, in welchen er sich eingeschlossen wußte und dessen er sich kraft der Entsündigung durch das Opfer wieder auf's Neue sollte getrösten dürfen. Wenn Winer (Art. „Salz") sagt: „Wie nun menschliche Speise durch Salz schmackhaft und genießbar wird, so mag man auch die den Göttern dargebrachten Speisen, die Opfer, ursprünglich aus eben diesem Grunde mit Salz bestreut haben; bei den Israeliten war dieß hinsichtlich aller Opfer aus dem Pflanzenreiche ausdrücklich verordnet", so drückt er damit, wie wir glauben, den Salzgebrauch sogar bei den heidnischen Opfern doch auf eine zu tiefe Stufe der Bedeutung herab, geschweige denn, daß diese Zusammenstellung mit den alttestamentlichen Opfern derselben geradezu unwürdig ist. Die Eigenschaft des Salzes, vor der Fäulniß und damit vor jeder Verderbniß zu bewahren, war die Ursache, warum bei der Schließung eines jeden Bündnisses das Salz gebraucht wurde: das geschlossene Bündniß sollte bewahrt bleiben vor jeder Verderbniß und jedem Verrath, frisch, rein und heilig.

Das Salz hatte im Alten Testament wie in der Heidenwelt indessen noch eine andere Bedeutung und Verwendung, indem es über eine Stätte, welche dem Fluche verfallen war, gestreut wurde, zum Zeichen, daß hier nichts fortan gedeihen sollte, gleichwie in einem mit Salz geschwängerten Boden von keiner Vegetation die Rede ist (Deuter. 29, 23. Richt. 9, 45. Zeph. 2, 9. vgl. Plin. 31, 7. Virgil. Georg. 2, 238); מְלֵחָה = salsa terra gilt daher geradezu als Bezeichnung für ein wüstes, unfruchtbares Land (Jerem. 17, 6. Hiob 39, 6.).

Daß die Hebräer in dem Salz wie alle andere Völker ein unentbehrliches Gewürz sahen und es darum schon wegen seines Werthes für das tägliche Leben hoch schätzten, versteht sich von selbst, ist aber besonders ausgesprochen in einigen prägnanten Stellen, so Hiob 6, 6. Sir. 39, 31., und erhellt auch aus politischen Maßregeln, wie in 1 Makk. 10, 29. Der bedeutende Verbrauch des Salzes nun schon zu den Opfern ist zu ersehen aus den Verfügungen, von welchen Esr. 6. u. 7. erzählt wird, und aus der Notiz bei Joseph. Antt. 12, 3. 3. und in Middoth 5, 3., wornach im Tempel stets eine große Quantität Salzes vorräthig seyn mußte und im zweiten Tempel eine besondere Salzkammer sich befand. Salz wurde daher auch auf dem Tempelmarkte feilgeboten (vgl. Maii diss. de usu salis symb. in rebus sacris. Giess. 1692. 4. Wolkenius, de salitura oblationum Deo factarum. Lips. 1747. 4.). Einen der fäulnißwidrigen Eigenschaft des Salzes ganz entsprechenden, übrigens wunderbaren Gebrauch von Salz machte Elisa nach 2 Kön. 2, 19—22., den in das Gebiet des Mythus zu werfen, kein Grund vorliegt.

Die Quellen, woher die Hebräer vorzüglich ihr Salz bezogen, war das Salzmeer und insbesondere das im Südwesten desselben liegende Salzthal, wo nach den jährlichen Ueberschwemmungen in den Lachen und Gruben umher immer eine große Menge Salz-

wassers zurückbleibt und verdunstet und hierdurch das Salz von Jahr zu Jahr sich in solchen Quantitäten anhäuft, daß in dem Salzthal sich sogar ein drei Stunden langer Salzberg, Kaschm-Uselom, befindet, an welchem das Steinsalz in 40—50 Fuß hohen und 100—200 Fuß langen Felsmassen zu Tage ansteht. Indessen holten die Israeliten ihr Salz nicht nur von diesen Salzfelsen, sondern sie hatten früh schon der Natur den Proceß der Verdunstung des Salzwassers und Gewinnung des Kochsalzes abgelernt, da das Wasser des todten Meeres bei seinem außerordentlichen Salzgehalt (auf 100 Pfund Wasser $24\frac{1}{2}$ Pfund Salz und davon wiederum etwas über 7 Pfund (7,07) Kochsalz, während selbst beim atlantischen Ocean, der zu den salzhaltigsten Meeren gehört, auf 100 Pfd. Wasser nur $2\frac{1}{2}$ Pfd. Kochsalz kommen) sehr leicht diesen Proceß erkennen und nachahmen ließ. Die dem todten Meere benachbarten Stämme, Israeliten, Araber u. s. w. trieben daher bald und treiben zum Theil heute noch damit einen Handel, der früher ziemlich einträglich war. Wenn zum Tempeldienst nach dem Bericht des Josephus kein anderes Salz gebraucht werden durfte, als „sodomitisches", so hatte dieß seinen Grund schwerlich in der chemischen Beschaffenheit desselben, sondern 1) darin, daß dieses Salz ein Zeuge des einstigen gewaltigen Gottesgerichtes und ein Prediger zur Buße war, und 2) darin, daß es ein einheimisches Produkt, ein Produkt des heiligen Landes war (über andere im Talmud erwähnte Arten von Salz s. Othon. lexic. rabb. p. 668, über מלח סלקונטית insbesondere M. Aboda sara 2, 6., welchen zu gebrauchen den Juden sogar verboten war, s. d. rabbin. Ausll. z. d. St.); der chemische Gehalt des sodomitischen Salzes hat nicht die Güte unseres europäischen Salzes, daher nach Bischof Gobat's Versicherung die Europäer und sogar manche Araber in Jerusalem ihr Salz aus Europa beziehen.

Dieser chemische Gehalt des sodomitischen Salzes ist nun auch besonders geeignet, uns eine ganz eigenthümliche Sinnbildlichkeit zu erklären, welche Jesus dem Salze gibt in dem berühmten dunklen Ausspruche: „Wenn nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen? es ist Nichts hinfort nütze [weder auf das Land, noch in den Mist], denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten" (Matth. 5, 13. Mark. 9, 50. Luk. 14, 35.). Warum in diesen Stellen Jesus seine Jünger ermahnt, Salz bei sich zu haben (und dabei doch Frieden unter einander), warum er sie selber das Salz der Erde nennt, warum daher auch Paulus (Kol. 4, 6.) den Seinigen zuruft: „Eure Rede sey allezeit mit Salz gewürzet!" ist klar: — Gottes Wort und Gottes Geist im Herzen und auf der Zunge wehrt bei uns selbst und bei denen, mit welchen wir umgehen, allem faulen Geschwätz und faulen Treiben, und schon nach der Analogie von 1 Mos. 18, 26. 28. 30. 31. 32., geschweige denn bei der missionirenden Wirksamkeit aller wahren Jünger Jesu „conserviren" sie die Erde. Ebenso klar ist, daß wo ein solcher Jünger seinen Salzgehalt verliert und wiederum das faule weltliche Wesen in sich aufkommen läßt, er weggeworfen und von der Welt selbst zertreten wird. Die schwierige Frage ist nur: — wie geschieht dieses „Entsalzen" (Luther übersetzt das „*ἄναλον γίγνεσθαι*" praktisch durch „Dummwerden") des Salzes? Daß es vorkommt, ersehen wir auch aus Plinius, wenn er (31, 39.) von einem sal iners und (31, 44.) von einem tabescere des Salzes redet, wiewohl es Chemiker gibt, welche behaupten, daß Plinius hier etwas Anderes im Auge habe, als unter dem *ἄναλον γίγνεσθαι* zu verstehen sey. Jedenfalls aber ist aus den Worten Jesu zu schließen, daß er nicht von einer bloßen Möglichkeit, sondern von etwas Erfahrungsgemäßem, ja von etwas Bekanntem redet, und es stimmt dazu die Nachricht des Josephus, daß Herodes einmal mit Salz, welches in dem Magazin verdorben war, habe die Tempelvorhöfe überführen lassen, „damit es die Leute zertreten". Aber woher rührte eine solche Verderbniß, ein solches Entsalzen des Salzes? Wir entlehnen die chemischen Notizen zur Beantwortung dieser Frage aus dem interessanten Aufsatze des Chemikers G. H. Zeller in C. G. Barth's Jugendblätter. 1853. April und Mai. Man hat sich, wie wir glauben, und es gilt dieß auch bei Zeller, die Frage schwerer gemacht, als sie sowohl für den

Chemiker wie für den Theologen ist, indem man zunächst immer von den Erfahrungen unseres europäischen Kochsalzes ausging und zu wenig auf den geistigen Proceß achtete, welcher hier im Bilde vorgestellt wird, besonders zu wenig auf die Worte Jesu, welche bei Lukas dem Salzgleichniß unmittelbar vorausgehen (V. 33.): „ein Jeglicher, der nicht absagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger seyn". Das europäische Kochsalz besitzt einen Grad von Reinheit, bei welcher man lediglich keine Erfahrung vom „Dummwerden" desselben hat; man kann zwar auf chemischem Wege es in seine beiden Bestandtheile, Salzsäure und Natron, zersetzen und so aus dem Stoffe die eigentliche Salzkraft, den Verstand, herausziehen, aber um den Geist eines so gewaltigen Mittels wie Schwefelsäure (Vitriolöl) und um einen so künstlichen Proceß handelt es sich bei dem volksthümlichen Gleichniß nicht. Andererseits muß das Gleichniß Jesu auch auf unser europäisches Salz passen, so gewiß als auf europäische Christen. Aber man bedenke doch, daß die Reinheit unseres europäischen Salzes bereits das Resultat eines Processes ist, wie ihn die europäische Christenheit noch nicht absolvirt hat, eines ungeheueren Naturprocesses in seinen mächtigen Lagern unter der Erde und eines künstlichen über der Erde, wogegen die Manipulationen am todten Meere eben auch höchst unvollkommen waren und sind. Je mehr ein Jünger Jesu den entsprechenden Proceß der Reinigung durchgemacht hat, destomehr schwindet die Neigung und Gefahr des „Dummwerdens", der Verderbniß seines geistlichen Salzes. Das Salz, welches aus dem todten Meere gewonnen wird, besitzt noch eine Beimischung von kalk- und gypshaltigem Erdreich, gegen welche die dem europäischen Kochsalz (schon von der Muttersohle in der Pfanne) noch anhängenden fremden Bestandtheile (Gyps, etwas Glauber- und Bittersalz, nebst salzsaurem Kalk und salzsaurer Bittererde, Alles zusammen $\frac{1}{2}$ bis $1\frac{1}{2}$ Procent) kaum in Betracht kommen; allein absolut reines und darum vor dem Dummwerden, dem Entsalzen, durchaus sicheres Salz kann man nirgends auf Erden herstellen, so wenig, als irgend ein Christ hier, „so lange er im Fleische ist", über alle Gefahr des Verlustes seines geistlichen Salzes hinauskommt. Jene fremden Bestandtheile aber sind es, welche, je größer ihre Beimischung ist, desto leichter die Zersetzung und damit die Entsalzung des Salzes herbeiführen können; und zwar entsteht dadurch an Stelle des milden, zarten und doch durch und durch kräftigen Salzes zunächst ein scharfsalzig, aber herb und bitterlich schmeckendes Produkt, hernach, wenn der salzsaure Kalk vollends durch die Feuchtigkeit der Luft hinweggespült ist, ein fades, unangenehm laugenhaft schmeckendes Produkt, das zurückbleibende und krystallisirende kohlensaure Natron; auch dieser Proceß der Verderbniß des Salzes mit seinen zwei Stadien hat seine psychologische Realität.

Es bleibt uns nur noch übrig, zu bemerken, daß dieses Entsalzen geschehen kann nicht nur an Ort und Stelle, wo das Salz gewonnen wird, unter den Einwirkungen der freien Natur, sondern auch in den Magazinen, und daß der Herr bei seinem Ausspruche offenbar Letzteres im Auge hat als etwas Naheliegendes und Bekanntes; bei Ersterem würde man sich ja nicht einmal die Mühe des Hinausschüttens nehmen. Während in der freien Natur jener Proceß wohl hervorgerufen wird durch die Einwirkung der heißen Sonnenstrahlen, des Mangels an Regen und vielleicht auch elektrische Einflüsse, entsteht er in Magazinen durch die Feuchtigkeit und Dumpfheit der Luft, wie sie solchen Gewölben eigen ist. In beiden Fällen entweicht das Geistige (Oetinger in seinem bibl. Wörterbuch nennt es „die Süßigkeit des reinen Salzes von Oben her") und bleibt das Verdorbene zurück. Pf. Pressel.

Salzburger. Der Name der Salzburger hat in der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands eine Berühmtheit erlangt, ähnlich der der Hugenotten in Frankreich und der Hussiten in Böhmen, die Berühmtheit eines Volkes von Martyrern für die Sache des Evangeliums und der Reformation. Zwar haben die Salzburger nicht wie viele ihrer evangelischen Leidensbrüder in Frankreich und Böhmen das Leben für ihren Glauben hingeben müssen, aber sie haben ihm doch ihre Güter und ihr Vaterland auf-

geopfert, und haben unter den durch ganze Menschenalter fortgesetzten Unbilden und Quälereien, die ihnen von ihrer papistischen Obrigkeit angethan wurden, eine Geduld im Leiden bewiesen und eine Enthaltsamkeit von jeglichem Versuch gewaltthätiger Selbsthülfe, die ihr Martyrium in noch viel reinerem Lichte erscheinen läßt, als das der Hugenotten und Hussiten. Sie haben hierin die meiste Aehnlichkeit mit den Waldensern der ersten Zeit; und so Manche sind darum der Meinung gewesen, durch diese wäre wohl schon der erste Same der evangelischen Lehre von Oberitalien aus in die benachbarten Bergthäler Salzburgs gebracht worden. Allein geschichtlich läßt sich keine Spur davon nachweisen, und unter den Ländern, welche waldensische Schriftsteller, wie Leger selbst, als die Zufluchtsstätten ihres verfolgten Volkes aufführen, wird Salzburg nicht genannt. Um so gewisser ist es dagegen, daß die hussitischen Lehren früh schon in das Salzburgische eindrangen und sich darin weit verbreiteten; denn Erzbischof Eberhard III. erließ schon im Jahre 1420 eine strenge Verordnung zur Unterdrückung dieser Ketzerei in seinen Landen. Ob nun wohl die strenge Maßregel dieses Fürsten und seiner Nachfolger jede öffentliche Aeußerung eines von der Kirchenlehre abweichenden Glaubens darnieder hielten, so pflanzte sich derselbe doch zweifelsohne unter den einfachen Bewohnern dieser abgelegenen Gebirgsthäler im Geheimen fort, so daß die lutherische Lehre dort gleich einen sehr lebhaften und weit verbreiteten Anklang fand. Bekannt wurde sie dort schon durch einige der ersten Schriften Luther's, die ja ihren Weg bis in die verstecktesten Winkel, so weit man deutsch lesen konnte, schon bald nach ihrem Erscheinen fanden, und bald auch durch die mündliche Verkündigung evangelisch gesinnter Prediger. Unter diesen ist zuerst zu nennen der edle, väterliche Freund Luther's, der in diesem selbst die ersten Keime der entstehenden evangelischen Erkenntniß gepflegt und entwickelt hatte und der seit 1518 Hofprediger des Erzbischofs zu Salzburg war, Dr. Staupitz. Allein schon nach zwei Jahren nahm Matthias Lange die Maske ab, hinter der er Anfangs ein Gönner der neuen Meinungen zu seyn schien, und verlangte von seinem Hofprediger, daß er öffentlich Luther's Lehre für ketzerisch erklären solle. Staupitz wußte sich zwar dieser schweren Zumuthung zu entziehen, allein er ward von da an immer ängstlicher und behutsamer in seinen Aeußerungen und zog sich schon im Jahre 1521 ganz aus dem öffentlichen Leben in die Stille des romantisch gelegenen Klosters am Chiemsee zurück. Im folgenden Jahre veranlaßte ihn der Erzbischof sogar völlig aus dem der lutherischen Lehre so geneigten Augustinerorden aus- und in den der Benediktiner einzutreten, und machte ihn zum Abt von St. Peter in Salzburg, damit er nicht mehr in Verkehr mit Luther und seinen Anhängern kommen könnte. Doch hat er sein Licht auch in dieser Einsamkeit wohl nicht ganz unter den Scheffel gestellt, da noch vor seinem 1525 erfolgten Tode mehrere der ihm untergebenen Brüder dem Mönchsleben entsagten, zum großen Verdruß des Erzbischofs und des Klosters, das durch die Hand eines späteren Priors deßhalb alle auf die Reformation bezüglichen Schriften in der hinterlassenen Bibliothek Staupitz's verbrennen ließ. Lauter noch und entschiedener als Staupitz predigte das Evangelium zu Salzburg Paul Speratus, der noch bei den Lebzeiten des letzteren dort Domprediger war. Allein eben deßhalb ward auch er bald seines Amtes entsetzt und aus dem Lande vertrieben. Der dritte in der Reihe der öffentlichen Zeugen für die evangelische Wahrheit in dem Erzbisthum war Stephan Agricola, welcher nach Staupitz die Stelle eines Hofpredigers von Salzburg bekleidete und erst in derselben mit Luther's Schriften bekannt wurde und die Mißbräuche der römischen Kirche mit Nachdruck angriff. Dafür wurde er erst in ein Gefängniß am Innfluß gesteckt und sollte dann in einem anderen Gefängnißthurm in Salzburg selbst mit Pulver in die Luft gesprengt werden. Aber die Explosion erfolgte aus Versehen zu früh, der meuchlerische Mordplan wurde ruchbar und erregte einen solchen Unwillen unter dem Volke, daß man den Gefangenen im Jahre 1524 nach dreijähriger Haft wieder entspringen ließ, worauf er evangelischer Prediger in Augsburg wurde. Einen Blutzeugen sollte jedoch die Verkündigung des Evangeliums in

Salzburg auch haben in der Person Georg Schärer's, eines ehemaligen Barfüßer-Mönchs, der in Radstadt, der Hauptfestung des Erzbisthums, seit 1525 Prediger war und dort durch sein freimüthiges evangelisches Bekenntniß die Wuth der Papisten so heftig entzündete, daß sie nicht eher ruheten, als bis er hingerichtet war. Das Volk aber erzählte sich, der Rumpf des Enthaupteten habe zum Zeichen seiner Unschuld noch nachher sich vom Bauch auf den Rücken und Arme und Beine kreuzweis über einander gelegt. Dieß scheint nun aber auch das einzige blutige Opfer gewesen zu seyn, welches der evangelischen Lehre in Salzburg fiel. Denn die etlichen dreißig Personen beider Geschlechter, welche vom Jahre 1525—1580 als Ketzer theils verbrannt, theils ersäuft, theils enthauptet wurden, waren keine Anhänger der Lehre Luther's, sondern Wiedertäufer, wie Veesenmeyer nachgewiesen hat in Illgen's Zeitschrift II, 1.

Der Erzbischof Lange wurd je länger je mehr ein entschiedener Gegner der neuen Lehre und bekannte dieß ganz offen gegen Melanchthon auf dem Augsburger Reichstage 1530, indem er ihm sagt: „In dieser Sache gibt es nur vier Wege: der erste, daß wir euch Lutherischen folgen; das wollen wir nicht; der zweite, daß Ihr Lutherischen uns weichet; das könnet ihr, wie ihr sagt, nicht thun; der dritte, daß man beide Theile vermittele; das ist unmöglich; darum bleibt nur der vierte, daß ein jeder Theil denke, wie er den anderen aufhebe." Doch ging er auf diesem vierten Wege nur so weit, daß er in seinem Lande die Prediger des Evangeliums verfolgte. Erst unter seinen Nachfolgern dehnte sich die Verfolgung auf alle evangelisch gesinnten Salzburger aus, wo sie als solche erkannt wurden. So erließ Wolfgang Dieterich, nachdem er eigens wegen dieser Angelegenheit nach Rom gereist war, im Jahre 1588 ein sogenanntes Reformationsmandat, welches allen „der allein selig machenden Religion widerwärtigen" Einwohnern der Stadt Salzburg gebot, entweder zum katholischen Glauben zurückzukehren oder binnen Monatsfrist das Land zu verlassen; und da die meisten das letztere erwählten, so folgte ein zweites Mandat, welches ihre zurückgelassenen Güter für confiscirt erklärte.

Dieselbe Maßregel wurde unter seinem Nachfolger im Jahre 1614 auf die ganze Landschaft angewendet, und wurden Kapuziner in Begleitung von Soldaten überall hingeschickt, um die Ketzer zu bekehren oder fortzujagen. Die meisten ließen sich dadurch zu einer scheinbaren Unterwerfung unter das papistische Joch bewegen. Die wenigen Getreuen wanderten nach Oesterreich und Mähren aus, wo man damals sehr mild mit den Evangelischgesinnten verfuhr. In Salzburg schien nun Alles wieder gut katholisch zu seyn und der Erzbischof triumphirte über den guten Erfolg seiner Contrereformation. Während der ganzen Zeit des 30jährigen Krieges ruhte der Religionsstreit im Salzburgischen, indem der damalige Erzbischof Paris eine strenge Neutralität in der äußeren und inneren Politik beobachtete und nur auf die Hebung der bürgerlichen Wohlfahrt seines Landes bedacht war, was ihm auch so gut gelang, daß Salzburg wirklich aufblühte, während alle anderen Länder Deutschlands von den Kriegsdrangsalen so schrecklich verheert wurden. Ein solcher Fürst war aber auf dem Bischofssitz von Salzburg ein weißer Rabe, und gleich unter seinem Nachfolger Maximilian Gandolph brach 1685 die Verfolgung heftiger denn je zuvor wieder aus. Veranlassung dazu gab die Entdeckung, die ein von den Jesuiten erzogener Pfarrer im Tefferegger Thal machte, daß da eine ganze Gemeinde „heimlicher Lutheraner" lebte, die nur äußerlich zuweilen der Messe beiwohnten, in ihren Häusern aber eigentlich ihre Erbauung suchten in der Bibel, Luther's und Spangenberg's Postillen, dem kleinen Katechismus, der Seelenarzeney von Urban Rhegius und anderen geistlichen Schriften und im gemeinschaftlichen Beten und Singen oft bei stiller Nacht. Zwei von denselben, unter welchen auch der Bergmann Joseph Schaitberger, der bekannte Verfasser des Exulanten-Liedes und des evangelischen Sendbriefs, das die Uebereinstimmung des Glaubens dieser evangelisch gesinnten Salzburger mit der Augsburgischen Confession darthut, wurden vor Gericht gestellt, und da sie da ihre Abweichung von der herrschenden Glaubenslehre offen und standhaft bekannten, wurden sie mehre Monate lang ins Gefängniß gesetzt, und als auch da die

Kapuziner sich vergebens bemühten, sie zum Widerruf zu bewegen, so wurden sie entlassen mit der willkommenen Verpflichtung, ihrem Landesherrn selbst schriftlich eine Darstellung ihres Glaubens zu übergeben. So einfach christlich und biblisch dieselbe aber auch lautete, so war dadurch der Bruch mit der römischen Kirche in den Augen des Erzbischofs nur noch mehr constatirt, und um denselben zu heilen, ließ dieser nun im Tefferegger Thal alle lutherischen Bücher, die man finden konnte, verbrennen und den Lutherischgesinnten nur die Wahl zwischen Abschwören oder Auswandern, und diejenigen, welche den Glauben und ein unbeflecktes Gewissen dem Vaterlande vorzogen, trieb man dann zum Lande hinaus mit Vorenthaltung ihrer Güter und ihrer Kinder. Es waren ihrer über Tausend und der zurückgelassenen Kinder mehr als sechshundert, und dazu geschah diese Austreibung mitten im Winter. Diese gröbliche Verletzung des westphälischen Friedensvertrages erregte im evangelischen Deutschland eine allgemeine Entrüstung, welche zuerst der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg und nach ihm das Collegium der evangelischen Stände in Regensburg Ausdruck gaben in nachdrücklichen Gegenvorstellungen, die sie dem Erzbischof über sein Verfahren machten, indem sie ihn an die Paragraphen erinnerten, die den nach dem Normaljahr erst übergetretenen Unterthanen der anderen Confession doch das Recht des Hausgottesdienstes sicherten oder wenigstens eine Auswanderung ohne Abzug an Vermögen und mit dreijähriger Frist*).

Dem Vorwurf eines Bruchs der Reichsgesetze wußte indeß Gandolph zu begegnen, indem er vorgab, die Vertriebenen wären weder Lutheraner noch Reformirte, sondern Sektirer, die sich des Religionsfriedens gar nicht zu getrösten hätten, und sich erbot, ihnen ihre Kinder und Güter wieder ausliefern zu lassen, sobald sie glaubwürdige Zeugnisse von protestantischen Obrigkeiten beibrächten, daß sie wirklich der lutherischen oder calvinischen Confession angehörten. Den Beweis, daß sie nicht zu den Augsburgischen Confessionsverwandten gehört, sollte zugleich ein lateinisches Schriftchen geben, welches ihnen indessen nichts anderes Unevangelisches nachzureden weiß, als daß sie die Ohrenbeichte annahmen und das Zeichen des Kreuzes machten. Die Zeugnisse für ihre protestantische Rechtgläubigkeit, welche sich die Vertriebenen von den Geistlichen zu Augsburg und von anderen protestantischen Städten nach wohlbestandener Prüfung ausstellen ließen, wurden in Salzburg hernach nicht weiter beachtet.

---

*) Diese im fünften Artikel enthaltenen Paragraphen lauten wörtlich:

§. 34. „Es ist ferner beliebt worden, daß die Unterthanen der Katholischen, so der Augsburgischen Confession zugethan, so wie auch die Katholischen der Augsburgischen Confessionsverwandten Unterthanen, so anno 1624 das öffentliche oder Privat-Exercitium ihrer Religion zu keiner Zeit des Jahres gehabt, ingleichen auch diejenigen, welche nach Publikation des Friedens etwa in künftiger Zeit eine andere Religion als des Landesherrn ergreifen und annehmen würden, sollen geduldet werden und mit freiem Gewissen in ihren Häusern ohne Gefahr der Inquisition privatim ihrer Andacht abwarten können. Es soll ihnen auch nicht verwehrt werden, in der Nachbarschaft, so oft und wes Orts es ihnen beliebt, dem öffentlichen Religions-Exercitium beyzuwohnen, oder ihre Kinder fremden und auswärtigen ihrer Religion zugethanen Schulen oder zu Hause privatis praeceptoribus in die Unterweisung zu geben.“

§. 36. „Da aber ein Unterthan, so weder öffentlich noch privatim seiner Religion Exercitium im Jahr 1624 gehabt, oder auch erst nach publicirtem Frieden die Religion ändern wird, von sich selbst abziehen wollte, oder von dem Landesherrn solches zu thun befehligt wäre, dem soll frei stehen, entweder mit Behaltung oder Veräußerung seiner Güter abzuziehen, die behaltenen durch Diener zu verwalten, und so oft es die Sache erfordert, sein Gut zu besichtigen, seine Processe zu führen, oder Schulden einzutreiben, frei und ohne Geleitsbrief sich dahin zu verfügen.“

§. 37. „Es ist aber verglichen, denjenigen Unterthanen, so weder öffentliches noch Privat-Exercitium ihrer Religion besagtes Jahr gehabt, den Termin zum Abzug nicht geringer als fünf Jahre. Denen aber, welche nach publicirtem Frieden die Religion ändern, nicht unter drey Jahren, es sey denn, daß sie eine geraumere und längere Zeit erlangen möchten, angesetzt werden soll. Es sollen auch diejenigen, so entweder aus sich selbsten oder aus Zwang abziehen wollen, keines Wegs die Zeugnisse wegen ihrer Geburt, freier Ankunft und ehrlichen Wandels verweigert oder dieselben mit ungewöhnlichen Reversen, hochgespannten Abzugs-Geldern, über die Gebühr belegt werden.“

Mit dem Tode Gandulph's, der schon im Jahre 1586 erfolgte, traten für die Evangelischgesinnten in Salzburg wieder bessere Zeiten ein. Unter der Regierung der beiden nächsten Erzbischöfe wurde ihnen weniger nachgespürt, und sie selbst gebrauchten auch, durch die erlittenen Verfolgungen ängstlicher gemacht, noch mehr Vorsicht, ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte zu verbergen. Oft hielten sie dieselben im Walde, begaben sich dahin mit ihren Aexten, als wollten sie Holz fällen, gruben dort aus Löchern ihre Bibeln und Predigtbücher und stellten rund um Wachen aus, während sie da lasen und beteten. Ihre Bücher und der heilige Geist waren ihre Prediger und erhielten unter ihnen den evangelischen Glauben in größerer Lauterkeit und Innigkeit von Geschlecht zu Geschlecht fort, als da, wo er offen bekannt und mit allen Gnadenmitteln der Kirche gepflegt wurde. Und zu diesen ihren theuersten Schätzen, den von den Vätern ererbten alten Glaubensbüchern, kam nun noch ein neues hinzu, das besonders zu ihrer Befestigung beitrug, nämlich das oben erwähnte einfältige und treuherzige Sendschreiben des Joseph Schaitberger, welches derselbe in Nürnberg, wo er noch bis in das dritte Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts lebte, für sie drucken ließ und das sie sich in vielen tausend Exemplaren fort und fort von Nürnberg und Augsburg zu verschaffen wußten.

So stand es mit der Sache des Evangeliums in Salzburg, als im Jahre 1728 Leopold Anton aus dem tyrolischen Geschlecht der Freiherren von Firmian den erzbischöflichen Stuhl bestieg.

Dieser, ein hochmüthiger Emporkömmling von hartem, höchst unfreundlichem Wesen, war nämlich darauf bedacht, sein Ansehen und seine Macht zu heben und seine Familie durch Ankauf von Majoraten in Tyrol zu bereichern. Um das erstere zu erlangen, suchte er sich dem päbstlichen Stuhle möglichst gefällig zu machen; in der Hoffnung, durch dessen Gunst das Bisthum Passau auch noch unter die Herrschaft seines Krummstabes zu bringen; und zu dem letzteren suchte er die Mittel in einer möglichst fiskalischen Verwaltung seines Landes. In beider Hinsicht aber waren ihm die Rathschläge seines Kanzlers von Räll sehr willkommen, der auf die Austreibung der heimlichen Lutheraner einen Finanzplan entwarf, der seines Herrn Fiskus und daneben auch seinen eigenen Beutel füllen sollte. „Er wolle die Ketzer aus seinem Lande hinaus haben", sprach Leopold Anton, „sollten auch Dornen und Disteln auf seinen Aeckern wachsen", und sein Wunsch ward schon nach wenigen Jahren und zu buchstäblich erfüllt. Vor Allem ließ er eine Schaar Jesuiten als Bußprediger umherziehen, die überall nach ketzerischen Meinungen und Büchern zu spähen hatten, und diesen kam zu leichterer Auffindung derselben die specifisch katholische Grußformel: „Gelobt sey Jesus Christus!" zu Statten, welche gerade damals durch eine besondere, mit Ablaßversprechungen von Benedikt XIV. reichlich unterstützte Empfehlung bei den päbstlich Gesinnten in Gebrauch gekommen war und deren sich die Evangelischen eben wegen des damit verbundenen Aberglaubens nicht bedienen mochten. Wurde dieser Gruß nicht mit der bekannten Antwort; „in Ewigkeit! Amen!" erwidert, so hatten die Patres schon eine Spur vom abweichenden Glauben und versäumten dann nie, diese so lange mit aller Zudringlichkeit und mit allen Zwangsmitteln in die Gassen und in die Häuser hinein zu verfolgen, bis sie evangelische Bücher und Bekenntnisse entdeckt hatten. Eine solche Entdeckung aber wurde der eines schweren Verbrechens gleichgeachtet. Die Unglücklichen, die so als Lutheraner erkannt waren, wurden ins Gefängniß geworfen, der Qual des Hungers und Durstes ausgesetzt und oft mit Ruthen gepeitscht, und das Alles, ehe sie noch vor Gericht gestellt waren. Dieß Schicksal traf im Dezember 1729 auch zwei angesehene Bauern, Hanns Lerchner und Veit Bremer. Fast nach dreiwöchentlicher schwerer Haft wurden sie wieder auf freien Fuß gesetzt mit dem Bedeuten, daß wenn sie binnen 14 Tagen nicht die lutherische Ketzerei abgeschworen hätten, sie von Neuem gefänglich eingezogen werden würden. Sie kamen darauf bei der Obrigkeit um die Erlaubniß ein, ihre Güter zu verkaufen und auszuwandern, und da der Bescheid lautete,

nur mit Zurücklassung ihrer Güter und Kinder dürften sie ziehen, so gingen sie heimlich über die Gränze und beschwerten sich über diesen groben Bruch des westphälischen Religionsfriedens bei den evangelischen Ständen zu Regensburg. Diese übergaben auch alsbald dem salzburgischen Gesandten eine nachdrückliche Vorstellung gegen solch ungesetzliches Verfahren, worin sie für die beiden Ausgewanderten die Herausgabe ihrer Güter und ihrer neun noch unmündigen Kinder verlangten; und da der Gesandte sich weigerte, diese Schrift seinem Herrn einzuschicken, indem er behauptete, die Klagen wären unbegründet und die Kläger nur Rebellen, so übersandten sie eine noch nachdrücklichere an den Erzbischof selbst. Allein es erfolgte darauf keine Antwort, und Lerchner kehrte auf verstohlenen Wegen wieder in seine Heimath zurück und brachte heimlich seine Familie und was er von seinen Gütern zu Geld machen konnte, glücklich heraus. Veit Bremer war weniger glücklich, da sein Weib, das noch katholisch gesinnt war, ihm nicht folgen wollte und seine Anwesenheit der Geistlichkeit verrieth, worauf er wieder gefangen genommen wurde und sich bereden ließ, seinen evangelischen Glauben abzuschwören. Unterdessen gingen die Verfolgungen in Salzburg immer weiter fort und an allen Orten wurden Männer und Jünglinge um ihres evangelischen Glaubens willen mißhandelt und eingekerkert, mit Geldbußen bestraft oder aus dem Lande gejagt, und das oft nur auf Aeußerungen hin, wie diese, welche Einer that, den man frug, was er von dem Fegfeuer halte, und der die witzige Antwort gab: „Entweder die Armen kommen nicht hinein, oder die Reichen sind schlimm herauszubringen."

Jedoch diese Verfolgungen bewirkten ganz das Gegentheil von dem, was die Papisten damit bezweckten. Das Beispiel der vielen standhaften und opferfreudigen Bekenner stärkte den Glauben in ihren Brüdern, machte sie nur muthiger im Bekenntniß und veranlaßte sie noch häufiger als sonst, erbauliche Zusammenkünfte zu halten; und da in den Predigten jetzt immer mehr auf Luther und die Reformation geschimpft wurde, so gingen sie auch seltener in die Kirchen. Dafür wurde in vielen Gerichten mit Geldstrafen eingeschritten gegen die, welche die Messe und Predigt versäumten oder die Fasttage nicht hielten. Die Bedrängten wandten sich nun in großer Zahl an die evangelischen Stände in einer von vielen hundert Unterschriften bedeckten Bittschrift, worin sie ihre Verwendung in Anspruch nahmen, um Gewissensfreiheit und evangelische Prediger zu erlangen oder die Erlaubniß, mit ihrem Vermögen und ihren Familien auszuwandern. Ihre Abgeordneten, die sich einzeln auf öden Gebirgspfaden aus dem Lande schlichen, überreichten dieselbe in Regensburg im Monat Juni des Jahres 1731. Auch nahmen sich die Stände ihrer Glaubensgenossen mit Wärme an, allein der schleppende Geschäftsgang, auf dem ihre Vorstellungen sich durch die Hände der salzburgischen Gesandten nach dem Sitze der erzbischöflichen Regierung bewegten und die ausweichende allgemeine Antwort, die sie von daher bekamen, verhinderten danach jedes handelnde Einschreiten des Reichstags zur Aufrechterhaltung des in Salzburg gröblich verletzten Religionsfriedens; und eine andere Gesandtschaft der Salzburger an den Kaiser in Wien war schon in Linz als ein Rebellenhaufe von kaiserlichen Dragonern festgenommen und in die Gefängnisse der Heimath zurückgebracht worden. Jetzt ließ die salzburgische Regierung jede Versammlung über vier Personen verbieten, und Patrouillen durchstreiften in allen Richtungen das Land, um dem Verbot Nachdruck zu geben und alle rebellischen Gelüste im Keime zu ersticken. Um indeß dem Reichstage gegenüber den Schein zu wahren, sah sich die Regierung endlich gemüßigt, eine Commission abzuordnen, welche von Amt zu Amt umherzog, um die Beschwerden der Protestanten zu vernehmen und ihre Namen aufzuzeichnen. Der Kanzler von Röll stellte sich selbst an die Spitze derselben und machte den Evangelischgesinnten die huldvollsten Eröffnungen, damit sie um so argloser sich als solche zu erkennen geben sollten; er versprach ihnen freie Religionsübung nach protestantischer Weise in ihren Häusern auf so

lange, bis die Angelegenheit durch die Gesetze geordnet seyn würde, und gab ihnen dann auf, innerhalb dreier Tage die Namen aller derer aufzuschreiben, die Willens seyen, die katholische Kirche zu verlassen. Darauf hielten die Häupter der Partei, über dreihundert an der Zahl, eine Zusammenkunft im Schwarzachthal und besprachen mit einander die Folgen, welche die geforderte Angabe der Namen haben konnte. Man wisse ja nicht, ob die Versprechungen erfüllt würden, ob man ihnen evangelische Prediger bewilligen oder ob man sie verjagen, vielleicht selbst hinrichten würde. Wer seinen Namen angebe, müsse sich auf Alles gefaßt machen. Darauf stärkte man sich im Gebet, und die, welche nun entschlossen waren, auf jede Gefahr hin ihren evangelischen Glauben zu bekennen, tauchten den Finger in ein großes, in der Mitte des Kreises stehendes Salzfaß, und genossen das Salz wie eine heilige Hostie zum Zeichen ihrer Gemeinschaft am Evangelium und mit allen seinen Bekennern, und ließen dann gleich ihre Namen aufschreiben.

So ward der Salzbund geschlossen am 5. August 1731; und darauf wurden die Namenslisten der evangelischen Bekenner Salzburgs der Commission übergeben und wiesen zum großen Erstaunen derselben eine Zahl von 20,678 Personen auf. Aber wie die Einsichtsvollen befürchtet hatten, so geschah es nun wirklich: die Feindseligkeiten der Regierung und der Geistlichkeit gegen die offenkundig von der Kirche Abgefallenen stiegen nun noch viel höher. Ihren Todten wurde die Beerdigung auf dem Kirchhof verweigert, und sie mußten sie selbst in ungeweihter Erde verscharren; ihre Brautleute bekamen keine kirchliche Trauung und mußten sich mit dem bloßen Verlöbniß im Beiseyn der Ihrigen begnügen; ihre Kinder wollte kein Priester taufen, und sie mußten zur Laientaufe ihre Zuflucht nehmen; die Tagelöhner und Bergleute unter ihnen wurden abgedankt. Auch wurden ihnen von Neuem die Zusammenkünfte auf's Strengste untersagt, und um noch schärfer gegen sie verfahren und einem etwaigen Aufstand begegnen zu können, wurden von Oesterreich Truppen requirirt. Der Kaiser, dem die Bewegung in den Landen des Erzbischofs von diesem als eine Rebellion dargestellt worden war, schickte ihm 4=—6000 Mann Fußvolk und Reuter zu Hülfe, von denen die ersten Colonnen im September 1731 einrückten und in die Häuser der Evangelischen einquartiert wurden; auch die nachfolgenden wurden sämmtlich nur in die Häuser der Evangelischen gelegt und erfüllten da ihre Mission auf ähnliche Weise wie die Dragoner Ludwig's XIV. bei ihren Glaubensbrüdern in Frankreich. Diese Truppen besetzten vorerst alle Pässe auf den Gränzen nicht nur, sondern auch im Innern des Landes; darauf drangen sie bei Nacht in die Häuser derjenigen ein, die in den heimlichen Versammlungen vorlasen und beteten und die ihnen als die Rädelsführer des Aufstandes bezeichnet waren, und brachten sie, 70 an der Zahl, unter empörenden Mißhandlungen und Verhöhnungen in die Gefängnisse der Hauptstadt. Dort suchte man theils mit fürchterlichen Drohungen, theils mit theologischen Einwürfen sie von ihrem Glauben abzubringen; da sie aber Alle standhaft blieben, so wurden sie nach langer Haft des Landes verwiesen und mußten ihre Habe und Manche auch ihre Familien zurücklassen. In den Pässen, die man ihnen mitgab, waren sie als Rebellen so beschrieben, daß Einer von ihnen sagte: „Wenn das Alles wahr wäre, was hier geschrieben steht, dann hatten wir verdient, daß man uns den Kopf vor die Füße legte." Diese Gewaltthätigkeiten kamen auch zu den Ohren der evangelischen Stände in Regensburg und spornten sie von Neuem an, sich ihrer bedrängten Glaubensgenossen anzunehmen. Besonders drang Brandenburg darauf, beim Kaiser nachdrücklich über diesen Bruch des westphälischen Friedens Beschwerde zu führen, unter Hinweisung darauf, daß die römisch-katholischen Unterthanen evangelischer Fürsten in der Ausübung ihrer Religion unbehelligt wären und man sonst genöthigt wäre, an diesen Repressalien zu nehmen. Darauf übersandten die evangelischen Stände dem Kaiser Ende Oktober ein Memorial, in welchem sie den Ungrund der von dem Erzbischof von Salzburg seinen evangelischen Unterthanen zur Last gelegten rebellischen Gesin-

nungen darthaten und zur Abstellung der gegen dieselben gebrauchten, höchst ungerechten Gewaltmaßregeln um eine aus Evangelischen und Katholischen zusammengesetzte kaiserliche Untersuchungscommission baten, die alsbald an ihr Werk gehen möge, da summum periculum in mora sey. Allein der Kaiser reskribirte, eine solche Commission sey noch nicht an der Zeit, da er den Erzbischof schon gleich zu Anfang ermahnt habe, mit seinen evangelischen Unterthanen nach Recht und Gesetz zu verfahren. — Inzwischen waren von den im Sommer nach Regensburg ausgesandten Abgeordneten der Evangelischen zwei, Namens Heldensteiner und Forstreute, im November nach Berlin gekommen und hatten für ihre Klagen ein offenes Ohr bei den Ministern und beim Könige selbst gefunden, nachdem der Letztere durch ein vom Probst Roloff mit ihnen angestelltes Examen sich die Ueberzeugung verschafft hatte, daß ihr Glaube der der Augsburgischen Confession wäre. Es wurde ihnen gute Aufnahme in den preußischen Landen für alle ihre Glaubensgenossen versprochen, welche auswandern würden, und sie selbst begaben sich, reich beschenkt und hoch erfreut, mit dieser frohen Botschaft auf den Heimweg. Ehe sie aber noch ankamen, war bereits eine neue Gewaltmaßregel vom Erzbischof ergriffen worden, die die Evangelischen von Salzburg mehr als alle anderen in Noth brachte. Am 31. Oktober ward nämlich von demselben ein Emigrationspatent erlassen, worin den Evangelischgesinnten, weil sie ihr der Commission gegebenes Versprechen, sich stille zu halten, gebrochen und sich öffentlich zusammenrottirt hätten, geboten wurde, binnen acht Tagen das Land zu verlassen. Nur den Vermögenden wurde je nach der Größe ihres Besitzthums zu dessen Veräußerung eine Frist von einem bis drei Monaten gestattet. Später wurde zwar dieser Termin auf vieles Bitten wegen des bevorstehenden Winters aus besonderer Gnade noch bis Georgi, Ende April, verlängert; allein Ende November ward wirklich der Anfang mit dem Vollzug dieses Austreibungsgesetzes gemacht, während die Evangelischen im Vertrauen auf den westphälischen Friedensvertrag, der den Auswanderern drei Jahre Frist sicherte, sich noch gar nicht zum Abzug gerüstet hatten. Zwei Compagnien Soldaten rückten unvermuthet in's St. Johannis-Gericht ein, griffen dort die Evangelischen, wo sie gingen und standen, auf und schleppten sie so, wie sie waren, nach der Gränze, ohne daß sie auch nur noch einmal in ihre Häuser gehen, von den Ihrigen Abschied nehmen und etwas von ihren Habseligkeiten mitnehmen konnten. Diese Härte sollte, wie man hoffte, die noch Schwankenden von der Sache der Evangelischen abschrecken und in die Arme der katholischen Kirche zurücktreiben; allein sie hatte die entgegengesetzte Wirkung. Sie erweckte bei allen Evangelischgesinnten eine solche Theilnahme für die mißhandelten Dulder und stellte die Sache des verfolgten Evangeliums in ihren Augen so hoch, daß Viele, wie von heiliger Ansteckung ergriffen, sich freiwillig dem Zuge der so gewaltsam Fortgeschleppten anschlossen und baten, sie doch mitzunehmen, während die Soldaten sie zurückstießen. In Salzburg wurden sie lange aufgehalten, ehe ihre Pässe ausgefertigt waren. Viele wurden währenddeß dort noch eingekerkert und über einen Platz im Gefängniß geführt, wo Blut vergossen war, das man für das Blut ihrer hingerichteten Brüder ausgab. Als aber auch dieser letzte Versuch, ihre Standhaftigkeit zu erschüttern, fehlschlug, schiffte man sie endlich im Dezember auf der Salza ein und brachte so den ersten Haufen, 800 Menschen stark, über die bayerische Gränze. Ihm folgte gleich darauf ein anderer Zug von 500; den Uebrigen ließ man noch einige Monate Bedenkzeit. In derselben sprengte man lügenhafte Gerüchte aus über das Elend, das die Ausgewanderten in der Fremde betroffen und aufgerieben habe, und die Jesuiten versuchten nochmals ihr Bekehrungsgeschäft mit dem Bedeuten, daß, wer nicht umkehre, mit dem nächsten Zuge fort müsse. Aber die wahren Berichte von der ausgezeichnet guten Aufnahme, deren sich die Ausgewanderten bei ihren Glaubensgenossen im Reich zu erfreuen hatten, drangen über die Berge Salzburgs und bestärkten die Evangelischen in der Bereitwilligkeit, lieber das Vaterland als den Glauben zu verlassen; doch wurde fälschlich von der Salzburgischen Regierung behauptet und den Aus-

getriebenen in ihre Pässe geschrieben, sie wären freiwillig ausgewandert. Man ließ ihnen aber nur die Wahl zwischen Papismus oder Auswanderung, und in diesem traurigen Dilemma erboten sich Viele im Monat Februar, auszuwandern, wenn man ihnen Zeit ließe bis Georgi und ihre Brüder Alle aus dem Gefängnisse entlasse. Den Wohlhabenden, deren es sehr viele unter den Evangelischen gab, war nunmehr diese längste Frist zur Auswanderung gewährt worden; allein auch diese war viel zu kurz, als daß sie ihre Habe, zumal bei so vielen Angeboten, hätten zu Geld machen können, und oft, wenn sich Gelegenheit zum Verkaufe fand, wurde dem Kauflustigen der Handel verboten. Ihre fahrende Habe, ihr vieles Vieh mußten sie für ein Spottgeld davongeben und ihre liegenden Güter mußten sie in den Händen katholischer Verwalter und Nutznießer zurücklassen, die sie, wenn sie einmal fort waren, persönlich nicht zur Verantwortung ziehen konnten. Ueber ihr Eigenthumsrecht bekamen sie zwar Taxationsscheine, die sie theuer bezahlen mußten, aber diese blieben für die Meisten werthlose Rechtstitel, da auch in der dreijährigen Frist, die ihnen für den Verkauf ihrer zurückgelassenen Güter gewährt werden mußte, dieser durch dieselben Mittel von der Regierung hintertrieben werden konnte. Weit mehr aber als diese schändliche Beraubung ihrer Güter, bei der die westphälischen Friedensbestimmungen dem Buchstaben nach beobachtet, aber in Wahrheit doch gänzlich umgestoßen waren — denn der Auswanderer sollte frei über sein zurückgelassenes Eigenthum schalten können durch Andere oder in eigener Person —, weit mehr als dies schmerzte sie die Beraubung ihrer Kinder, die ihnen sehr oft vor dem Auszug noch wieder abgenommen und ihren zurückgebliebenen Verwandten übergeben wurden, damit diese sie auf ihre Kosten im katholischen Glauben erziehen sollten.

So waren denn bis zum festgesetzten Termine Georgi über 14,000 der besten und wohlhabendsten Unterthanen aus dem Salzburgischen ausgetrieben worden, und viele der vorher blühendsten Gerichtsbezirke waren völlig verödet und zeigten, was der Erzbischof freventlich gewünscht hatte, dem Papismus wenigstens äußerlich ergebene Bewohner, aber verwahrloste Aecker, auf denen Dornen und Disteln wuchsen. Während solchergestalt die Auswanderung der Evangelischen auf die empörendste Weise schon fast ganz vollendet war, unterhandelten die evangelischen Stände in Regensburg immer noch mit dem Salzburgischen Gesandten in einem fruchtlosen Schriftwechsel über die gesetzmäßige Art, wie dieselbe zu bewerkstelligen wäre. Da verwandten sich die protestantischen Mächte außer Deutschland, Dänemark, England, die Generalstaaten, für die bedrängten Salzburger beim Kaiser, und dies hatte die Wirkung, daß derselbe nochmals den Erzbischof ermahnte, mit seinen Unterthanen nach den Bestimmungen der Reichsgesetze zu verfahren, widrigenfalls er genöthigt seyn würde, eine Localcommission zur Untersuchung ihrer Beschwerden anzuordnen. Allein der Erzbischof wußte auch diese glimpfliche Drohung zu beschwichtigen, indem er dem Kaiser berichtete, die Auswanderer hätten selbst den Abzug noch vor Verlauf der dreijährigen Frist begehrt*).

Die einzige reelle Hülfe kam den evangelischen Salzburgern nur von dem König von Preußen. Dieser hatte schon im Februar 1732 ein Patent ausgehen lassen, in welchem er allen vertriebenen Glaubensgenossen die Aufnahme in seinem Lande zusichert, sie allen Reichsständen, durch deren Lande sie ziehen würden, empfiehlt und bekannt gibt, daß dieselben zu Regensburg und in Halle durch seine Commissarien empfangen nnd mit Reisegeld versehen werden sollten, nämlich für einen Mann täglich 4 Ggr., für eine Frauensperson 3 Ggr., für ein Kind 2 Ggr. Auch sollten sie von da an wie preußische Unterthanen angesehen seyn, und für alle Unbilde, die ihnen hinsichtlich ihrer hinterlassenen Güter noch angethan würden, würde Se. Majestät

*) Demnach wurde in Schweinfurt beim Durchzug der Auswanderer in der Kirche für den Kaiser gebetet: „Vergelte Ihm diese preißwürdigste Reichs-Obrist-Richterliche Amts-Hülfe und kaiserlichen Reichsgesetzmäßigen großmüthigen Schutz reichlich.“

Rechenschaft fordern. Gleichzeitig mit diesem Patente, welches der preußische Gesandte den Reichsständen in Regensburg zu notificiren hatte, erklärte der König den Verwaltungen der katholischen Stifte in Magdeburg und Halberstadt, daß, wenn der Herr Erzbischof in Salzburg fortfahre, wie bisher, die Evangelischen in seinem Lande zu bedrängen, er sich genöthigt sehen würde, Beschlag auf das katholische Klostergut zu legen. Auf gleiche Weise drohte Dänemark, Schweden und die Generalstaaten von Holland nach dem Vorgange von Preußen mit Repressalien. Auch wandte sich aus Furcht vor denselben die papistische Geistlichkeit von Halberstadt wirklich an den Erzbischof mit der Bitte, glimpflicher gegen seine evangelischen Unterthanen zu verfahren aus Rücksicht auf die katholischen Gesammtinteressen; allein er behauptete auch ihnen gegenüber, er sey in seinem Rechte und erweise diesen Rebellen noch mehr Gnade, als sie verdienten.

Die Auswanderer zogen indeß, nachdem sie von dem Patent des Königs von Preußen Kunde erhalten, mit viel leichterem Herzen aus, und auch diejenigen, welche der Verlust ihrer Güter und die Aussicht, als Bettler in der Fremde umherirren zu müssen, bisher noch bedenklich gemacht hatte, schlossen sich nun mit Freuden dem Zuge an. Eine allgemeine Collekte, welche auf den Anstoß des Königs von England in allen evangelischen Landen für sie erhoben wurde und welche gegen 900,000 Gulden zusammenbrachte, ermuthigte sie noch mehr und unterstützte sie moralisch nicht minder als materiell. Auch wollten andere evangelische Länder und Städte sie gern aufnehmen, wie namentlich Holland; aber die Salzburger wollten sich nicht von einander trennen und folgten fast alle der Einladung nach Preußen unter der Anleitung des preußischen Commissärs Göbel, der von Regensburg aus ihre Züge auf verschiedenen Wegen dirigirte. Das Ziel derselben war Lithauen, wo ihnen ein weites fruchtbares, aber menschenleeres Land zur Colonisirung angewiesen wurde. Die Meisten sollten ihren Weg über Berlin an die Ostsee nehmen; einige Züge wurden über Magdeburg, andere über Frankfurt a. d. O. nach Stettin instradirt. Durch das Herzogthum Bayern geleiteten sie noch Salzburgische Commissäre, die auch diese letzte Gelegenheit sich nicht entgehen ließen, mit allerlei Anforderungen sich von ihrer Armuth zu bereichern, und so fanden sie auch bei den katholischen Einwohnern dieser Gegenden nur schlechte Verpflegung für theuere Bezahlung. Aber sowie sie mit den Städten Donauwörth oder Nördlingen evangelischen Boden betraten, wurden sie nicht bloß wie Brüder behandelt, sondern wie Glaubenshelden und Märtyrer für das Evangelium mit allen erdenklichen Ehren- und Liebesbezeugungen überhäuft. Man hatte so lange allenthalben von ihren Leiden, von ihrer Standhaftigkeit und Opferfreudigkeit gehört, daß ihre Erscheinung ein Aufsehen und eine Begeisterung in dem evangelischen Volke erregte, wie sie seit den Triumphzügen Gustav Adolph's nicht mehr erlebt worden war. Vor den Thoren der Städte empfing sie immer die Geistlichkeit mit der Schuljugend und geleitete sie singend gewöhnlich zuerst in die überfüllten Kirchen, wo ihnen passende Predigten gehalten wurden, in Nördlingen z. B. über Matth. 19, 29. und 1 Mos. 12, 1. Dann wurden sie immer auf Veranstaltung des Magistrats theils in öffentlichen Gebäuden und auf städtische Kosten, theils bei den Bürgern einquartiert, und Alle wetteiferten, sie an Leib und Seele zu erquicken, und fühlten sich geehrt, wenn sie ihrem dringenden Verlangen nach weiterer Unterweisung in der evangelischen Lehre entsprechen konnten. Nachdem sie dann so einige Tage in den Städten gerastet und sich innerlich und äußerlich gestärkt hatten, zogen sie weiter, reich beschenkt und begleitet von den innigsten Segenswünschen ihrer Wirthe, die sich nur mit vielen Thränen von ihnen trennten, als ob sie immer zusammen gelebt hätten. In Augsburg war zwar der Liebeseifer der evangelischen Einwohner gegen die Auswanderer nicht weniger thätig; aber der katholische Rath verweigerte hartnäckig ihre Aufnahme in der Stadt selbst, und so wurden sie denn in den Gartenwohnungen vor den Thoren und zum Theil in eilig aufgerichteten Bretterhütten untergebracht, nachdem das Examen, welches der edle Senior Url-

sperger und andere evangelische Geistliche mit ihnen vorgenommen, ihren Glauben als völlig übereinstimmend mit der Augsburgischen Confession erwiesen hatte. Um so stattlicher war die Aufnahme in Nürnberg, wo gegen 14,000 durchzogen und wo dennoch die Bürger sich fast um sie stritten und ihrer in ihren Häusern nie genug bekommen konnten. In Erlangen und Schwabach wurden sie besonders von den seit einem halben Jahrhundert daselbst ansässigen reformirten Flüchtlingsgemeinden mit großer Herzlichkeit empfangen und bewirthet und mit Fabrikaten ihrer Webstühle zum Theil neu bekleidet. Die Markgräfin von Bayreuth, die in Erlangen ihren Wittwensitz hatte, nahm ihrer mehr als 50 in ihr Schloß. Auch durch Darmstadt und Frankfurt a. M. kamen große Züge und wurden in beiden Städten, in der ersteren besonders auch vom landgräflichen Hofe, auf das Herzlichste empfangen und reichlich bewirthet. In Frankfurt wurde den Einziehenden auf den Straßen von den sie dicht umstehenden theilnehmenden Bürgern von allen Seiten Geld zugesteckt. Zu ihrer Speisung im Armenhaus hatte die Metzgerzunft 300 Pfund Fleisch geschenkt, und auf der Messe, die gerade damals stattfand, kauften sie Alles, was sie haben wollten, umsonst. In ihrer Herberge fanden sie ansehnliche Geschenke an Geld, Kleidungsstücken und erbaulichen Büchern. Auch hier zeichnete sich die reformirte Flüchtlingsgemeinde namentlich aus. Man wollte gern welche von ihnen behalten; aber sie schlugen es aus, weil sie dem König von Preußen ihr Wort gegeben hätten. Sonntags hielt der treffliche Verfasser des so reich gesegneten Hausgebetbuches, Joh. Fr. Stark, vor ihnen die Predigt und Nachmittags wurden sie in der Hauptkirche in Gegenwart einer unglaublichen Menge von Zuhörern über die Hauptstücke des Katechismus befragt. Am Tage ihrer Weiterreise wurden sie nochmals in der Kirche versammelt und mit beweglicher Rede unter Anrufung des göttlichen Segens verabschiedet. Dabei wurde der Ertrag einer Collekte, die sich auf 6000 Gulden belaufen hatte, so unter sie vom Rath vertheilt, daß jeder Mann 2 Gulden, jede Frau 1 Thaler und jedes Kind 1 Gulden empfing. Bei Vielen kostete es aber große Mühe, sie zur Annahme dieser Gabe zu bewegen, weil ihnen zu Ohren gekommen war, daß man gesagt hatte, sie wären nicht des Gewissens halber, sondern Geld zu sammeln ausgezogen. Beim Abschied sangen sie das Exulantenlied und riefen denen, die sie um ihre Fürbitte baten, zu: „Wir wollen eurer nicht vergessen, so wahr der Herr Jesus unser nicht vergessen wird.“ — Leipzig blieb mit der reichen Beschenkung der Auswanderer nicht hinter Frankfurt zurück. Eine Wöchnerin bekam dort so viel, daß sie sagte, sie habe in ihrem Leben nicht so viele Groschen bei einander gehabt, als sie jetzt Dukaten besitze. Für die Wirthshäuser und die öffentlichen Herbergen blieben keine Salzburger mehr zu beherbergen übrig, weil die Hausbesitzer sie förmlich in Beschlag nahmen. In Halle besuchten sie auch das Waisenhaus und wurden da leiblich und geistlich gespeist durch Franke und Freilinghausen. In der Katechisation antworteten die Meisten trefflich; Einige zeigten sich noch sehr unwissend; als man aber eine ältere Frauensperson, die noch gar wenig von dem evangelischen Glauben wußte, hernach besonders vornahm und frug, warum sie denn eigentlich ihr Vaterland verlassen habe, antwortete sie: „Ach, ich habe in meinem Leben von Gott so wenig gehört; denn bei uns hört man von ihm so viel nicht, und möchte doch auch gern von dem lieben Gott etwas mehr wissen und fromm werden. Nicht minder gut war die Aufnahme in Wittenberg, Magdeburg und in allen größeren und kleineren Städten, durch welche die Salzburger kamen. In Potsdam traf der erste Zug schon am 29. April ein, als der König sich gerade dort aufhielt. Er ließ die Wanderer gleich in den Schloßgarten führen und nahm sie mit der Königin daselbst in Augenschein. Der Commissarius stattete ihm Bericht ab über ihre Aufführung auf der Reise, und der König selbst examinirte Einige in ihrem Glauben und war überrascht von ihren trefflichen Antworten. So frug er einen Knaben von 14 Jahren, der seine beiden katholischen Eltern verlassen hatte, wie er das verantworten könne. Er gab zur Antwort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth“; und

als ihn der König weiter frug, was er denn nun ohne Vater und Mutter anfangen wollte, erwiederte er: „Vater und Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf.“ Dem König gefielen die Leute ausnehmend; er sprach, als er sie entließ: „Ihr sollt's bei uns gut haben, Kinder!“ — und ließ sie reichlich beschenken und bewirthen.

Berlin war der Sammelplatz für alle Züge der Ausgewanderten; man sah dort gegen 18,000. Sie wurden Alle durch die Geistlichkeit und Schuljugend vor den Thoren eingeholt und singend durch die Stadt nach ihren Quartieren geführt, und dabei wurde ihnen auf den Straßen schon von allen Seiten Geld gereicht, zumal Solchen, die die Theilnahme noch in erhöhtem Maaße erregten, wie ein Vater, der ein Pferd hinter sich führte, das an jeder Seite ein kleines Zwillingskind in einem Korbe trug und einen fünfjährigen Knaben auf dem Rücken. Es wiederholten sich hier alle die Beispiele rührenden Wetteifers in der Verpflegung der Flüchtlinge, die sie schon so oft auf ihrer Reise erlebt hatten, und immer erfand die Liebe wieder neue Weisen, ihnen wohlzuthun und Freude zu machen. So ließ der König unter Anderm eine große Menge Tuch zu Kleidern unter ihnen vertheilen; die Königin lud Viele von ihnen an ihren eigenen Tisch und ließ eine schöne Salzburgerin in ihrer Nationaltracht abmalen und ihr Bild im Schloß Monbijou aufhängen. Solche Auszeichnung widerfuhr freilich nur den Angesehensten, unter welchen Einer war, der in seiner Heimath ausgedehnte Güter und über 100 Stück Vieh im Stich gelassen hatte, und als man ihn fragte, wie er das habe über's Herz bringen können, antwortete: „Wenn ich gestorben wäre, so hätte ich sie ja auch verlassen müssen!“ In Berlin fanden bei dem Zusammentreffen der verschiedenen Auswandererzüge oft Männer ihre verlorenen Frauen wieder und Eltern ihre Kinder, und gab es da Auftritte und Erlebnisse, aus denen ein Goethe ein ebenso ergreifendes Epos hätte machen können, wie aus der Geschichte, die ihm den Stoff zu „Hermann und Dorothea“ abgab. Dieselbe hatte sich auf dem Durchzug durch Bayern in Altmühl zugetragen mit all' den Hauptzügen, dem anfänglichen Widerspruch des Vaters gegen die arme Schwiegertochter, der ungeschickten Brautbewerbung des blöden Jünglings u. s. w., die der Dichter so lieblich ausgemalt hat. Die Entwicklung erzählt Göcking in seiner Emigrationsgeschichte vom Jahre 1734 folgendermaßen: „Der Vater stand in Gedanken, als hätte der Sohn dem Mädchen sein Herz eröffnet; daher frug er sie, wie ihr denn sein Sohn gefalle und ob sie ihn denn auch gerne heirathe. Die Salzburgerin aber erwiederte, man solle sie nicht foppen; zu einer Magd hätte man sie verlangt und zu dem Ende wäre sie seinem Sohn nachgegangen; wollte man sie dazu annehmen, so wolle sie allen Fleiß und Treue beweisen, foppen aber ließe sie sich nicht. Nun entdeckte ihr der Sohn die wahre Ursache, warum er sie mit nach seines Vaters Haus geführt. Das Mädchen sah ihn darauf an, stand eine kleine Weile still und sagte endlich: „Wenn es denn Euer Ernst ist, daß Ihr mich haben wollt, so bin ich es auch zufrieden und will Euch halten wie mein Auge im Kopfe“, und damit griff sie in ihren Busen und zog einen Beutel mit 200 Dukaten heraus und setzte hinzu: „Und das ist mein Mahlschatz!“

So folgte also für die Salzburger auf die Jahre vielfacher Verfolgung, Mißhandlung und Schmach, die sie in ihrer Heimath für den evangelischen Glauben erduldet hatten, eine Ueberhäufung von Ehren- und Liebesbezeugungen, die sie in der Fremde um der gleichen Ursache willen erfuhren und die sich auf dem ganzen langen Marsche bis Berlin und über Berlin hinaus noch steigerte. Es gehörte in der That viel christliche Demuth und viel natürliche Bescheidenheit und Nüchternheit des Karakters dazu, um so viel Huldigungen und Gutthaten ohne Schaden für den innern Menschen empfangen zu können, und wohl mag Mancher gedacht haben wie der, den man in Berlin zum Weintrinken nöthigen wollte und der sprach: „Ach, uns geschieht gar zu viel Gutes! Wir müssen Gott danken und ihn bitten, daß er uns die Gnade, darin wir stehen, erhalten wolle. Ich sorge sehr, es werden sehr Viele unter uns durch die Wohlthaten,

damit man uns überschüttet, verwöhnt werden. Wir werden allenthalben gar zu sehr gelobt. Man hält uns unsere Gebrechen und Sünden nicht genug vor. Unser junges Volk kann das nicht vertragen. Gott lasse uns doch nicht aus seiner Gnade fallen!" Doch wird überall, wo sie durchkamen, von ihnen nur Löbliches berichtet und hat ihre Erscheinung auf Jedermann fast einen geistlichen und erbaulichen Eindruck gemacht. Von Berlin geleiteten die Auswanderer anstatt der bisherigen militärischen Commissäre nunmehr Candidaten der Theologie oder auch die ihnen bestimmten Pfarrer zuerst nach Stettin, von wo sie bis Königsberg zu Schiffe fuhren und von da wieder landeinwärts in ihre neue lithauische Heimath, wo die Ersten im Juni 1732 eintrafen. Dieses Land, von See'n und Flüssen durchschnitten, bedurfte fleißiger Hände zum Anbau, lohnte dann aber auch durch seine Fruchtbarkeit den Fleiß. Da bauten sich nun die befreundeten Familien nachbarlich an, wozu ihnen Holz und Steine freigebig geliefert wurden, und ließen die verlassenen Orte von Salzburg wieder neu erstehen. In 3 Jahren stand da eine Stadt und mehrere Dörfer und viele Höfe in einer vorher menschenleeren Oede. Die Meister und Gesellen aller Handwerke erhielten freies Meister- und Bürgerrecht und zum Anbau wüster Plätze außer den rohen Stoffen noch 15 Thaler vom Hundert nach dem Werth des Hauses und auf 9 Jahre Freiheit von allen Abgaben. Zwar hatten die Feinde in Salzburg und in den katholischen Nachbarländern ausgesprengt, die Ausgewanderten wären zum Theil auf der See untergegangen, zum Theil von Polen todtgeschlagen worden; ja, der König von Preußen selbst hätte sie, weil sie sich seinen harten Anordnungen nicht hätten fügen wollen, als Rebellen erschießen lassen; allein Briefe, die die Auswanderer aus Lithauen an zurückgebliebene Freunde in Salzburg schrieben und die ihre Lage als eine sehr glückliche schilderten, widerlegten diese Lügen und lockten noch manchen evangelisch gesinnten Salzburger, die geistliche Stickluft in seinen schönen südlichen Thälern mit der Freiheit des nordischen Flachlandes zu vertauschen, und immer noch waren Friedrich Wilhelm's Commissäre bereit, die Ausziehenden in derselben freigebigen Weise auf der Reise und am Ort der neuen Ansiedelung zu unterstützen, so daß die Zahl der Kolonisten auf 20,000 und darüber stieg. Die Ausgaben, die der königliche Schatz davon hatte, beliefen sich freilich auch auf mehrere Millionen Thaler; aber nicht leicht hat ein Kapital bessere Zinsen getragen als das da angelegte, und Friedrich Wilhelm bewies sich in diesem mit so bewundernswürdiger Energie durchgeführten Unternehmen nicht blos als einen edlen Beschützer des evangelischen Glaubens, sondern auch als einen trefflichen Staatsökonomen, und verfolgte in Beidem die Bahn, die sein glorreicher Großvater, der große Kurfürst, bei der Aufnahme der aus Frankreich fliehenden Reformirten zu so großem Segen für seine Staaten betreten hatte.

Für Salzburg dagegen war Alles das Schaden, was für Preußen Gewinn war, und bald bekamen auch die erzbischöflichen Steuerkassen durch ihre viel geringeren Einnahmen die Verödung des Landes zu empfinden; ja sogar eine Hauptfinanzquelle des Erzbisthums drohte gänzlich zu versiechen, die des Salzbergwerkes zu Dürrenberg, indem ganz zuletzt noch fast sämmtliche Bergknappen desselben, 750 an der Zahl, sich weigerten, den von den Unterthanen geforderten Verdammungseid gegen den evangelischen Glauben abzulegen, und ebenfalls ihren Glaubensbrüdern in das Ausland nachzogen. Dazu kam ein Kostenaufwand von 1,100,000 Gulden, welche die Unterhaltung der österreichischen Truppen während der viermonatlichen Besetzung des Landes verursacht hatte. Um diese Ausfälle zu decken, mußten die Steuern im Lande erhöht werden, und um die menschenleeren Thäler wieder zu bevölkern, mußten durch Verheißung von Steuerfreiheit und anderen Vortheilen neue Einwanderer mühsam herbeigezogen werden, die — meist Abenteuerer und Bettler — das Land bei Weitem nicht so fleißig bebauten und nicht wieder zu dem Flor brachten, den es unter seinen wackeren früheren Bewohnern gehabt hatte. Aber nicht bloß dem eigenen katholischen Unterthan kam der katholische Fanatismus seines Herrn gegen seine evangelischen Landeskinder theuer zu stehen,

sondern auch die katholischen Nachbarländer, Tyrol, Steyermark und die welschen Confinien, wurden dadurch beunruhigt, indem auch hier sich Sympathieen für die in Salzburg bedrängte Glaubensfreiheit regten und eine Auswanderungslust, die nur durch Aufbietung der Militärmacht niedergehalten werden konnten.

So hatte Leopold Anton von Firmian durch seine herzlose und ehrgeizige Kirchenpolitik weder für sich selbst irgend etwas gewonnen, noch irgend sonst Jemand es zu Danke gemacht, während er sein Land decimirt und des besten und edelsten Theiles seiner Bürger beraubt hat zu einem warnenden Beispiel für alle Machthaber, die sich gelüsten lassen, Contre-Reformationen mit dem Schwert zu unternehmen. Die ausgewanderten Salzburger dagegen werden immer in der Geschichte der evangelischen Kirche als besonders erbauliche Muster der Glaubenstreue dastehen und zugleich als eine glänzende Bestätigung der Verheißung Mark. 10, 29: „Es ist Niemand, so er verläßt Haus, oder Brüder oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Weib oder Kind, oder Aecker um meinetwillen und um des Evangelii willen: der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Kinder und Aecker mit Verfolgungen, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.“ Es ging ihnen auch in dieser Welt noch viel besser, als sie es erwarteten, da sie auszogen, und als sie in ihrem Exulantenlied sangen.

Quellen: Göcking, Emigrationsgeschichte von Salzburg. Leipzig 1734. — Panse, Geschichte der Auswanderung der evangelischen Salzburger. Leipzig 1827. — Schauroth, Sammlung der Conclusa des Corpus Evangelicum. Regensburg 1752.

Köster.

Salzmeer, todtes Meer, s. Bd. XI. S. 11.

Samaria und die Samaritaner. Mitten im Herzen von Palästina liegt Samarien, eine Provinz von etwa 12 Stunden in der Länge von Norden nach Süden, und 10 Stunden in der Breite, gleich dem übrigen Palästina von Höhenzügen durchschnitten, mit einzelnen größern und kleinern, meist fruchtbaren Thälern. Der nördliche Gränzort dieser Provinz ist Dschenîn, am Südrande der Ebene Esdrêlom (Jesreêl). Zur Zeit des Josephus hieß derselbe (de B. J. l. III. c. 3. §. 4) *Γίναια*, Ginaea, in früher Zeit En-Gannim, nach Josua 19, 21. zu Issachar gehörig, und nach Josua 21, 29. eine Levitenstadt. Die südliche Gränze bildet der verfallene Chân Lebân, wo früher der Flecken Lebôna lag (vgl. Richt. 21, 19.). Im Osten wird sie durch den Jordan, im Westen durch die Saron-Ebene begränzt.

Die Zeit, wann dieses Ländchen eine besondere Provinz bildete, und wann also diese Eintheilung von Palaestina cisjordanica in die 3 Distrikte Judaea, Samarîa und Galilaea entstanden sey, läßt sich nicht mit Genauigkeit angeben. Wir finden sie zuerst 1 Makk. 10, 30. und dann im N. Test. und bei Josephus (vgl. besonders de B. J. III, 3); aber schon Jos. 20 7. (wie unter dem Art. „Palästina“ bemerkt ist) weist nicht undeutlich darauf hin. Vor dem Exil lag aber kein Grund zu einer solchen Eintheilung vor, da das ganze Land Anfangs nach den Stämmen abgetheilt war, die ersten Könige ihre Herrschaft nicht auf die Provinz Judäa, und die israelitischen Könige nach der Theilung des Reichs nicht auf die von Samarîa beschränkten, sondern auch über Galiläa ausdehnten; und wenn daher 1 Kön. 13, 32., 2 Kön. 17, 24. und an anderen Stellen von den Städten in Samarîa die Rede ist, so bezieht sich dies wohl nicht auf diese einzelne Provinz, sondern auf das ganze israelitische Reich, welches gleich der Provinz nach der Hauptstadt benannt wurde. Diese war Samarîa, שֹׁמְרוֹן, und chaldäisch (Esra 4, 10. 17.) שָׁמְרַיִן, griech. *Σαμάρεια* genannt, wie auch 1 Makk. 10, 30. 11, 28. und im N. T. für das Land gebraucht wird. 1 Kön. 16, 24. wird der Ursprung des Namens und der Stadt angegeben. ʾOmri (עָמְרִי), der sechste israelitische König, kaufte, nachdem sein Palast zu Thirza verbrannt war, von einem gewissen שֶׁמֶר einen Berg, und erbaute darauf eine Stadt, die er nach dem früheren Besitzer שֹׁמְרוֹן nannte, und

welche von dieser Zeit an die Haupt- und Residenzstadt der israelitischen Könige wurde. Diese Etymologie erweist sich aber als falsch, da der Name, von שָׁמַר abgeleitet, nicht שֹׁמְרוֹן, sondern שִׁמְרוֹן heißen müßte, — ein Name, welcher auch bei Jos. 11, 1. 12, 20. 19, 15. von der Hauptstadt eines kleinen Reichs in dem Antheil des Stammes Sebulon vorkommt. Läge der Erklärung etwas Richtiges zu Grunde, so müßte der ursprüngliche Besitzer שֹׁמֵר geheißen haben; denn von dieser Participialform stammt das Wort unmittelbar ab. Wahrscheinlich aber soll es einen Ort bezeichnen, der das Land behütet, beschützt, entweder als Residenz der Könige, oder weil er stark befestigt war. Daß dies Letztere der Fall war, ersehen wir aus 2 Kön. 10, 2., wo diese Stadt עִיר מִבְצָר — „eine feste Stadt" — genannt wird; auch ward sie von dem syrischen Könige Ben Hadad II. unter der Regierung von Achab und Joram zu wiederholten Malen vergeblich belagert (vgl. 1 Kön. 20., 2 Kön. 6. 7.). Erst Salmanasar eroberte sie im 9. Jahre des Königs Hosea und führte die Israeliten aus dem Lande hinweg (2 Kön. 17. 18.). Aber er sandte Kolonisten aus Babel, Cutha u. s. w., welche die Städte wieder bewohnten. — Zu der Zeit der Makkabäer war Samarîa wieder eine bedeutende und stark befestigte Stadt, und Josephus nennt sie (Antt. l. XIII. c. 10. §. 2) eine *πόλις ὀχυρωτάτη*. Die Söhne des Hyrcanus, Aristobulus und Antigonus, belagerten sie ein volles Jahr, schlugen die derselben zu Hülfe eilenden Syrer, und eroberten sie endlich, worauf sie Hyrcanus schleifen ließ (Jos. de B. J. I, 2, 7; Antt. XIII, 10, 2). Der römische Feldherr und Statthalter, Gabinius, ließ sie gleich anderen zerstörten Städten wieder aufbauen, daher sie auch *πόλις Γαβινίου*, *Γαβινιόπολις* genannt wurde (Jos. Antt. XIV, 5, 3), worauf sie Herodes der Große mit 6000 Kolonisten bevölkerte, vergrößerte, verschönerte, stark befestigte und mit einem dem Kaiser Augustus geweihten Tempel schmückte, dem zu Ehren er auch ihren Namen in den von *Σεβαστή* (Augusta) umwandelte. Von den weiteren Schicksalen dieser Stadt ist wenig bekannt. Der Apostel Philippus verkündete dort mit vielem Erfolg das Evangelium (Apgsch. 8, 5 ff.), und später finden wir bis zum Jahre 536 n. Chr. Bischöfe von Samarîa (Sebaste) erwähnt. Jetzt ist es ein armseliges Dorf mit elenden Hütten, bewohnt von fanatischen Muhammedanern, und hat fast nichts als den Namen „Sebaste" oder „Sebastie" bewahrt (vgl. Schultens, vita Saladini, ind. geogr. s. h. v., wo es سبصطية und سبسطية geschrieben wird; auf der Konstantin. 1270 d. H. gedruckten Karte steht سابسطية; die erste Schreibart ist offenbar die richtige). Es liegt auf einem Bergabhange. Auf der Ostseite, am äußersten Abhange, stehen ziemlich bedeutende Ruinen der der Sage nach von der Kaiserin Helena prächtig erbauten Johanniskirche. Die äußerste Mauer zeigt noch zwei schöne, runde Bogenfenster mit architektonischen Verzierungen; im Innern, welches theilweise zu einer Moschee benutzt wird, und wo auch das Grab eines muhammedanischen Heiligen und eine Palme ist, sind noch mehrere Mauern und runde Bogen erhalten. Das Grab Johannes' des Täufers wird in einer unterirdischen Kapelle gezeigt. (Nach Theodoret. III, 7. p. 253 wurden dessen Gebeine unter dem Kaiser Julian verbrannt. Auch in Damaskus, in der Umaijadenmoschee, ist ein Grabmal Johannes' des Täufers, und sein Kopf soll in dem Grundstein derselben liegen.) Von Außen ist Alles mit Schutt umgeben. Nahe dem Eingange sieht man noch zwei alte Cisternen. In westlicher Richtung davon liegen die wenigen Lehmhütten des Dorfes, und weiterhin, etwa 1000 Schritt in derselben Richtung, kommt man an drei theilweise noch erhaltene Reihen von Säulen ohne Kapitäle; 80 derselben stehen noch aufrecht, von Osten nach Westen gehend; die beiden südlicheren stehen näher an einander, die nördlichste ungefähr doppelt so weit von der mittleren entfernt; viele sind abgebrochen, viele liegen zerstreut auf dem Erdboden oder sind den Berg hinuntergestürzt. Eine einzelne Säule steht etwa 20 Schritt von der letzten, südlichsten, Reihe, tiefer unten am Berge. So ist an dieser Stadt die Weissagung des Propheten Micha (1, 6.) buchstäblich in Erfüllung gegangen. Diese Colonnaden führten an den äußersten West-

abhang, wo aber von einer Festung oder einem Palast keine Spur mehr vorhanden ist. Wahrscheinlich stand hier der Palast der israelitischen Könige, mit herrlicher Aussicht über eine weite, durch Höhenzüge begränzte Ebene nach dem Mittelmeere hin.

Zwei Stunden südöstlich davon liegt Nablûs, in alter Zeit Sichem genannt, eine der ältesten Städte, schon 1 Mos. 12, 6. erwähnt als der Ort, an welchen Abraham kam, und wieder 1 Mos. 33, 18—20. 34, 2. als Sitz der Chebiter unter dem Fürsten Chamor, dessen Sohn Sichem war. Damit scheint angedeutet zu werden, daß Chamor der Erbauer von Sichem gewesen sey und die Stadt nach dem Namen seines Sohnes benannt habe. Jakob kaufte von ihnen ein Stück Ackers, auf welchem später die Gebeine Joseph's begraben wurden (Jos. 24, 32.). Wahrscheinlich erhielt Sichem den Namen von seiner Lage, da sie an den Rücken des Berges Garizim angebaut war — שְׁכֶם, „die Schulter, der Rücken". Simeon und Levi ermordeten alle männlichen Bewohner der Stadt, weil Sichem ihre Schwester Dina geschwächt hatte (1 Mos. 34.), und führten die Weiber und Kinder gefangen mit sich fort. Von Hebron aus zogen die Söhne Jakob's gen Sichem, ihre Heerden dort zu weiden, und in dieser Gegend war es, wo sie Joseph verkauften (1 Mos. 37.). Josua hielt dort unter einer Eiche die letzte Ansprache und Ermahnungen an das Volk (Jos. 24, 1. 25.). Abimelech, der uneheliche Sohn Gideon's, zerstörte die Stadt gänzlich und streute Salz auf die Trümmer, um anzudeuten, daß sie nie wieder aufgebaut werden sollte (Richt. 9.). Gleichwohl scheint sie kurz darauf wieder hergestellt worden zu seyn, da sie Richt. 21, 19. schon wieder erwähnt wird; und daß Sichem bald wieder eine bedeutende Stadt wurde, ersehen wir aus 1 Kön. 12, 1., wo es heißt, daß Rehabeam nach Sichem zog, weil dort sich ganz Israel versammelt hatte, ihn zum Könige zu machen; und wenn es ebendas. V. 25. heißt: „Jerobeam baute Sichem auf dem Gebirge Ephraim und wohnte darin", so ist dies wohl nur von einer Vergrößerung, Befestigung oder Verschönerung zu verstehen. Hieraus, wie aus 1 Chron. 6, 67., ersehen wir zugleich, daß Sichem dem Stamme Ephraim zugefallen war, wie auch aus Jos. 21, 21. hervorgeht, wo es als Levitenstadt genannt wird. Für die Wichtigkeit dieser Stadt sprechen auch andere Bibelstellen, wie Ps. 60, 8., wiederholt in Ps. 108, 8.

Eigenthümlich ist, daß die LXX den Namen der Stadt verschieden wiedergeben. In den meisten Stellen wird es *Συχέμ* geschrieben; daneben steht aber 1 Mos. 33, 18. *Σαλὴμ, πόλις Σηκίμων*, und 35, 4. *ὑπὸ τὴν τερέβινθον τὴν ἐν Σηκίμοις*. Sonst findet sich dafür Jos. 24, 32. und Sir. 50, 28. (26.) *ἐν Σικίμοις*, Richt. 9. *ἄνδρες Σικίμων* neben *Συχέμ*. 1 Kön. 12, 1: *εἰς Σίκιμα*, V. 25: *τὴν Σίκιμα*. Ps. 60, 8. (6.) und Ps. 108, 8. (7.): *διαμερῶν Σίκιμα*. Hos. 6, 9: *ἐφόνευσαν Σίκιμα*. Bei Josephus Antt. I, 21: *εἰς Σίκιμον*, aber ebendas. XI, 8, 6: *ἐν Σικίμοις* und *τὴν Σίκιμα*.

Später erhielt sich Sichem als Mittelpunkt des samaritanischen Cultus, und hat sich bis auf den heutigen Tag in einem gewissen Flor erhalten, während ihre Nachbarstadt fast ganz verschwunden ist. Der Tempel auf dem Garizim, welcher mit Zustimmung Alexander's des Großen erbaut oder vergrößert und verschönert wurde (Joseph. Antt. XI, 8, 5) ward nach 200jährigem Bestehen im J. 129 v. Chr. durch Joh. Hyrcanus zerstört (Joseph. Antt. XIII, 9, 1).

Im N. T. wird Sichem unter dem Namen *Συχέμ* erwähnt Apgsch. 7, 16.; aber Ev. Joh. 4, 5. wird es *Σιχάρ* oder nach einigen Codices *Συχάρ* genannt. Dies kann mit Rücksicht auf die tropische Bedeutung von שֹׁכֵר die dem Verderben geweihte und demselben (in ihrer Trunkenheit) entgegen eilende Stadt bezeichnen. Richtiger aber wohl steht es für שֶׁקֶר, chald. שְׁקַר „Lüge", wie ק auch in *σαβαχθάνι* für שְׁבַקְתַּנִי durch *χ* wiedergegeben ist; und es wird damit der Cultus der Samaritaner nach jüdischer Auffassung als ein Cultus der Lüge bezeichnet. Aber auch nach jener Ableitung würde sich der Haß der Juden in dem Namen zeigen. — Nahe der Stadt war der Jakobsbrunnen, an welchen sich Jesus setzte. Dieser, in der Genesis nicht erwähnt, war ohne Zweifel

von Jakob auf dem von ihm gekauften Stück Feldes für seine Heerden gegraben worden, und ist jetzt ganz ausgetrocknet. Er liegt eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, früher, und namentlich zur Zeit Jesu, lag er derselben wahrscheinlich ganz nahe, wie aus der Erzählung Joh. 4. hervorgeht, und wie auch einzelne Ueberreste in seiner Nähe bekunden. Dafür spricht ferner noch der spätere Name der Stadt, Neapolis, jetzt Nâblûs, von den arabischen Schriftstellern نابلس geschrieben, und zwei Stellen in Euseb. Onomast. s. v. *Τερέβινθος· ἐν Σικύμοις, πλησίον Νέας πόλεως*, und s. v. *Συχέμ· νῦν ἔρημος· δείκνυται ὁ τόπος ἐν προαστείοις Νέας πόλεως*. Da nun von einer Zerstörung der Stadt in dem 1. Jahrhundert n. Chr. nirgends die Rede ist, und Sichem zu Ehren des Kaisers Vespasian den Namen Flavia Neapolis erhielt, so muß man wohl annehmen, daß dieser Kaiser die Stadt nach der Westseite hin vergrößert, vielleicht auch Kolonisten dorthin versetzt habe, und daß dadurch der östliche Theil derselben allmählich verödet sey. Vespasian erhob sie wahrscheinlich zu einer Kolonie, da sie von dieser Zeit an das Recht der Münzprägung hatte und bis zum Jahre 250 n. Chr. unter Volusian dort geprägte Münzen vorkommen, obgleich diese erst seit Philippus Arabs die Aufschrift „Colonia" tragen. Nach Ulpian brachte auch Septimius Severus eine Kolonie dahin. — Zur Zeit des Josephus wurde sie von den Eingeborenen *Μαβορθά* oder *Μαβαρθά* genannt (vgl. de B. J. IV, 8, 1). Er sagt daselbst, Vespasian kam von Ammaûs *διὰ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ παρὰ τὴν Νεάπολιν καλουμένην, Μαβορθὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων*. Dieser Name (bei Plin. H. N. V, 13 „Mamortha" geschrieben) steht wahrscheinlich für מַעְבַּרְתָּא „Uebergang", weil die Straße von Galiläa nach Judäa hier durchführt. Andere Conjekturen über die Bedeutung dieses Namens s. bei Juynboll, Commentarii in hist. gentis Samaritanae. Lugd. Bat. 1846. 4°.

Auf dem Berge Garizim wurde ein Tempel des Zeus erbaut. Es gab hier Anfangs viele Christen. Viele Bewohner wurden durch Christum bekehrt. Viele Christen flohen auch später von Jerusalem dahin; Justinus Martyr war hier geboren, und auch von Neapolis, wie von Samaria (Sebaste), werden vom Anfang des 4. Jahrh. bis zum J. 536 n. Chr. Bischöfe erwähnt. An dem Jakobsbrunnen stand früher eine Kirche, welche die Kaiserin Helena, Mutter Constantin's des Großen, erbaut haben soll, die aber erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts erbaut worden ist. Der Kaiser Zeno (im 5. Jahrhundert) erbaute eine der Jungfrau Maria geweihte Kirche auf dem Garizim. Justinian umgab diese mit einer Mauer, und stellte 5 Kirchen, die durch Feuersbrunst zerstört waren, wieder her. Die Kreuzfahrer setzten hier einen Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem ein. Saladin plünderte die Stadt im J. 1184, welche von 1187 an in der Gewalt der Moslemen blieb. Zwar erlangten sie die Christen wieder im J. 1242, mußten sie aber nach 2 Jahren den Muhammedanern wieder überlassen.

Die Lage von Nâblûs ist von überraschender Schönheit. Wenn man von Süden, von Jerusalem kommend, den steilen Berg, an dessen Fuß der oben erwähnte Chân Lebân liegt, herabsteigt, überschaut man ein ca. 4 Stunden langes und etwa halb so breites, von mäßigen Bergen eingeschlossenes, sehr fruchtbares, mit Getreide, Baumwolle und Sesam bebautes Thal, an dessen Süd- und dann an der Westseite der für jene Gegenden auffallend gute Weg dahinführt. An der Nordostecke des Garizim wendet sich die Straße wieder in direkter Richtung nach Westen. Nicht weit davon kommt man nahe bei dem Jakobsbrunnen vorbei, und dann durch einen Olivenhain in die Stadt. Kommt man von Norden, von Galiläa, her und reitet den letzten Berg hinunter, so hat man die Stadt mit ihren Gärten und trefflichen Obstbäumen vor sich, die sich an den fast bis zu seinem höchsten Gipfel fruchtbaren Garizim anlehnt, und gegenüber den ganz steilen, baum- und vegetationslosen und fast nur von Schakals bewohnten Ebal hat. Sie ist reich an Quellen und Brunnen trefflichen Wassers, und ein Bach mit klarem frischem Wasser befruchtet die Gärten, welche das schönste Obst und die wohlschmeckendsten Wassermelonen liefern. Das Klima ist gemäßigt. Durch den Garizim den heißen Süd-

winden verschlossen, steht Nâblûs nur den Ost= und Westwinden offen, welche die Sommerhitze, namentlich in den Abendstunden, sehr abkühlen, und selbst die der 40 heißesten Tage, von Ende Juni bis Anfang August, ganz erträglich machen. Kurz, Alles ist anmuthig und lieblich, nur nicht die Bewohner, die von jeher ein unbändiges, aufrührerisches Volk waren, und deren ursprünglicher Karakter sich auch auf die heutigen Muhammedaner fortgeerbt hat, welche wegen ihres Fanatismus in ganz Palästina berüchtigt sind. Fast immer stehen die einzelnen Ortschaften um Nâblûs mit einander in Fehde, und als ob sich seit Rehabeam's Zeiten der gegenseitige Haß zwischen Samarìa und Judäa bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt habe, so finden auch häufig Kämpfe zwischen den Fellah's beider Distrikte statt.

Hier nun wohnen seit Jahrtausenden ununterbrochen die Samariter oder Samaritaner, welche zwar nie eine bedeutende Rolle in der Weltgeschichte gespielt haben, deren Geschichte aber mit der der Juden eng verbunden ist. Der Name ist aus dem Griechischen abgeleitet, von *Σαμαρείτης*, Femin. *Σαμαρεῖτις*, und dieses von *Σαμάρεια*, lat. Samarìa, Samarita und Samaritanus. Im hebräischen Texte des A. T. findet er sich nur ein einziges Mal (2 Kön. 17, 29.) in der Form שֹׁמְרֹנִים, von שֹׁמְרוֹן, dem Namen der Stadt, abgeleitet. Von den späteren Juden werden sie כּוּתִיִּים, Kuthier, genannt, weil sie hauptsächlich von assyrischen Kolonisten, welche Salmanasar aus כּוּתָה (2 Kön. 17, 24 ff.) schickte, abstammen sollen. Sie selbst nennen sich שֹׁמְרִים, „Hüter, Bewahrer", nämlich des Gesetzes, und dieselbe Bedeutung des Wortes „Samariter" finden wir auch bei Kirchenvätern, wie bei Epiphan. adv. haer. lib. I. haer. 9: *Ἑρμηνεύονται Σαμαρεῖται φύλακες διὰ τὸ ἐν τάξει φυλάκων τέταχθαι ἐν τῇ γῇ, ἢ ἀπὸ τοῦ φύλακας αὐτοὺς εἶναι τῆς κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως διατάξεως*, und in dem 2. Buch der Chronik des Eusebius nach Hieronymus: Rex Chaldaeorum ad custodiendam regionem Judaeam accolas misit Assyrios, qui aemulatores legis Judaicae facti Samaritae nuncupati sunt, quod latina lingua exprimitur „custodes".. Wahrscheinlich haben ihnen die Samaritaner selbst diese Bedeutung des Wortes suppeditirt. In dem Arabischen werden sie demgemäß Singul. سامرى, Plur. سامرة genannt. Am liebsten aber nennen sie sich „Israeliten" und behaupten, daß sie die wahren Israeliten seyen, daher sie ihre Glaubensverwandten nur „Juden" genannt wissen wollen. Hieraus ergibt sich, daß sie sich nicht als eine Sekte der Juden, sondern diese vielmehr als eine von ihnen abtrünnig gewordene Sekte betrachten und, da sie bekanntlich nur den Pentateuch als göttliche Schrift anerkennen, auch hinsichtlich der späteren Geschichte bedeutend von ihnen abweichen; und selbst für die Zeit bis auf Moses finden sich einige Abweichungen, bedingt durch die von unserm Text verschiedenen Lesarten des samaritanischen Pentateuchs. So werden von Adam bis zu der Sündfluth 1307 Jahre gerechnet, während unser Text die Gesammtzahl von 1556 Jahren gibt. Von der Sündfluth bis zu dem Auszug Abraham's aus Charan hat unser Text nach 1 Mos. 11, 10—26. u. 12, 4. im Ganzen 367, der samaritanische aber 1017 Jahre. Von da an bis zu dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten zählen die Samaritaner 430 Jahre, indem sie 2 Mos. 12 40. für „die Zeit aber, da die Kinder Israel in Aegypten gewohnt haben", lesen: „die Zeit aber, da die Kinder Israel und ihre Väter in dem Lande Kanaan und in dem Lande Aegypten gewohnt haben". Sie machen dabei geltend, daß der Aufenthalt Abraham's und seiner Nachkommen in Kanaan (vgl. 1 Mos. 21, 5. 25, 26. 47, 9.) genau die Hälfte dieses Zeitraums, also 215 Jahre, begreift. Von da an bis zu dem Auszug der Kinder Israel aus Aegypten werden wieder 215 Jahre gerechnet, was auch einigen Schein für sich hat, da Moses nach 2 Mos. 6, 16—20. als der Urenkel von Levi genannt wird, also schwerlich bis zu seinem Auszuge aus Aegypten 430 Jahre verflossen seyn konnten. Inclusive der 40jährigen Wanderung in der Wüste rechnen sie nun von Adam bis zu dem Eintritt der Kinder Israel in Kanaan 2794 Jahre. — Die Zeit von Josua und den Richtern, welche 260 Jahre umfaßt, nennen sie die Zeit der Gnade, während welcher ganz Israel einmüthig in wahrer Frömmigkeit den Herrn ver=

ehrte, und den (nach ihrer Relation) auf dem Berge Garizim erbauten Tempel als den Mittelpunkt des Jehovahcultus betrachtete. Von Josua berichten sie viel, Manches in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit unserm Texte, Anderes abweichend mit vielen Ausschmückungen; von den Richtern wissen sie nur wenig, und die Namen sind sehr corrumpirt. Nach Simson's, des letzten „Königs", Tode nahm der Götzendienst in Israel überhand, und bald darauf fand die Trennung der Juden von den Israeliten statt, herbeigeführt durch Eli. Dieser, von dem Geschlechte Ithamar's, eignete sich unrechtmäßigerweise den Tempelschatz zu, und maßte sich die hohepriesterliche Würde an, welche in dem Geschlechte des Pinehas erblich war. Er ging darauf nach Silo, wo er einen dem des Garizim ähnlichen Tempel erbaute und Opfer brachte. Samuel wurde von ihm im Unglauben und in der Zauberei erzogen, nannte sich einen Propheten, und regierte das Volk 40 Jahre. Saul, von ihm zum König erwählt, zerstörte den Tempel des Garizim, der aber bald wieder aufgebaut wurde. Unter Rehabeam erfolgte (nach der religiösen) auch die politische Trennung. Jerobeam knechtete das Volk und führte den in Aegypten erlernten Götzendienst ein. In dem Reiche Juda traten falsche Propheten auf, welche durch Zauberei und Sterndeuterei weissagten, so besonders Elias. Unglaube und Götzendienst verbreiteten sich immer mehr in beiden Reichen; nur die Nachkommen des Pinehas und Joseph hielten getreu an dem alten Cultus und dem heiligen Berge. — Von den assyrischen Königen wissen sie nichts, nur von Nebukadnezar, welcher nicht nur die Juden, sondern auch die Samaritaner (Israeliten), und zwar die Ersteren nach Babel, die Anderen nach Roha (Edessa) und Charan führte; die noch Uebrigen schleppte der König von Aegypten mit sich fort. Fremde kamen in das Land, deren Hungersnoth (vergl. 2 Kön. 17, 25 ff.) die Ursache der Rückkehr der Israeliten aus der Gefangenschaft nach 70jähriger Dauer derselben war. Surdi, der König von Charan, gab ihnen die Erlaubniß dazu. Zorobabel kam mit den Juden aus Babel, Sanballat, der „Levit", mit den Israeliten aus der Umgegend von Charan. 300,000 kehrten zurück; Surdi verstattete nur den Israeliten den Wiederaufbau des Tempels auf dem Garizim, nicht aber den Juden die Herstellung des Tempels zu Jerusalem *), und ließ die Fremden aus dem Lande herausziehen; nur Wenige blieben zurück. Später erlangten die Juden durch allerhand Intriguen die Erlaubniß zum Aufbau ihres Tempels, und drückten die Israeliten auf das Grausamste, so daß diese zuletzt aus Verzweiflung fast sämmtlich auswanderten. Einige gingen nach وادى الكوتة. Als die Juden wieder durch fremde Mächte unterjocht wurden, kehrten die Ausgewanderten aus allen Gegenden, und namentlich auch aus Cutha wieder zurück, und daher gaben ihnen die Juden den Namen الكوتيين (Cuthäer), so daß von dieser Zeit an der Name „Israeliten" für die Samaritaner aufhörte (vgl. Joseph. de B. J. I, 2: τὸ χουθαῖον ἔθνος). Alexander der Große begünstigte die Samaritaner in Folge eines Traumes, in welchem er ihren Hohepriester gesehen hatte (denn sie wenden die Erzählung des Josephus [Antt. XI, 8, 5] auf sich an). Vor seinem Zuge nach Aegypten aber verlangte er, daß auf dem Garizim und an andern Orten Bildsäulen von ihm aufgestellt würden. Die Samaritaner gaben allen ihren neugeborenen Kindern den Namen „Alexander", und als er zu ihnen zurückkehrte, beschwichtigten sie seinen Zorn dadurch, daß sie ihm sagten, sie hätten ihm keine ehernen, sondern lebendige Bildsäulen errichten wollen. — Nach Alexander herrschte Ptolemäus in Aegypten, zu welchem auf seinen Befehl Eleazar mit Andern von den Juden, und

---

*) Die Ursache enthält folgende Legende: Zorobabel und Sanballat geriethen vor dem König über die Qibleh (den Ort der Anbetung) in Streit. Zorobabel sprach für Jerusalem, Sanballat für den Garizim. Der Letztere warf die heiligen Schriften der Juden in das Feuer, so daß sie verbrannten. Als Zorobabel dasselbe mit der Thora der Israeliten (Samaritaner) that, sprang sie dreimal unversehrt wieder heraus. Merkwürdig ist, daß Michael der Große, jakobitischer Patriarch, und der Armenier Sembat fast ganz dasselbe von dem Evangelium der Monophysiten erzählen.

Aaron von den Samaritern geschickt wurden. Er wies Jedem ein besonderes Zimmer an, gab Jedem einen Dolmetscher bei, und ließ die heiligen Schriften übersetzen, wobei er erkannte, daß das Recht auf Seiten der Samaritaner war. — Joh. Hyrcanus zerstörte Sebaste und tödtete viele Samaritaner, vermochte aber nicht, Nâblûs zu erobern (gegen den Bericht des Josephus [Antt. XIII, 9]). Cleopatra liebte und schützte die Samaritaner gegen die Juden, aber Herodes der Große wüthete gegen beide gleichmäßig. Die Seleuciden werden von den Samaritanern kaum erwähnt. Die Erzählung von der Susanna ist ihnen bekannt. Hadrian, Anfangs wohlwollend gegen die Samaritaner, verfolgte sie später auf das Grausamste, ward aber zuletzt wieder günstig gegen sie gestimmt. Unter den beiden Antoninen — sie kennen nur Einen — kehrte die goldene Zeit des Josua zurück. Um so härter wurden sie unter Commodus und [Septimius oder Alexander?] Severus gedrückt. Da erhob sich Baba rabba, Sohn des Hohepriesters Nathanael, der ihnen durch seine Klugheit und Tapferkeit eine kurze Zeit der Ruhe und Unabhängigkeit verschaffte. Bald darauf erneuerten sich die Bedrückungen von Seiten der heidnischen und später der christlichen Kaiser auf das Heftigste, und Zeno (? er wird زينون geschrieben) erbaute sogar eine Kirche auf dem heiligen Berge. Kurz darauf trat Muhammed auf, dem ein weiser Samaritaner verkündete, daß er in den Sternen gelesen habe, er (Muhammed) werde die ganze Welt unterjochen; und er erhielt dafür die schriftliche Zusage von ihm, daß er den Samaritanern freie Religionsübung und all' ihr Hab und Gut lassen wolle. — So weit geht der Bericht der Samaritaner.

Dem Koran zufolge scheint die Sekte der Samaritaner bis auf das Zeitalter des Moses zurückgeführt zu werden. Es heißt dort Sur. 20, 87—96., daß السّامري — „der Samaritaner" — das goldene Kalb in der Wüste gegossen und ihn Moses dafür aus der Gemeinschaft der Menschen gestoßen habe, indem er zu Jedem, der ihm begegnete, sagen mußte: لا مساس, „keine Berührung!". Die muhammedanischen Interpreten fabeln noch Mehreres dazu und sagen, sein eigentlicher Name sey Musa-ibn-Dhafar gewesen; er war Einer der vornehmsten Israeliten, und seine Nachkommen wohnen noch auf einer Insel des arabischen Meerbusens, deren Bewohner dasselbe jedem Nahenden zurufen. Andere lassen ihn aus Kermân oder einem anderen Lande stammen und machen ihn zu einem Proselyten. — Sieht man die Stelle genauer an, so findet man, wie schon Selden (de diis Syris, Syntagma I, cap. 4) behauptet hat, daß mit dem Namen السّامري Aaron selbst gemeint sey, der diesen Beinamen erhielt, weil ihn Moses zum שֹׁמֵר der Israeliten einsetzte, während er selbst auf dem Sinai war, daß dieser Beiname aber Muhammed veranlaßt habe, ihn mit den Samaritanern zu verwechseln, die er nach jüdischer Auffassung als Unreine, nicht zu Berührende darstellt.

Es kommt nun darauf an, den wahren Ursprung der Samaritaner zu ermitteln.

So lange das Reich Israel bestand, war Jerusalem der Mittelpunkt des Cultus für alle gläubigen Israeliten. Die Zerstörung des Tempels hob die religiöse Bedeutung von Jerusalem auf, der Wiederaufbau desselben ward die Ursache des Zerwürfnisses und damit der Entstehung der Sekte der Samaritaner.

Als die Juden, mit des Königs Cyrus Erlaubniß zurückgekehrt, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen begannen, verlangten die Kolonisten von [dem Lande] Samaria, Theil zu nehmen an dem Bau (Esra 4, 2.), weil sie versicherten, seit der Zeit, da sie Asarhaddon (nach Joseph. Antt. XI, 4, 3 Salmanasar) in das Land gebracht habe, nicht geopfert zu haben. Die Juden verstatteten es ihnen nicht, daher diese sie an dem Weiterbau verhinderten, und derselbe erst nach langer Unterbrechung (538 oder 536 v. Chr. angefangen und 517 oder 516 vollendet) unter Darius Hystaspis zu Stande kam. Nehemia erlangte von Artaxerxes Longimanus die Erlaubniß zum Wiederaufbau der Stadt und Stadtmauern und kam zum zweiten Male im 32. Jahr von dessen Regierung, also 432 v. Chr., nach Jerusalem, wo er sogleich Hand an das Werk legte und es trotz dem

Widerspruch des Präfekten Sanballat in Samaria bald ausführte. Esra und Nehemia drangen nun auf pünktliche Erfüllung des Gesetzes, und da viele Juden sich mit Töchtern der Fremden (Kolonisten) im Lande verheirathet hatten, so verlangten sie die augenblickliche Verstoßung dieser Frauen mit ihren Kindern, wozu sich auch die Meisten verstanden. „Einer aus den Kindern Jojada, des Sohnes Eljaschib, des Hohepriesters, hatte sich befreundet mit (war Schwiegersohn des) Sanballat, dem Choroniten (d. i. aus Moab); aber ich jagte ihn von mir", sagt Nehemia 13, 28. Weiter finden wir nichts in der Bibel. Josephus aber sagt Antt. XI, 7, 8: „Nach dem Tode des Hohepriesters Johannes erhielt dessen Sohn Jaddû diese Würde und verwaltete sie in Gemeinschaft mit seinem Bruder Manasse. Dieser war ein Schwiegersohn des von Darius dem Letzten (Codomannus) nach Palästina geschickten Satrapen Sanballat, eines Chuthäers, zu denen auch die Samaritaner gehören. Sanballat hoffte durch diese Heirath seiner Tochter, Nikasô, die Juden sich geneigt zu machen. Diese aber verstießen Manasse, worauf Sanballat ihm die hohepriesterliche Würde versprach, indem er hoffte, durch ein Edikt des Königs ihm einen dem jerusalemischen gleichen Tempel erbauen zu können. Nach der Niederlage des Darius trug er Alexander dem Großen sein Gesuch vor, erlangte von ihm die Genehmigung und erbaute sogleich den Tempel, an welchem er seinem Schwiegersohne das erbliche Hohepriesterthum verlieh." Diese Erzählung scheint mit den Angaben des Nehemia in direktem Widerspruch zu stehen. Nach diesem war Sanballat schon persischer Statthalter, als er im 20. Jahre der Regierung von Artaxerxes Longimanus, 447 v. Chr., also über 100 Jahre vor Darius Codomannus — Josephus gibt fälschlich Antt. XI, 5 das 25. Jahr der Regierung von Xerxes an, welcher nur 20 Jahre (487—467 v. Chr.) regiert hat —, zum ersten Male nach Jerusalem reiste (vgl. Neh. 2, 1.), und ein Enkel des damaligen Hohepriesters Eljaschib war es, welcher eine Tochter Sanballat's heirathete und deshalb vertrieben wurde. Hieraus ergibt sich, wie auch aus Jos. Antt. XI, 7 (s. oben), daß der Sanballat des Josephus ein Anderer gewesen seyn muß, als der des Nehemia, welcher ihn einen Choroniten nennt, während er nach Josephus ein Chuthäer gewesen seyn soll. Auf die samaritanischen Nachrichten, denen zufolge er ein Levit war, können wir nichts geben, da sie aus ganz später Zeit sind. Wenn wir nun Josephus, der offenbar auch andere Quellen als die historischen Bücher des A. T. (und namentlich wohl eine Geschichte der Hohepriester) benutzt hat, Glauben schenken, so sind wir genöthigt, zwei Sanballat anzunehmen, welche beide dem hohepriesterlichen Geschlechte verschwägert waren. Nach Nehemia a. a. O. war Eljaschib noch Hohepriester, als er das letzte Mal nach Jerusalem kam; dessen Sohn war Jojada, und ein Sohn von diesem war Schwiegersohn Sanballat's, des Choroniters. Nach Josephus a. a. O. Kap. 7 folgte Judas, Sohn des Eljaschib, diesem in seiner Würde (eine Verwechslung zwischen יוֹיָדָע und יְהוּדָה lag nicht fern). Nach dessen Tode trat des Judas Sohn, Johannes, in das Amt. Nehemia gibt 12, 11. Jonathan als den Sohn des Jojada, setzt aber V. 22. die Reihenfolge der Hohepriester so: Eljaschib, Jojada, Jochanân und Jaddû, und nennt im folgenden Vers Jochanân einen Sohn des Eljaschib. Wir sehen daraus, daß V. 22. Jochanân (Johannes) für Jonathan von V. 11. steht, mit diesem verwechselt worden ist; und um V. 22 u. 23. zu vereinigen, müssen wir annehmen, daß auf Jojada nicht dessen Sohn, sondern dessen Bruder Jochanân gefolgt sey, wofern wir nicht V. 23. das Wort בֵּן, wie 1 Mos. 29, 5. vgl. mit 24, 29. und 28, 5., und ebenso 2 Sam. 19, 24. vgl. mit 9, 6., in der Bedeutung von „Enkel" auffassen wollen. Auf Johannes folgt nach Josephus a. a. O., wie auch nach Neh. 12, 22., Jaddû, Sohn des Johannes (wenigstens nach Josephus), und dessen Bruder Manasse war nach Josephus die eigentliche Veranlassung zu dem Schisma. Es entsteht nun hier die große Schwierigkeit, daß dasselbe Faktum der Mißheirath bei dem Sohne des Jojada (Neh. 13, 28.) und abermals bei dessen Enkel, dem Sohne des Jochanân oder Jonathan, also ganz kurz hinter einander, vorgekommen seyn soll. Zudem wird der 100jährige Zwischenraum zwischen

Nehemia und Sanballat II., Zeitgenossen Alexander's des Großen, nur durch zwei Hohepriester, Judas (Jojada) und Johannes (Jochanân oder Jonathan) ausgefüllt, was kaum glaublich ist. Es scheint hier eine Lücke in der Reihe der Hohepriester zu seyn.

Um nun beide Berichte möglichst mit einander zu vereinigen, möchte ich annehmen, daß jener anonyme Sohn des Jojada und Schwiegersohn Sanballat's I. nach seiner Vertreibung aus Jerusalem den Cultus auf dem Garizim eingerichtet und einen Tempel dort gebaut habe, als dessen Hohepriester er und seine Nachkommen fungirten, ohne die Anerkennung von den persischen Königen nachgesucht oder erlangt zu haben. Einer aus diesem hohepriesterlichen Geschlechte — möglicherweise aber auch aus dem der Juden, da wir sehen, daß trotz dem Verbot des Esra die Mißheirathen sehr bald wieder überhand genommen hatten (vgl. Neh. 13, 23.); auch hatte Tobias, der Ammoniter (Neh. 2, 10.) und Rathgeber Sanballat's einen Schwager in Jerusalem (Neh. 6, 19.) — heirathete später die Tochter Sanballat's II., welcher nun die offizielle Anerkennung von Seiten des Oberherrn (Alexander's des Großen), womit zugleich weltliche Macht und Ansehen verbunden war, auf seine Bitten erlangte, und, um denselben auch äußerlich mit dem jüdischen Hohepriester wetteifern zu lassen, den Tempel nach dem Muster des jerusalemischen ganz neu aufbaute (oder auch nur vergrößerte und verschönerte). Josephus würde demnach beide Sanballat und beide hohepriesterlichen Schwiegersöhne mit einander vermengt und einen aus zweien gemacht haben. Auf ähnliche Weise hat schon Juynboll (Commentarii in histor. gentis Samar. p. 89) diese Schwierigkeit zu lösen gesucht. —

Eine andere Frage, in der neuesten Zeit von Herrn Hengstenberg (die Authentie des Pent. I, S. 3—28) angeregt, ist die, ob überhaupt unter den Samaritanern noch Ueberreste der Israeliten zu finden seyen? Hengstenberg läugnet dies, gestützt zuvörderst auf die Nachrichten der Bibel. Der erste assyrische König, welcher Israel mit Krieg überzog, war Pûl (Phul) (2 Kön. 15, 19.). Dieser aber legte nur dem israelitischen Könige Menachem eine bedeutende Contribution auf, und zog wieder ab. Nach ihm kam Tiglath Pileser, welcher (s. ebendas. V. 29.) zur Zeit des Königs Peqach den nördlichen Theil des Landes eroberte und die Bewohner als Gefangene wegführte. Salmanasar dagegen (2 Kön. 17, 6. 23. 18, 11.) nahm ganz Israel weg, und schleppte die Israeliten in die Gefangenschaft, so daß nur noch der Stamm Juda übrig blieb. Er schickte dafür Kolonisten aus Babel, Cutha und anderen Orten in das Land. Wenn man diese Stelle mit Esra 4. vergleicht, wo die Bewohner des Landes Samaria sich selbst als Kolonisten darstellen, so liegt die Ansicht sehr nahe, daß nur Solche und keine Israeliten mehr im Lande gewesen seyen. Allein 1) läßt sich erwarten, daß der assyrische König nur die tüchtigen und brauchbaren Männer, sowie die Reichen und Vornehmen weggeführt, die Gebrechlichen und Schwachen aber und das niedrige Volk zurückgelassen habe, sowie auch daß Viele sich durch die Flucht der Gefangenschaft entzogen haben mögen; auch wird dies durch 2 Chron. 30. bestätigt, wo gesagt wird, daß der jüdische König Hiskia durch ganz Israel und Juda die Aufforderung ergehen ließ, nach Jerusalem zu der Feier des Passah zu kommen, und nach 2 Chron. 34, 6. 9. ließ der König Josias in Manasse, Ephraim, Simeon bis zu Naphthali den Götzendienst ausrotten, und die Leviten hatten von Manasse, Ephraim und dem übrigen Israel Gelder für den Tempelschatz eingesammelt. 2) Es sind bei Esra a. a. O. die Vornehmsten der Kolonisten erwähnt, welche die Macht in dem Lande hatten, die also ohne Zweifel nicht den überwundenen Israeliten, sondern eben diesen Kolonisten, auf deren Ergebenheit der König mit mehr Sicherheit rechnen konnte, anvertraut war. Zudem sagt Josephus (Antt. XI, 8, 2) ausdrücklich, daß, durch das Versprechen Sanballat's bewogen, viele Priester und Israeliten (Laien), welche gleich Manasse fremde Frauen genommen hatten, zu diesem übertraten (vgl. auch Jos. Antt. XI, 8, 6. 7).

Einen zweiten Grund für seine Behauptung findet Herr Hengstenberg darin, daß die Physiognomie der Samaritaner nach der Angabe von Robinson (Palästina III,

S. 327) durchaus gegen die israelitische Abkunft spreche. Dies ist allerdings richtig, und es ist auffallend, daß man den israelitischen Typus unter den Arabern, selbst unter den Beduinen, nach langen Jahrhunderten wieder erkennt, auffallend auch, daß dieser Typus in der hohepriesterlichen Familie, also in dem Mannsstamme, da diese doch als eine einzeln stehende mit den andern sich verschwägern mußte, durchgängig sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, während alle andern Samaritaner nicht nur von diesem, sondern auch von dem der sie umgebenden Araber ganz abweichen. Es scheint demnach der männliche Stamm der andern aus wirklichen Israeliten hervorgegangenen Samaritaner gänzlich ausgestorben zu seyn (vgl. auch Juynboll a. a. O. S. 12 f.).

Von der Geschichte der Samaritaner, seitdem sie eine besondere Sekte bildeten, sind uns nur einzelne Data bekannt, welche Juynboll a. a. O. S. 93 ff. zusammengestellt hat. Sanballat unterwarf sich und sein Land freiwillig Alexander dem Großen, und stellte ihm 8000 Mann Hülfstruppen bei der Belagerung von Tyrus und Gaza, welche Alexander nach Aegypten mitnahm, und wegen ihrer treu geleisteten Dienste als Besatzung in der Thebais zurückließ. Ob er nach Samaria und Sichem gekommen sey, ist nicht bekannt; dies könnte erst nach seiner Rückkehr aus Aegypten geschehen seyn. Als die Samaritaner erfuhren, daß Alexander den Juden freundlich entgegengekommen war, schickten sie eine glänzende Deputation nach Jerusalem, ihn zu einem Besuch des Tempels auf dem Garizim (der damals wohl kaum fertig seyn konnte, wenn er von Grund aus neu gebaut worden wäre) und ihrer Hauptstadt, Sichem, einzuladen, zugleich aber auch, sich dieselben Privilegien von ihm zu erbitten, die er den Juden gewährt hatte. Er verschob Alles auf seine Rückkehr. Nach Sanballat's Tode ernannte Alexander 332 v. Chr. Andromachus zum Statthalter von Palästina, den die Samaritaner ermordet haben sollen; aber weder davon, noch von der Züchtigung der Samaritaner und Eroberung von Samaria weiß Josephus etwas. Nach diesem ward Memnon oder richtiger wohl Asclepiodorus als Statthalter eingesetzt. Ptolemäus Lagi eroberte Palästina und führte eine Kolonie von Juden und Samaritanern (Jos. Antt. XII, 1) nach Alexandrien, wohin später ohne Zweifel wegen der für den Handel so vortheilhaften Lage, und insbesondere seit dem Vernichtungskriege des Joh. Hyrcanus, Viele gefolgt sind. Sie erhielten gleiche Rechte mit den Juden und hatten oft heftige Kämpfe mit diesen. Palästina war lange der Kriegsschauplatz in den Kämpfen zwischen Ptolemäus und Antigonus und dann zwischen des Erstern Nachfolgern und den Seleuciden, stand erst unter Aegypten und kam 203 v. Chr. nach harten Kämpfen in die Gewalt Antiochus' des Großen. Dabei hatten die Samaritaner fortwährend Kämpfe unter sich, da ein Theil von ihnen streng an dem alten Glauben festhielt, ein anderer theils indifferent war, theils sich den Griechen anschloß, die sich in großer Anzahl dort niedergelassen hatten. Wie in dem jerusalemischen Tempel Götzenbilder aufgestellt wurden, so wurde der Tempel auf dem Garizim dem *Ζεῦς ξένιος* oder, wie Josephus sagt, *ἑλλήνιος* geweiht (2 Makk. 6, 2., Jos. Antt. XII, 5, 5). Nach Josephus sollen die Samaritaner, aber sicher nur Einige, selbst darum gebeten haben. Wahrscheinlich dauerte dies, wie in Jerusalem, nur kurze Zeit, und die Makkabäer (1 Makk. 5., Joseph. Antt. XII, 8.) klagen über den Fanatismus der Samaritaner.

In dem Kampf der Seleuciden mit den Makkabäern waren die Samaritaner natürlich aus Religionshaß auf Seiten der Erstern, und wurden von diesen, welche ihnen ihren eigenen Cultus gestatteten, und sie dadurch für sich gewannen, zum Kriegsdienst herangezogen; auch suchten sie, als sie in andere Gegenden flohen, die Bewohner derselben gegen die Juden aufzureizen. Joh. Hyrcanus zerstörte um das Jahr 130 v. Chr. den Tempel des Garizim, aber erst 110 v. Chr. gelang es ihm nach einer 12monatlichen Belagerung, nachdem er die syrischen und ägyptischen Hülfstruppen geschlagen hatte, durch Hunger Samaria zur Uebergabe zu zwingen, welches er ganz niederriß, und im folgenden Jahre gelangte er zum Besitz des ganzen Landes. Dies veranlaßte viele Samaritaner zur Auswanderung, und von dieser Zeit an datirt wahrscheinlich ihre Ge-

meinde in Damaskus, welche dort ihre Synagoge hatte, und sich bis auf die neueste Zeit daselbst erhalten hat. Von da aus verbreiteten sie sich auch über andere Städte Syriens. Aber nach dem Sturz der Makkabäer kehrten ohne Zweifel Viele wieder nach Sichem, dem Mitelpunkte ihres Cultus, zurück, obgleich der Tempel auf dem Garizim nicht wieder aufgebaut wurde.

Die römische Herrschaft war Anfangs nicht drückend für die Samaritaner. Sie bauten Samarîa wieder auf; Gabinius befestigte die Stadt, und nannte sie nach seinem Namen, der später durch Herodes in den von Sebaste umgewandelt wurde. Die Römer riefen dahin, wie in andere Städte, die früheren Bewohner zurück, und gestatteten ihnen freie Ausübung ihres Cultus; die Samaritaner zahlten jährliche Steuern, und hatten ihren eigenen Senat (βουλή), auf dessen Anklage Pilatus abgesetzt wurde (Jos. Antt. XVIII, 4, 2). Aus dem N. T. geht hervor, daß auch Herodes der Große ihnen den Cultus auf dem Garizim, aber, wohl aus Furcht vor den Juden, nicht den Wiederaufbau ihres Tempels erlaubte; dagegen hatten sie an verschiedenen Orten ihre Synagogen. Der Religionshaß zwischen Juden und Samaritanern rief fast fortwährend Reibungen und Kämpfe hervor. Vespasian schickte den Volkstribun Cerealius gegen sie, der Alle, die sich auf dem Garizim zur Gegenwehr versammelt hatten, 11,600 an der Zahl, niedermetzelte. Sichem erhielt eine römische Garnison, und von dieser Zeit an den Namen Flavia Neapolis. Es blieb fortwährend der Hauptort des Cultus der Samaritaner, ob sie gleich in Rom und Constantinopel, wie in Aegypten und Syrien, ihre Synagogen hatten. Unter Trajan und Hadrian scheinen sie mit den Juden gemeinschaftlich aufgestanden zu seyn, weshalb sie strenge Züchtigungen erfuhren. Der Aufstand des Bar Chochba hatte die Verheerung von ganz Paläſtina zur Folge. Die kurze Ruhe unter den beiden Antoninen wurde durch die Bedrückungen des Commodus unterbrochen; auch Septimius Severus verfuhr hart gegen sie, weil sie seinem Nebenbuhler Pescennius Niger beigestanden hatten, und nahm der Stadt Neapolis das Bürgerrecht, verbot ihnen auch, gleich den Juden und Christen, Proselyten zu machen. Dasselbe Gebot erneuerte Constantin der Große, welcher sich übrigens durchaus tolerant zeigte, weniger sein Sohn Constantius, unter welchem die Juden in Cäsarea gegen die Samaritaner wütheten, und die römischen Beamten mit großer Willkür verfuhren. Unter Julian hatten sie Ruhe; auch Valentinian und Valens gestatteten Jedem freie Religionsübung. Theodosius der Große, welcher auf Antrieb des Bischofs Ambrosius im J. 391 n. Chr. den strengsten Befehl durch das ganze Reich ergehen ließ, alle Tempel der Heiden zu schließen, allen ihren Cultus aufzuheben, und dadurch die christlichen Mönche zu den wüthendsten Ausschweifungen gegen diese veranlaßte, war dabei tolerant, ja zuweilen wohlwollend gegen die Juden, und so auch wohl gegen die Samaritaner. Er gebot nur, daß ihre Processe nicht nach mosaischem, sondern nach dem römischen Rechte entschieden würden, daß sie Christinnen nicht heiratheten, und ihre Diener nicht beschnitten. Unter seinen beiden Nachfolgern wurde Juden und Samaritanern der Handel und christliche Diener verstattet, aber Honorius ließ sie nicht mehr zu Staatsämtern zu. Theodosius II., der auch den Rest des Heidenthums auszurotten suchte, beschützte die Juden, war aber nicht so günstig gegen die Samaritaner gestimmt. Er verbot beiden, Processe zu führen, Staatsämter zu bekleiden, und neue Synagogen zu erbauen, begünstigte aber die, welche zu dem Christenthum übertraten. Unter Zeno rebellirten gleich Andern die Samaritaner. Im J. 484 n. Chr. bestiegen sie zu Pfingsten bewaffnet den Garizim, gingen zu Nâblûs in die Kirche, ermordeten viele versammelte Christen, verwundeten den Bischof am Altar, und ernannten einen Samaritaner Justa oder Justâsa zum König. Dann zogen sie nach Cäsarea, tödteten auch hier viele Christen, und steckten die Kirche des St. Procopius in Brand. Bald aber wurden sie überwältigt, für waffenunfähig erklärt, die Güter der Vornehmen confiscirt, und die Synagoge auf dem Garizim in eine Marienkirche verwandelt, die mit einer Mauer umgeben wurde, und 10 Soldaten zur Bewachung erhielt. Unter Anastasius brach der Aufstand von Neuem aus. Unter

Anführung einer Frau zogen die Samaritaner unbemerkt auf den heiligen Berg, tödteten die Besatzung, und nahmen die Kirche in Besitz. Da sie aber keine Unterstützung von Außen erhielten, so wurden sie von dem Präfekten von Palästina, Procopius, sehr bald überwältigt und niedergemacht. Viel bedeutender war der Aufstand unter Justinian, der eigentlich schon unter Justin I. begann, aber im J. 529 n. Chr. in offenen Krieg ausbrach. Die Römer wurden von den Persern geschlagen, den Samaritanern sollen sich die Juden und Ketzer, namentlich die Manichäer, angeschlossen haben, und selbst die Perser, denen sie Jerusalem und ganz Palästina versprachen, schickten ihnen Hülfe. Viele Tausende von ihnen sollen im persischen Heere gekämpft, und ihr Anführer den Persern gerathen haben, den Frieden, um welchen verhandelt wurde, nicht abzuschließen. Als dies die Römer erfuhren, und 5 vornehme Samaritaner, die aus Persien kamen, gefangen genommen hatten, brach der Tumult aus. In Palästina versammelten sich 50,000 Mann unter Anführung eines Samaritaners und ehemaligen Räuberhauptmanns, Julianus, Sohn des Sabar, eroberten erst Scythopolis, wo sie die Kirchen in Brand steckten, alsdann Nâblûs, ermordeten den Bischof sammt den Presbytern und viele Christen, und zerstörten die Kirchen. Doch auch dieser Aufstand wurde bald, wiewohl erst nach einer blutigen Schlacht, in welcher viele Tausende der Samaritaner blieben und Julianus gefangen genommen wurde, durch Theodorus, Gouverneur von Palästina, gedämpft. Die Marienkirche wurde wieder hergestellt und stark verpallisadirt, und außerdem die noch versteckten Samaritaner aufgesucht und getödtet. Der Kaiser befahl, die samaritanischen Synagogen wegzunehmen, beraubte sie aller Privilegien, und ließ ihnen nur die Lasten. Im J. 551 n. Chr. wurden diese Gesetze durch Vermittelung des Bischofs Sergius von Cäsarea gemildert; aber schon im J. 556 erhoben die Samaritaner im Verein mit den Juden einen neuen Tumult in Cäsarea, dessen Anführer die verdienten Strafen erlitten. Viele Samaritaner gingen unter Justinian zu dem Christenthum über, jedoch Viele darunter nur zum Schein, daher Justin II. wieder schärfere Edikte gegen sie erließ.

Von weitern Aufständen ist nicht die Rede. Sie kamen 636 n. Chr. unter die Herrschaft der Moslemen, und scheinen es unter den verschiedenen Dynastien derselben besser gehabt zu haben als unter den christlichen Kaisern. Nur unter dem Fatimiden Hâkem wurden sie gleich den Juden und Christen eine Zeitlang härter gedrückt. Im J. 1099 unterwarfen sie sich freiwillig den Kreuzfahrern, und schickten Gesandte nach Jerusalem. Wahrscheinlich erhielten sie damals wieder mehrere Privilegien, obgleich der christliche Cultus in Nâblûs wieder hergestellt wurde. Sie hatten wieder einen Altar auf dem Garizim, wo sie ihre Feste feierten. So berichtet Benjamin von Tudela im 12. Jahrhundert. 1113 und 1117, namentlich aber 1184 n. Chr., wurde Nâblûs, zuletzt durch Saladin, geplündert und 1187 erobert. Die Christen, welche es 1242 wieder erhielten, verloren es schon nach 2 Jahren für immer. 1259 nahmen es die Mongolen, und zündeten die Stadt an. Bald darauf kam es mit Palästina unter die Herrschaft der Mamluken, und Kalaûn gestattete den Samaritanern, wie den Juden und Christen, freie Religionsübung. Seit 1517 stehen die Samaritaner unter der Herrschaft der Türken.

R. Benjamin von Tudela, welcher in den Jahren 1159 oder 1160 bis 1173 Europa und Asien, sowie einen Theil von Afrika durchreiste, um überall seine Glaubensgenossen aufzusuchen, fand in Cäsarea 200, in Nâblûs ungefähr 100, in Askalon ungefähr 300, in Damaskus gegen 400 Samaritaner. Bis gegen das Ende des 17. Jahrh. gab es Samaritaner in Antiochien; auch in Gaza und Jaffa lebten früher Samaritaner, in letzterer Stadt bis zu Anfang dieses und in Damaskus bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Jetzt finden sie sich nur noch in Nâblûs, und zwar etwas mehr als zu der Zeit des R. Benjamin, nämlich nach der genauen Angabe des jungen Hohepriesters Amram bestand dort im J. 1853 ihre Gemeinde aus 122 Seelen, von denen 120 von dem Stamme Ephraim's und nur 2 Mädchen von dem Stamme

Manasse's waren*). Zwar gibt Mr. Rogers in der Schrift: Notices on the modern Samaritans etc. London 1855. p. 13, ihre Anzahl auf 195 Seelen an; allein da diese erschien, um die Mildthätigkeit der Engländer in Anspruch zu nehmen, so hat sein samaritanischer Berichterstatter vielleicht absichtlich die Summe etwas vergrößert. Diese bewohnen, dicht zusammengedrängt, in dem nordwestlichen Theile der Stadt ein kleines Stadtviertel, welches nach ihnen حارة السامرة — „Hârat es-Sâmera" — genannt wird. In demselben ist auch ihre Synagoge, welche kaum so groß ist, daß sie die ganze kleine Gemeinde umfassen könnte. Es ist eigenthümlich, daß sie behaupten, noch heute seyen in Paris und andern Ortschaften von Europa Glaubensgenossen von ihnen, die vor langer Zeit 3000 an der Zahl von Askalon zu Schiffe ausgewandert seyen; sie wissen aber nicht, wohin? — nach der Meinung des Hohepriesters wären sie zuerst nach Genua gekommen.

Der erste europäische Gelehrte, welcher die Aufmerksamkeit auf sie richtete, war Julius Scaliger. Er schrieb an sie, und es kamen zwei Antwortschreiben von ihnen, aus Cairo das eine, das andere von Sichem datirt, beide vom Jahre 998 d. H. (1589 n. Chr.). Aber erst nach seinem Tode gelangten sie nach Europa und wurden, nachdem P. Morin sie in das Lateinische übersetzt hatte, in der Pariser Bibliothek niedergelegt. Im J. 1672 kam der englische Prediger Robert Huntington, bei der englischen Faktorei in Aleppo angestellt, der 1701 als Bischof von Raphoe in Irland starb, nach Nâblûs, und wurde von den Samaritanern gefragt, ob in seinem Lande auch „Israeliten" zu finden seyen? In der Meinung, daß sie von den Juden sprächen, bejahte er dies, und da er auch ihre Schrift zu lesen verstand, so zweifelten sie nicht an der Existenz ihrer Glaubensbrüder in England. Hantington benutzte dies, und schlug ihnen vor, an diese ihre vermeintlichen Glaubensbrüder zu schreiben, ihnen ein Exemplar ihres Gesetzbuches zu schicken, und die vorzüglichsten Punkte ihrer Religion, namentlich ihre Gebräuche, durch die sie sich von den Juden unterscheiden, mitzutheilen. Sogleich erhielt er von ihnen einen Pentateuch, und 8 Tage später einen Brief nach Jerusalem zugeschickt. Beides sandte er nach England, und Th. Marshall, damals Rektor des College von Oxford, der 1685 als Dekan des College von Lincoln starb, antwortete, und zwar, wie ich mich durch eigenes Anschauen des Briefes (nämlich eines von dem, welcher bis jetzt durch den Druck bekannt geworden ist, verschiedenen) überzeugt habe, in einer Weise, daß sie in ihrem Glauben bestärkt wurden. Ehe diese Antwort an sie gelangte, schickten sie einen zweiten Brief, vom Jahre 1085 d. H. (1675 n. Chr.) datirt, an Huntington. Später schrieben sie noch mehrere arabische Briefe — die ersteren waren hebräisch mit samaritanischen Lettern geschrieben, und ein anderer, ebenso geschrieben, von dem Jahre 1096 d. H. ist bis auf ein Fragment verloren gegangen — in den Jahren 1686, 1696 und 1699. Um dieselbe Zeit (1184) kam ein Jude von Hebron, Jakob Levi, gesandt, um Almosen für die palästinensischen Juden einzusammeln, nach Frankfurt a. M. Hiob Ludolf gab ihm einen hebräisch-samaritanischen Brief an die Samaritaner von Nâblûs mit, und erhielt zwei gleiche Antwortschreiben von ihnen. Er beantwortete sie, und erhielt einen dritten Brief von denselben im J. 1691. Die ersten zwei Briefe wurden in Morin's lateinischer Uebersetzung von R. Simon in seinen Antiquitates ecclesiae orientalis, die andern theilweise von Cellarius in der Dissertatio de gentis Samaritanae historia et ceremoniis und von Bruns und Schnurrer im 9. Bande des Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur von Eichhorn, und alle zusammen mit den noch folgenden im Original und berichtigter Uebersetzung von Silv. de Sacy, nachdem er die ersten Briefe im 13. Bande des Eichhorn'schen Repertoriums

---

*) Die hohepriesterliche Familie aber ist von dem Stamme Levi. Amram versicherte zwar, daß sie in gerader Linie von Finâs (d. i. Pinehas), dem Sohne Eleazar's und Enkel Aaron's abstammen; sein Vater aber, Schalâma, gestand, daß dies nicht der Fall sey, sondern daß sie ihre Herkunft von Ezziêl (d. i. Uzziêl), dem Oheim Aaron's (vgl. 2 Mos. 6, 18.) herleiten.

mitgetheilt hatte, in dem 12. Bande der Notices et Extraits des Manuscrits bekannt gemacht. Dann nach langem Zwischenraum trat dieser Gelehrte, sowie Corancez und Gregoire, mit ihnen, und zwar mit dem Hohepriester Schalâma, in Correspondenz, welche mit einigen Unterbrechungen bis zum J. 1820 dauerte, und noch im J. 1826 schickten die Samaritaner einen Brief nach Paris an ihre vermeintlichen Glaubensgenossen.

Diese Briefe nun und die Notizen von Reisenden und einigen, namentlich französischen Agenten in Syrien sind bis jetzt die einzigen Quellen, aus denen die Nachrichten über sie geschöpft sind. Durch einen zweimonatlichen Aufenthalt in Nâblûs bin ich in den Stand gesetzt worden, genauere Erkundigungen über sie einzuziehen, von denen ich hier die wichtigsten mittheilen werde, wie ich sie aus dem Munde des Hohepriesters erhalten habe.

Was ihren Glauben anlangt, so sind sie strenge Monotheisten. Sie halten fest an dem Dogma von der Einheit Gottes, und verwerfen alle Bilder, so daß der Hohepriester, als er in mein Zimmer trat, und zufällig an der Wand einige Portraits hängen sah, mich um die Erlaubniß bat, sie umzudrehen. Hieraus erklärt sich auch schon als eine jüdische Verläumdung, daß sie über ihrer Synagogenrolle das Bild einer Turteltaube haben, der sie göttliche Verehrung erweisen sollen, und daß sie einen fremden Gott Namens Asima (nach 2 Kön. 17, 30. אֲשִׁימָא) verehren sollen. Das Erstere ist eine reine Erdichtung. Nicht eine Turteltaube und überhaupt nicht die Darstellung irgend eines Gegenstandes, sondern ganz einfache Verzierungen in Messingblech sind über der Kapsel angebracht, in welcher die alte Gesetzesrolle liegt; und was das Wort „Asima" betrifft, so ist auch dieses falsch, wie schon mehre Gelehrte vermuthet haben. Es heißt eigentlich שְׁמָא — „der Name" — und wird stets statt יהוה gelesen, da sie dieses Wort gleich den Juden nicht aussprechen dürfen. Endlich hat man geargwohnt, daß in dem stets verschlossenen Gemach, welches der Synagoge gegenüberliegt, Gegenstände zu finden seyen, welche auf Götzendienst hindeuten sollen. Nicht ohne Schwierigkeit gelangte ich dahin, fand aber in demselben nichts als ein sorgfältig verschlossenes und verpacktes, schon halb vermodertes Pergamentblatt mit dem, wie sie behaupten, von Eleazar's eigener Hand geschriebenen hohepriesterlichen Segen (4 Mos. 6, 24—26.). Demnach ist von Götzendienst auch nicht die mindeste Spur bei ihnen vorhanden.

Sie läugnen keineswegs die Existenz der Engel und bösen Geister und sagen, daß beide schon von Anfang an bei der Erschaffung der Welt da gewesen seyen; die Erstern werden 1 Mos. 1, 2. durch רוח אלהים, die Andern durch חשך bezeichnet, und sie sagen: „Gott schuf das Licht, aus dem Lichte gingen die Engel hervor; wie aber das Licht (Feuer) auch Rauch hervorbringt, mithin Finsterniß, so kamen Teufel aus dem Lichte." Der Hohepriester nannte mir die Namen der vier größten Engel. Der oberste heißt פנואל, Fanuel (1 Mos. 32, 31.); unter ihm stehen אנוסה, Anusa (2 Mos. 14, 25.), כבלע, Cabbala (4 Mos. 4, 20.), und נסי, Nasi (2 Mos. 17, 15.). Unter den Teufeln ist der größte עזאזל, Azazel (3 Mos. 16.), unter welchem בליעל, Belial (5 Mos. 15, 9.), und יצרע, Jasara (5 Mos. 31, 21.?) stehen. Andere Teufel kennen sie nicht mit Namen, und die genannten Engel und Teufel sind fast durchgängig aus falscher Interpretation der betreffenden Stellen entstanden, wobei ich noch bemerke, daß die Worte אנוסה und נסי von der samaritanischen und der samaritanisch-arabischen Version richtig aufgefaßt sind, und daß יצרע an der angeführten Stelle, wie überhaupt, nicht gefunden wird, also wahrscheinlich für הצרעה (2 Mos. 23, 28., 5 Mos. 7, 20.) steht. Der ewige Aufenthalt der Engel ist in dem Paradies, der der Teufel in der Hölle; beide aber umgeben auch die Menschen, schweben in der Luft als Geister, und dringen in das Herz der Menschen ein, sie zum Guten zu leiten oder zum Bösen zu verführen. Die Nachkommen Kain's sind zu bösen Geistern geworden, welche, mit Leibern — wie die Menschen — angethan, in eine andere Welt versetzt wurden, oder umschweben die Menschen als Geister, um sie zu verführen; auch die „Tyrannen" (נפילים, 1 Mos. 6, 4.) waren vom Himmel gefallene böse Geister, welche Böses auf der Erde stifteten.

Wo das Paradies und die Hölle zu suchen seyen, wußte mir der Hohepriester nicht zu sagen. Einmal sagte er, sie seyen auf der Erde, man wisse aber nicht wo? Ein andermal behauptete er, die Hölle sey in oder über Jerusalem, weil es nahe dem todten Meere liege, und das dortige Wasser einen Schwefelgeruch habe, das Paradies aber auf oder über dem Garizim. Unter שׁאול verstehen sie die Gräber, in denen die Körper bis zum Tage des Gerichts bleiben; die Seelen schwingen sich empor in die Luft, wo sie bis zu diesem Tage, die Guten in einem glücklichen, die Bösen in einem unglückseligen Zustande verbleiben, jedoch ohne Kenntniß der Zeitdauer, da sie eben unsterblich sind. Die, von denen in der Thora gesagt ist, daß sie zu ihren Vätern oder ihrem Volke versammelt wurden, sagte er weiter, gingen als reine Geister gleich nach dem Tode in das Paradies, wo sie bis zum jüngsten Gericht bleiben; dann erhalten sie ihre Leiber wieder, und gehen, mit diesen angethan, in das Paradies zurück. Die Bösen gehen zuerst als Geister in die Hölle, vom jüngsten Tage an aber werden sie dort seyn mit ihren Leibern angethan, mit denen sie gesündigt haben. An diesem Tage, sagte er ferner, werden alle Todten, die bis dahin Staub und nichts waren, auferstehen mit ihren Leibern und allen ihren Gliedern, mit denen sie Gutes gethan oder gesündigt haben, damit Gott sie sehe, wie sie auf Erden waren. Die Guten gehen dann ein in das Paradies, die Bösen in die Hölle. Jene wie diese werden an ihren Orten der Belohnung oder Strafe ewig bleiben. Diejenigen, welche Gutes und Böses gethan haben, kommen zuerst, je nach der Größe ihrer Missethaten, auf längere oder kürzere Zeit in die Hölle, und dann erst in das Paradies. Henoch ist der einzige Mensch, welcher gen Himmel gefahren und gleich Engel geworden ist. Ein andermal sagte er aber: in dem Paradies und der Hölle werden die Menschen nicht mehr seyn wie hier, sondern bloße Geister ohne Körper, daher sie auch keine Erinnerung des vorhergehenden Lebens haben, sich nicht verheirathen, sondern die guten zu Engeln, die bösen zu Teufeln werden. Man sieht daraus, daß sie auch in ihren Ansichten von dem zukünftigen Leben sehr schwankend sind.

Das jüngste Gericht wird nach dem Erscheinen des Messias eintreten. Die einzige Prophezeihung auf diesen finden sie in 5 Mos. 18, 15.*), sie halten ihn aber nicht für größer als Moses, den sie Muschi aussprechen, da sie 5 Mos. 34, 10. nicht קָם, sondern יָקוּם lesen, so daß Moses immer der größte Prophet bleibt, um dessentwillen allein die Erde von Gott geschaffen worden ist. Sie nennen den Messias תָּהֵב, Tâêb, d. i. qui poenitentes reddit, s. reducit (sc. ad Deum) homines. Sein Erscheinen soll 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt stattfinden, und diese sind jetzt gerade vergangen; daher er jetzt schon auf Erden wandelt, jedoch ohne es selbst zu wissen. In dem Jahre 1853 erwarteten sie eine große politische Umwälzung, aber im Jahre 1863 werden ihnen zufolge die Könige der Erde aus allen Völkern die Weisesten an einen bestimmten Ort versammeln, um durch gegenseitige Berathung den wahren Glauben zu ermitteln. Auch von den Israeliten, d. i. Samaritanern, wird Einer dahin gesandt werden, und dieß ist der Tâêb. Dieser wird den Sieg davontragen, sie auf den Garizim führen, wo sie unter den 12 Steinen die 10 Gebote (oder die ganze Thora) und unter dem Steine von Bethel (ebenfalls auf dem Garizim, s. weiter unten) außer denselben noch die Tempelgeräthschaften und das Manna finden werden. Dann werden Alle an die Thora glauben, und den Tâêb als ihren König, also als den Beherrscher der ganzen Erde, anerkennen. Er wird alle Menschen bekehren und gleichmachen, und 110 Jahre auf Erden leben, dann aber sterben und neben dem Garizim begraben werden; denn auf dem reinen, heiligen Berge, der 15 Ellen höher als der Ebal, der

*) Denn unter שׁילה, den sie Schila aussprechen (1 Mos. 49, 10.) verstehen sie nicht den Messias, sondern Salomo, und erklären die Stelle so: bis Salomo kommt, wird das (angemaßte) Scepter von Juda nicht weichen; dann aber, da Salomo dem Scheriar und Jtanu, Nachkommen von Kain, die Zauberei trieben, anhing, wird dieses Scepter nicht mehr bei ihnen bleiben.

nächst ihm höchste Berg auf der Erde, bei der Sündfluth allein als der Ararat der Genesis nicht überschwemmt und daher nicht durch Kadaver verunreinigt ward, darf keine Grabstätte seyn. Hierauf wird die Erde noch einige Jahrhunderte bestehen, bis das siebente Jahrtausend vollendet seyn wird, und dann das jüngste Gericht eintreten.

Die heilige Schrift beschränkt sich bei ihnen bekanntlich nur auf den Pentateuch, den sie hebräisch, aber mit samaritanischen Karakteren geschrieben, in der Synagoge vorlesen. Die hebräische Quadratschrift nennen sie יְהוּדִי, „die jüdische“, ihre samaritanische aber עִבְרָנִי, „die hebräische“. Ihr Text gibt eine von der recipirten jüdischen in mancher Beziehung abweichende Recension, welche auffallende Uebereinstimmung mit den LXX zeigt, also wahrscheinlich aus ähnlichen jüdischen Codd. geflossen ist; er weicht aber auch wieder von dieser Version öfter ab, und zwar, abgesehen von zufälligen, durch unwissende oder leichtfertige Abschreiber entstandenen Varianten, aus grammatischen, exegetischen und dogmatischen Rücksichten, um den Text zu verdeutlichen und die verschiedenen Stellen in Uebereinstimmung zu bringen, die Ehre der Patriarchen zu retten, Anthropomorphismen und Anthropopathismen zu vermeiden, und endlich die Heiligkeit des Garizim zu wahren, und dadurch die Richtigkeit ihrer Ansichten gegen die Juden zu beweisen. (Vgl. Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4.). Das Letzte findet sich aber nur 2 Mos. 20, 17., wo sie einen langen Zusatz haben, welcher ebenfalls 5 Mos. 5, 21. eingeschoben, und aus 5 Mos. 27, 2—7. und 11, 30. genommen ist. Diese Worte sehen die Samaritaner als das zehnte Gebot an, und behaupten, daß wir mit den Juden deren nur neun anerkennen, indem wir, oder vielmehr die letzteren, das zehnte aus der Bibel absichtlich gestrichen haben. Auch haben sie an der Stelle 5 Mos. 27, 4., wie in den beiden Zusätzen zu den Geboten, statt des Ebal den Garizim gesetzt. Hieraus ergibt sich, daß diese Recension bis auf die Zeit der Trennung der Samaritaner von den Juden und der Entstehung ihrer Sekte, also bis auf die Zeit zwischen Nehemias und Alexander, zurückzuführen ist.

Diesen Text lesen sie in ihrer Synagoge, sprechen aber das Hebräische auf eine von der unserigen ganz verschiedene Weise aus. Mr. Bargès hat in seiner Schrift: „Les Samaritains de Naplouse etc. Par. 1855. 8.“, eine kurze Probe 1 Mos. 1—5. mit einigen Bemerkungen gegeben; ein ausführlicheres Eingehen in die Einzelheiten derselben würde hier nicht an seiner Stelle seyn, daher ich es zu einer anderen Gelegenheit verspare, und hier mich nur auf einige Allgemeinheiten beschränke. Es ist bekannt, daß sie die Gutturale nicht aussprechen, und daher selbst א und ח nicht unterscheiden — nur ע ist zuweilen hörbar —, sie dienen ihnen fast nur als Zeichen der Vokaldehnung, und da der A-Ton bei ihnen der vorherrschende ist, so erhalten oft ganz verschiedene Worte dieselbe Aussprache. Gleichwohl verlängern sie, wenn ein Guttural verdoppelt werden soll, nicht, wie wir nach der jüdischen Aussprache, den vorhergehenden Vokal. Das ר, welches bei ihnen mehr als Lingual, denn als Guttural gesprochen wird, verdoppeln sie gleich den anderen Consonanten. Die doppelte Aussprache der litterae בגדכפת kennen sie nicht, und haben sie nur für ב und פ, jedoch mit dem Unterschiede, daß die härtere wie die weichere Aussprache auf bestimmte Worte vertheilt ist, und bei denselben in allen Fällen verbleibt, so daß die weichere auch zu Anfang der Wörter, wie nach vokallosen Consonanten und bei Verdoppelung, die härtere aber auch nach Vokalen sich standhaft erhält. Im Ganzen scheint die weichere Aussprache des פ als f die vorherrschende zu seyn, was vielleicht dem Einflusse des Arabischen zuzuschreiben ist. Nur bei dem Präfix ב habe ich eine doppelte Aussprache bemerkt, da es in den Fällen, wo es zu Anfang der Wörter ein Schwa bekommen sollte, einen Vorsatzvokal erhält, welcher eine weiche Aussprache, unserem w ähnlich, bewirkt; wird es aber mit einem Vokal ausgesprochen, so fällt die Aspiration weg. Das ו erhält bei der Verdoppelung die Aussprache von b, und diese wird ihm auch gegeben, wenn die einem vorhergehenden Guttural eigentlich zukommende Verdoppelung auf dasselbe übergeht. Fü שׂ und שׁ haben

sie mit den Aramäern nicht die doppelte Aussprache von s und sch, sondern sprechen es stets sch aus, indem ס den reinen Ton des s vertritt. — In Betreff der Vokale ist, wie vorhin bemerkt worden, der natürlichste Vokal a bei weitem der vorherrschendste, und nächst demselben das aus ihm getrübte ae und e. Sie kennen die Länge und Kürze der Vokale, und lassen bei Verlängerung eines Wortes am Ende und bei dem Fortrücken des Tones ein e in i und ein o in u übergehen, woraus hervorgeht, daß auch bei ihnen die getrübten Vokale e und o länger sind als i und u. Oefter leiden die Vokale eine Veränderung analog dem folgenden Consonanten, der auf sie einwirkt. Um ein Wort nicht mit einem vokallosen Consonanten zu beginnen, setzen sie häufig einen Vokal vor, jedoch, weil der Text nicht verändert werden darf, kein א prostheticum, so daß das Wort mit einem Vokale anfängt. Um Kakophonie zu vermeiden, geben sie dem Präfix ב, welches eigentlich vokallos ist, vor einer littera ברמף, und dem ל vor einem anderen ל einen vollen Vokal. — Der Ton ruht gegen die Regel der Masorethen fast stets auf der penultima.

Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß trotz mancher Willkürlichkeiten in Betreff ihrer Aussprache doch auch streng durchgeführte Consequenzen und bestimmte Gesetze befolgt sind, welche zu weiterem Nachdenken auffordern, und zur Bestätigung, aber auch zur Rektificirung der jüdisch-christlichen Aussprache dienen können.

Außer dem hebräischen Texte des Pentateuchs haben die Samaritaner auch noch Uebersetzungen derselben. Sie behaupten, ihre älteste Uebersetzung sey eine griechische gewesen. Dies muß die in den Hexapl. des Origenes als *τὸ Σαμαρειτικον* angeführte gewesen seyn, welche wahrscheinlich für die Samariter in Aegypten angefertigt wurde. Sie selbst besitzen auch nicht einmal Fragmente mehr davon.

Nächst dieser ist die älteste die in ihrem jetzt ausgestorbenen und von den Meisten nicht mehr verstandenen Dialekte geschriebene samaritanische Uebersetzung. Schalâma nannte diese עֲבָרִי, sein Sohn aber סוּרְיָנִי. Der Erstere sagte, sie sey von einem Priester, Nathanaêl, der zu Sanballat's Zeit, 1013 Jahre nach Josua gelebt habe, und zwar auf Befehl und den Wunsch eines fremden Königs gemacht worden, der auch zugleich den Onkelos, welcher erst Christ gewesen und dann Jude geworden sey (!), aufgetragen habe, eine Uebersetzung anzufertigen. Amram, sein Sohn, aber sagte einmal, sie sey aus der syrischen wahrscheinlich geflossen, ein andermal dagegen behauptete er, daß sie ein Gemisch von zwei alten Versionen sey, deren eine von Abed-elah (Abdullah) oder Nathanaêl (dieß wußte er nicht genau), die andere von Onkelos herrühre. Man sieht, daß auch hierin die Samaritaner nichts als vage Conjekturen zu geben wissen, und da wir auch sonst keine bestimmten Indicien über ihre Entstehung haben, so ist es schwer, das Alter derselben zu bestimmen. Nur so viel läßt sich mit einiger Sicherheit behaupten, daß sie spätestens im ersten christlichen Jahrhundert vorhanden gewesen seyn muß, da (*τὸ Σαμαρειτικόν*) jene griechische Uebersetzung, welche sich als eine Tochter dieser Version kund gibt, schon dem Origenes bekannt war. Man kannte bis jetzt, meines Wissens, nur zwei Codices davon, welche beide in Rom sind, und der Text wie die Uebersetzung in der Pariser und Londoner Polyglotte sind sehr fehlerhaft. Die Uebersetzung ist im Ganzen treu, zuweilen, besonders bei schwierigen Stellen, frei und oft ganz verfehlt. Daß sie dem Onkelos oft folge, bestätigt sich nicht, und ihre Uebereinstimmung mit dieser ist aus der Verwandtschaft der beiden Dialekte zu erklären. (Vgl. Winer, de versionis Pentateuchi Samaritanae indole. Lips. 1817. 8.

Die Samaritaner besitzen auch noch eine arabische Version. Amram versicherte mir, daß der Pentateuch öfter von ihnen in das Arabische übersetzt worden sey. Der Erste, sagte er, welcher die Thora in's Arabische übersetzte, war ابو عبيد الدستان, Abu-'Obeid-ed-Dostân, welcher kurz nach der Eroberung des Landes durch die Araber lebte, aus Nablus stammte und Wächter an dem Grabe Eleazar's war. Später übersetzte Abu-Saïd, ebenfalls ein Samaritaner, den Pentateuch für die Engländer (!) in das Arabische. Diese wunderliche Ansicht hatte sich der Priester wahrscheinlich daher gebildet, weil er

die des Saadias, welche Abu-Saïd verbessert hat, in der Londoner Polyglotte fand, deren ersten Theil Th. Marshall den Samaritanern als Gegengeschenk für den von ihm erhaltenen Codex übersandte, um sie noch mehr in der Ansicht zu bestärken, daß er und Andere Glaubensbrüder von ihnen seyen. Außerdem versicherte er, daß es noch viele arabische Versionen von Verschiedenen ihrer חכמים gebe, welche dieselben bei ihren Abschriften der Thora daneben gesetzt haben. Abu-Saïd lebte im 11. oder 12. Jahrhundert, und hat unmittelbar aus dem hebräisch-samaritanischen Text übersetzt, aber die Version des Saadias vor Augen gehabt, welcher er oft gefolgt ist. (Vergl. Silv. de Sacy im 10. Bande von Eichhorn's Allgem. Bibl. der bibl. Litteratur, und vollständiger im 49. Bde. der Mémoires de l'Acad. des inscr. Juynboll Comment. de versione arabico-samaritana im 2. Bande der Orientalia, edd. Juynboll, Roorda, Weijers. Amst. 1846. 8. Herausgegeben wird diese Uebersetzung jetzt von A. Kuenen, wovon bis jetzt Genes. 1851, Exod. und Levit. 1854 zu Leyden erschienen sind.

Die übrige Litteratur der Samaritaner ist sehr unbedeutend. Sie haben 10 Gebetbücher für die Sabbathe und Festtage und außerdem noch zwei Liedersammlungen, von denen die eine in دُرّان, Durrân, d. i. die „Perlenschnur", die andere, größere, welche zugleich das Durrân mit umfaßt, Defter genannt wird. Als den Sammler des Durrân nennen sie عمران الزمان, Amrân-ez-zemân oder Amram-Dari, welcher vor Christo gelebt haben soll. In diesen Gebeten und Liedersammlungen finden sich Gebete und Gesänge aus allen Zeiten, da es jedem Priester verstattet ist, Gebete und Lieder für die verschiedenen Zeiten hinzuzufügen. Die ältesten Stücke sollen samaritanische Gebete der Engel (!) seyn, die sie theils nach Vollendung der Stiftshütte, theils nach dem Tode Aaron's, über dem Leichnam schwebend, als das Volk nicht glauben wollte, daß er todt sey, gesungen haben sollen; ferner Gebete, ebenfalls in samaritan. Dialekt, von Moses und Josua. Die Zahl ihrer Liederdichter ist ziemlich groß, die bedeutendsten und geschätztesten unter ihnen sind Marqa, Amram Dari und Abischa, von denen die beiden ersteren in die vorchristliche Zeit gehören sollen, Abischa (für Abischua) aber lebte zu der Zeit des Melik-ed-Dhaher Bibars, also im 13. Jahrhundert. Die Lieder sind fast durchgehends in dem samaritanischen Dialekte geschrieben und gereimt; der Reim soll seit 1500 Jahren bei ihnen eingeführt seyn, die früheren Gedichte waren ohne Reim und ohne alles Versmaß. Der Reim ist theils durchgehend durch das ganze Gedicht, theils abwechselnd nach den einzelnen Strophen, einige sind auch doppelt gereimt, in der Mitte und am Ende. Es gibt auch alphabetische Gedichte, und oft zeigen die Anfangsbuchstaben den Namen des Verfassers. Einige sind den Strophen nach abwechselnd arabisch und samaritanisch. Sie haben auch Gedichte über die Mysterien der Buchstaben, und Bücher darüber, die aber, wie sie selbst sagen, sehr schwierig und unverständlich sind *).

Von Moses haben die Samaritaner (nach ihrer Angabe) eine in ihrem Dialekte geschriebene kurze theils geschichtliche, theils prophetische Chronik, welche von Adam bis an das Ende der Welt geht. Der Hohepriester ist im Besitz eines alten Codex auf Pergament, etwa 16 Blätter stark. Ein ähnliches arabisch geschriebenes Buch besitzen sie von Jakob Besini, welcher vor Muhammed (?) gelebt haben soll. Marqa soll 60 Bände verschiedenen Inhalts hinterlassen haben. Der größte Theil ihrer Litteratur ist arabisch, die früheren hebräischen und samaritanischen Schriften sind meist durch den Kaiser Commodus vernichtet worden. Sie haben noch Fragmente über das Lesen der Thora und grammatische Bruchstücke, vorzüglich aber Commentare zu dem Pentateuch und Streitschriften gegen die Juden, auch eine Schrift über die Geburt Mosis, und

---

*) Sie besitzen ein Buch über die Berechnung der Neumonde und Feste, aus welchem der Hohepriester alljährlich den Kalender anfertigt. Dieß soll von Adam herrühren und durch Tradition auf Finâs (Pinehas) gekommen seyn, der es dann niederschrieb.

endlich zwei Chroniken. Die eine ist das Buch Josua, die andere die Chronik von Abul-Fath, beide ebenfalls arabisch.

Das Buch Josua hat seinen Namen davon, daß es seinem Hauptinhalte nach die Geschichte Josua's erzählt, welcher aber noch weitere Nachrichten beigefügt sind, die (nach Abul-Fath) bis auf die Zeit des Alexander Severus gehen, aber bis in die Zeit der christlichen Kaiser zu führen scheinen. Die Abfassung desselben scheint in das 12. oder 13. Jahrhundert n. Chr. zu setzen zu seyn. Die Nachrichten von Josua stimmen theilweise fast wörtlich mit dem Hebräischen überein, entfernen sich aber dann wieder wesentlich von demselben, und sind vielfach ausgeschmückt; die späteren Berichte enthalten wenig Geschichtliches. Diese Chronik, von welcher bis jetzt ein einziger Codex bekannt war, der 1584 aus Aegypten an Scaliger geschickt wurde, ist von Juynboll mit latein. Uebersetzung und ausführlichem Commentar im Jahre 1848 zu Leyden herausgegeben worden. Die Chronik des Abul-Fath wurde zuerst durch Abraham Ecchellensis bekannt, der eine Handschrift davon in der Bibliothek des Cardinals Mazarin fand, die später wahrscheinlich nach Paris gekommen ist. Eine zweite kam durch Huntington nach Oxford, von welcher Schnurrer und S. de Sacy Copien erhielten, und der Erstere in dem „neuen Repertorium für biblische und morgenländ. Litterat. Th. 1. S. 120 u. ff., sowie in den Memorabilien, 2. Stück S. 54 u. ff., der letztere aber in seiner Chrest. arabe Tom. I. p. 334 sqq. Auszüge mittheilten. Eine dritte neuere Copie erwarb ich in Nablus für die königl. Bibliothek in Berlin, und eine vierte endlich, von dem jetzigen Hohenpriester gemacht, der die Geschichte bis auf die neueste Zeit fortgeführt hat, ist durch Vermittelung des Consuls Dr. Rosen soeben nach Berlin gekommen. Diese Chronik ist in der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt und enthält in ihrer ursprünglichen Abfassung die Geschichte von Adam bis auf Muhammed. Der Verfasser hat außer mehreren anderen geschichtlichen Werken, unter denen sichtbar auch jüdische Quellen waren, auch die samaritanische Chronik von Josua, wie er selbst sagt, benutzt, erzählt viel Fabelhaftes und ist im Ganzen nur wenig zu gebrauchen*).

Es bleibt mir nun noch übrig, über die Feste und Gebräuche der Samaritaner zu sprechen, zuvor aber noch einige Worte über den Garizim.

Der Garizim ist der heilige Berg. Auf oder über ihn setzen sie das Paradies, und aller Regen, welcher die Erde befruchtet, geht von ihm aus. Von der Erde des Garizim wird Adam gebildet und lebte hier — doch sagte der Priester, daß Einige seinen Wohnsitz nach Serendib (Ceylon) verlegen. Sie zeigen noch die Stätte, wo Adam den ersten Altar, und die, an welcher Seth seinen Altar errichtete. Er ist der Ararat der Bibel, 15 Ellen höher, als der nächst ihm höchste Berg der Erde, der Ebal, der reine, heilige, bei der Sündfluth nicht durch Cadaver verunreinigte Berg; und noch kennen sie den Ort, wo Noah den Altar erbaute, als er aus der Arche stieg, und bezeichnen die sieben Stufen, die zu demselben führten, und auf deren jeder Noah ein Thier geopfert habe. Noch steht der Altar, auf welchem Abraham seinen Sohn opfern wollte, und sie wissen genau, wo der Widder (1 Mos. 22, 13.) stand. Auf der Mitte des Gipfels ist auch Bethel, wo Jakob (1 Mos. 28.) schlief, und die Himmelsleiter im Traume sah, bezeichnet durch einen großen breiten Stein. Etwas weiter hin war die Stelle, wo Josua wieder (nach ihrem Texte) den ersten Altar erbaute, und noch zeigen sie die 12 Steine, auf deren unterer Seite das Gesetz Mosis geschrieben stand (vergl. 5 Mos. 27, 8. Jos. 8, 32.); und dieß war auch der Ort, wo später ihr Tempel erbaut wurde. Alles dieses zeigen sie auf dem obersten Plateau des Garizim, wo jetzt an der äußersten Nordostspitze nur noch eine nicht mehr benutzte Moschee steht. Aber

*) Als sie früher noch alle ihre Bücher auf Pergament schrieben, war dieses stets von selbstgeschlachteten Thieren bereitet; und wenn ihre Bücher lederne Einbände haben, so müssen auch diese von den Häuten solcher Thiere genommen seyn, die ein Samaritaner geschlachtet hat. Anderes Leder zu gebrauchen, sowie anderes Fleisch zu essen, ist ihnen streng verboten.

die umherliegenden Quadersteine zeigen deutlich, daß hier ein größeres Gebäude, vielleicht eine Festung, gestanden hat, wenn sie nicht etwa noch Ueberreste des samarit. Tempels oder vielmehr eines später dort wahrscheinlich errichteten christlichen Klosters sind, wofür die zahlreichen kleinen viereckigen Steinchen, die man dort findet, und welche wahrscheinlich zu einem musivischen Fußboden gehört haben, zu sprechen scheinen. Wenn man von der höchsten Spitze zu einem zweiten etwas niedriger gelegenen Plateau geht, so wird zuerst am Abhange die Stelle gezeigt, an welcher das Haus des Hohepriesters stand, und dann gelangt man an die noch jetzt gebrauchte Opferstätte, von welcher westlich, da, wo man wieder hinabsteigt, das Dorf מַקֵּדָה — die Samaritaner nennen es מַקְדָּה — gestanden haben soll, in dessen Nähe die Höhle angedeutet wird, in welche die fünf kanaanitischen Könige (Jos. 10, 17.) geflohen waren. Alle diese Stellen, die von ihnen als heilige angesehen werden, sind darum zu erwähnen, weil sie für jede derselben besondere Lektionen und Gebete haben, welche gesprochen werden, wenn die ganze Gemeinde in Procession auf den heiligen Berg zieht. Dies geschieht alljährlich dreimal, am Fest der ungesäuerten Brode, am Wochenfest und am Laubhüttenfest. Im Ganzen haben sie sieben Feste nach 3 Mos. 23.

Das wichtigste Fest für uns, weil es zugleich mit einem Opfer verbunden ist, ist das Fest des Pesach. Das Opfer dieses Festes ist das einzige, welches von den Samaritanern noch jetzt dargebracht wird, da es ein Opfer ist, welches für das ganze Volk bestimmt war, an welchem die ganze Gemeinde Theil nimmt; alle übrigen Opfer haben mit der Zerstörung des Tempels aufgehört. Es gehören dazu manche Vorbereitungen. In dem Monat Temmuz des vorhergehenden Jahres, welcher ungefähr unserem Juli entspricht, nachdem die Ernte vollendet, und in der Regel, wenn das Getreide noch in den Aehren ist, kaufen sie dieses von den Muhammedanern, welche allein Feldbau treiben, weil es nicht von Ochsen nach der dort gewöhnlichen Weise, sondern nur von Menschen gedroschen seyn darf, und lassen von ihren Frauen und Töchtern die Körner ausklopfen, die sie dann bis zu dem Pesach aufheben. Sechs bis zehn Tage vor dem Feste reinigen sie sich, ihre Wäsche, Kleider, Geräthschaften und das ganze Haus. Am 10. des Monats Nisan kaufen sie Lämmer, da sie selbst zu wenig haben, welche in dem 1. Tischrin (unserem Oktober entsprechend) des vorigen Jahres geboren sind. Dies wissen sie daher, weil nur die in den kalten Monaten geborenen gesund und kräftig, die früher geborenen aber krank und schwächlich sind. Daher nehmen sie auch später geborene, und ziehen die späteren den früheren vor; jedoch müssen sie noch von diesem Jahre seyn und dürfen weder äußerlich noch innerlich einen Fehler haben. Am 14. des Nisan gehen sie auf den Berg, und schlagen auf dem ersten, dem niederen Plateau ihre Zelte auf. Bei Sonnenuntergang des 15. werden die Lämmer geschlachtet; wenn aber das Pesach gerade auf den Sonnabend fällt, so findet das Schlachten schon nach Mittag (בֵּין הָעַרְבַּיִם) statt, also in der Zeit, da die Sonne sich zum Untergang neigt. Dies war gerade im Jahre 1853 der Fall, als es ihnen seit der Vertreibung von Ibrahim Pascha zum erstenmale durch englische Vermittelung wieder verstattet worden war, das Fest auf dem Garizim zu feiern, und ich das Glück hatte, der Cermonie beizuwohnen. Schon vor Mittag ging der Hohepriester mit Mehreren aus der Gemeinde nach der unweit von ihren Zelten etwa 7 Fuß tiefen und halb so breiten, mit Steinen ausgelegten Grube, in welcher die Opferlämmer gebraten werden sollten. Er begann ein Gebet, in welches die Anderen sogleich einstimmten, und zündete dann ein dürres Reisholz an, welches er in die Grube warf. Sogleich wurden andere Reiser darauf geworfen und die Flamme, welche fortwährend erhalten werden mußte, brannte hell empor. Gegen Mittag wurden an einer anderen Stelle Teppiche ausgebreitet, auf denen sich zwölf Männer, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die zwölf Stämme, in zwei Reihen aufstellten, vor ihnen der greise Schalâma; Amram, der Sohn, war der Erste in der vorderen Reihe. Zuerst fielen sie nieder zum stillen Gebet, dann recitirten sie halb singend etwa eine halbe Stunde lang Gebete, das Gesicht nach Bethel zugewendet, wobei

sie meist die Hände vorhielten oder sie, gleich den Muhammedanern, in einander legten, zuweilen auch bei gewissen Stellen mit der einen Hand oder mit beiden über Gesicht und Bart strichen. Die Gebete, beginnend mit dem Preise des einigen Gottes, von dem Priester gesprochen, den die Anderen wiederholten, bestehen zuerst aus einzelnen Stellen des Pentateuchs und dann aus geistlichen Gesängen von Abul-Hasan-es-Suri und Marqa. Zwei alphabetische Lieder des Letzteren wurden strophenweise, bald von der vorderen, bald von der hinteren Reihe recitirt, und zwischen jeder Strophe „es ist kein Gott außer dem Einen Gott" gesprochen, was, gleich manchem Anderen auf einen, von den Samaritanern natürlich streng geläugneten muhammedanischen Ursprung hindeutet, indem sie behaupten, daß diese ihnen nachgeahmt hätten. — So wie das Gebet begann, wurden die Lämmer nach der nahe dabei befindlichen Opferstätte gebracht. Diese besteht aus einer breiten Rinne, welche von Norden nach Süden zu liegt und an dem südlichen, etwas tieferen Ende offen ist, um das Blut ablaufen zu lassen; der nördliche Theil ist etwas abgerundet, nahe dem südlichen Ende brannte das Feuer, über welchem zwei mit Wasser gefüllte Kessel standen; der Rand war mit Steinen ausgelegt. Die Schlächter, deren es immer mehrere unter ihnen gibt, da sie nur von ihren Glaubensgenossen Fleisch kaufen, hatten ihre Turbane mit einem Taschentuch umwickelt, trugen, gleich den dabei beschäftigten Knaben, wahrscheinlich ihren Söhnen, weiße Hemden und Beinkleider, und versuchten ihre Messer an der Zungenspitze. Es wurden fünf Lämmer, welche dazu bereit standen, geholt, an den Altar gebracht, und von den Schlächtern zwischen den Füßen festgehalten; mehrere andere waren in der Nähe für den Fall, daß man Fehler in einem oder mehreren finden würde, die übriggebliebenen werden zurückgegeben. — Kurz vor dem Schluß der Gebete wendete sich der Priester gegen die das ganze Volk repräsentirenden zwölf Männer und segnete sie dreimal, wobei diese nach jedem Segensspruche „Amen" sagten. Dann lasen sie 2 Mos. 12. und bei den Worten des 6. Verses: „Und ein jegliches Häuflein in Israel soll es schlachten zwischen Abend", welche der Priester besonders laut sprach, damit die Schlächter es hörten, wurden schnell nach einander die fünf Lämmer geschlachtet, indem man ihnen unter einem kurzen Gebet die Gurgel durchschnitt, und den Kopf nur noch an dem Körper hängen ließ. Während dies geschah, recitirten die zwölf Männer mit dem Hohepriester die erste Strophe eines alphabetischen Gedichtes von Marqa, stellten sich dann um die nördliche Seite des Altars und lasen weiter in 2 Mos. 12. von V. 7. an: „Und sollt seines Blutes nehmen, und beide Pfosten an der Thüre, und die oberste Schwelle damit bestreichen an den Häusern, da sie es innen essen" u. s. w. bis V. 13. Da sie keine Häuser oben hatten, so konnten sie dieses Gebot nicht erfüllen; auch sagte mir der Priester, daß dieß nur für jenen ersten und einzigen Fall geboten sey, daher sie es nicht mehr beobachteten. Dagegen sahen wir, wie sich Knaben mit dem Opferblute einen Strich von der Stirn bis zu der Nasenspitze machten, und Väter und Mütter an ihren kleinen Kindern und selbst Säuglingen dasselbe thaten. Die Zwölf lasen nun in sechs Abschnitten das 12. Kapitel zu Ende, und zwischen jedem derselben eine Strophe des angefangenen alphabetischen Liedes. Während sie dann das 13. Kapitel ebenfalls in verschiedenen Abschnitten lesen, gibt der Priester einem Jeden der Zwölf ein Stück מַצָּה, in welches ein bitteres Kraut, מְרוֹר genannt, eine Art Lattich, lactuca (nach 4 Mos. 9, 11,); den Schlachtenden steckt es der Priester in den Mund. Dießmal geschah dieß nicht, weil sie überhaupt bis Sonnenuntergang nichts essen durften. Darauf recitirten sie in gleicher Weise das 14. Kapitel, ferner Kap. 15, 1. 18, 10. 11. 4 Mos. 33, 3. 4. 5 Mos. 16, 1—8. 2 Mos. 12, 42., in welchem letzten Verse, da sie שֶׁמִירִים für שִׁמֻּרִים lesen, ihr Name enthalten seyn soll, den Gott hier erwähnt habe, weil die Juden das Pesach nicht auf die rechte Weise feierten. Unterdessen gossen die Schlächter warmes Wasser über die Opferthiere, um das Abziehen der Wolle zu erleichtern, und nachdem dieß geschehen war, wurden Querhölzer durch die Sehnen der über einander gelegten Hinterfüße gesteckt, an denen sie von je zwei jungen Männern gehalten wurden, damit man sie auf-

schneiden konnte. Man nahm nun die Eingeweide heraus, die man reinigte, Lunge, Leber, Herz und Alles, was in dem Leibe der Thiere war, und warf es auf das Feuer der Opferstätte. Man schnitt dann den rechten Vorderfuß und eine Sehne aus dem Fettschwanze ob, und warf beides auf das Feuer. Der rechte Vorderfuß gehört eigentlich dem Priester; da aber dieser, weil er den Segen zu sprechen hat, mit der Gemeinde essen muß, und nichts übrig bleiben darf, so wurde dieser auch mit verbrannt. Bei dem Ausweiden des einen Lammes bemerkte man, daß die Lunge zusammengewachsen, und es also untauglich für das Opfer war, weshalb man es ganz auf das Feuer warf, und das sechste, welches bereit stand, sogleich abschlachtete. Auch dabei sagten die Schlächter einige Gebete her. Zuletzt machten sie noch mehrere Einschnitte in die Haut der Opferthiere, bestreuten sie tüchtig von innen und außen mit Salz, steckten eine Stange von unten nach oben durch die Opferthiere, und legten sie dann zusammen auf eine Bahre, die man nach der geheizten Grube trug, worin das Feuer noch immer brannte. Auch die Stücke, welche verbrannt wurden, bestreute man stark mit Salz. Als Alles fertig war, nahmen sie die Stangen von der Bahre, stellten sich damit um die Grube, beteten unter Anführung Amram's, und steckten bei einer bestimmten Stelle des Gebetes gleichzeitig die fünf Stangen mit den Opferlämmern in die Grube. Auf diese wurde sogleich die Bahre gelegt, so daß die Spitzen der Stangen darüber hinausragten, über die Bahre eine dicke Lage Gras und dann Erde, die sie vorher mit Wasser stark durchweicht und zusammengeknetet hatten, so daß die Grube hermetisch verschlossen, das Feuer sogleich erstickt wurde, und die Thiere in der bloßen Gluth braten konnten. — Vor Sonnenuntergang wurde die Grube geöffnet, wobei der Priester ein samaritanisches Gebet von Amram-Dari sprach, und die gebratenen Lämmer herausgenommen. Dann folgt das Abendmahl des Sabbaths und das Essen, welches in der (2 Mos. 12, 11.) vorgeschriebenen Weise, als ob sie zur Reise bereit seyen, kauernd, einen Stock in der linken Hand haltend, und schnell verzehrt wird; zuvor aber gibt der Priester einem Jeden ein Blättchen, מָרוֹר in מַצָּה gewickelt. Zuerst essen die Männer und Knaben, dann die Weiber und Mädchen. Was darnach noch übrig bleibt, wird nach 2 Mos. 12, 10. in das Feuer geworfen. Darauf beten sie das Morgengebet, welches vier Stunden dauert. Fällt das Pesach nicht auf einen Sabbath, so ist die Anordnung der Gebete etwas verschieden, und eben so, wenn sie verhindert sind, das Fest auf dem Garizim zu feiern.

Am Tage versammeln sich alle Männer und Knaben in dem Zelte oder, wenn es unten gefeiert wird, in dem Hause des Hohepriesters, wohin Jeder nach seinem Vermögen die besten Speisen bringt, nur kein Fleisch, weil dieses an den Tagen des Pesach nicht erlaubt ist, und nichts bis zum Morgen übrig bleiben darf. An den anderen Festen ist dieses verstattet; da sie aber an den Festtagen wie an den Sabbathen keine Arbeit verrichten dürfen, so muß alles für diese Tage Bestimmte vorher zubereitet werden, und in solchen Speisen bestehen, welche nicht sogleich verderben. An dem Pesach essen sie Fische, Reis, Eier und allerhand Süßigkeiten, aber nichts, worin Sauerteig ist, den sie nicht einmal ansehen dürfen. Die Frauen und Mädchen versammeln sich in dem Zelte oder Hause des שֹׁפֵט, welcher allezeit zugleich der Sarrâf (Banquier) des Gouvernements und ein wohlhabender Mann ist, auch חָכָם genannt wird. Er nimmt die Abgaben ein, bezahlt dann die Besoldungen, und schickt den Rest nach Constantinopel. In diesem Zelte oder Hause suchen sich Frauen und Mädchen auf alle Weise zu vergnügen. Die Männer nehmen vor oder nach dem Essen die Becher mit Wein oder Raqi (einem aus getrockneten Weintrauben oder Feigen bereiteten Branntwein) in die Hand, und trinken einander zu, indem sie bestimmte oder in Versen extemporirte Segenssprüche dazu sagen. Nach dem Essen gehen sie in der Regel aus Furcht vor den muhammedanischen Bauern wieder in ihre Häuser, wenn sie das Fest oben gefeiert haben; nur wenn dasselbe, wie im J. 1853, auf einen Sabbath fällt, bleiben sie bis zu dem Morgen des Sonntags auf dem Berge. Nach einigen Gebeten setzen sie sich dann

wieder zusammen, erzählen sich von Aegypten, dem Durchgang durch das rothe Meer u. s. w., und wünschen sich Glück zu dem Feste in selbstgemachten oder auswendig gelernten Gedichten.

Das zweite Fest ist das der מַצּוֹת, der ungesäuerten Brode. Als Feiertage darin gelten der erste Tag wie der letzte und der „große Sabbath", welcher dazwischen fällt. Dieser kann aber auch auf den ersten oder letzten Tag dieses Festes fallen, dessen erster Tag zugleich das Pesach ist, und dann hat dieses Fest nur zwei Festtage. An beiden Tagen gehen sie auf den Garizim. Den letzten Tag beginnen sie mit dem Abendgebet, an welches sich verschiedene andere Gebete anschließen. Hierauf kann Jeder nach Belieben nach Hause gehen, und sich zur Ruhe legen, die Aelteren aber und Frömmeren bleiben in der Synagoge, und lesen den Pentateuch von Anfang bis zu der Mitte des fünften Buches, worauf sie ausruhen, bis die Anderen wiedergekommen sind. Nun versammeln sie sich an der Thüre der Synagoge, und zwar vor Anbruch des Morgens, recitiren und lesen einige Gebete, und lesen nach dem Glückwunsch des Priesters im 5. B. Mos. weiter von da an, wo sie aufgehört hatten, womit sie zugleich auf den Berg steigen, ein Theil voran, der Priester in der Mitte, die Uebrigen hinter ihm. Sie lesen abwechselnd bald die vordere Reihe, bald die hintere einen Vers, der Priester mit beiden zugleich. Unterwegs machen sie drei Ruhepunkte, und lesen dann weiter bis zu der Stelle, wo Makkâda gelegen haben soll. Hier beendigen sie den Pentateuch. So geschah es zur Zeit des Ibrahim Pascha. Jetzt gehen sie, ohne zu lesen, bis an diesen Ort, und lesen da das Buch zu Ende, aus Furcht, von den Muhammedanern gestört zu werden. Entweder gehen sie ununterbrochen bis dahin, oder machen beliebige Haltepunkte. Oben auf dem Gipfel des Berges gehen sie in Procession an alle die genannten, ihnen heiligen Stellen, an denen sie bestimmte Gebete verrichten. — Dieß findet an den beiden Festtagen statt, nicht aber an dem Sabbath, weil sie an diesem Tage nicht reisen dürfen; fällt über der Sabbath auf einen der beiden Tage, so ziehen sie am Tage vorher auf den Berg.

Der große Sabbath der Massoth ist zugleich der erste der 50 Tage oder der 7 Sabbathe bis zu dem Pfingstfeste. Jeder dieser sieben hat einen besonderen Namen, und dieser erste heißt auch שַׁבַּת הַיָּם, „der Sabbath des Meeres", weil an diesem Tage hauptsächlich das Lied der Mirjam nach dem Durchzug der Kinder Israel durch das rothe Meer abwechselnd gelesen wird. An diesem wie an acht anderen festlichen Tagen wird die älteste von den fünf Pergamentrollen, welche im Schranke der Synagoge liegen — angeblich von Abischua, Sohn des Pinehas, 13 Jahre nach dem Einzug der Israeliten in Kanaan auf dem Garizim geschrieben — vorgezeigt und geküßt, wobei sie zugleich mit der rechten Hand darüber und dann über ihr Gesicht streichen.

Zwischen dem sechsten und siebenten Sabbath, drei Tage vor Pfingsten, fällt das dritte Fest, der Tag des Sinai (Sini gesprochen) oder „der Tag des Bleibens auf dem Berge Sinai (Sini)", oder auch „der Tag der Schrift" genannt, weil an demselben die ganze Thora gelesen wird. Nach dem Abendgebet legen sie sich zu Bette, stehen aber um 4 Uhr, d. i. zwei Stunden vor Mitternacht, wieder auf, und beten oder lesen vielmehr ununterbrochen bis zu Sonnenuntergang. Es ist ihnen aber auch verstattet, in der Zwischenzeit aus der Synagoge zu gehen, zu essen und zu trinken; sie sind nicht gebunden, diesen Tag zu feiern, und sich der Arbeit zu enthalten, sie dürfen Lichter anzünden und kochen. Dieser Tag fällt auf die Mittwoche; den Donnerstag-Abend beginnt der Freitag, und an diesem Abend versammelt sich die Gemeinde in dem der Synagoge gegenüber liegenden Zimmer, genannt בֵּית הַשֵּׁם הַגָּדוֹל, „das Haus des großen Namens", worin der Name Gottes und der hohepriesterliche Segen von Eleazar geschrieben, welcher früher in dem Allerheiligsten des Tempels war, aufbewahrt wird. In dieser Nacht stieg Moses auf den Sinai, wo er 40 Tage blieb, daher diese Stelle an demselben gelesen wird. Der Sonnabend, welcher darauf folgt, heißt auch „der große Sabbath" oder „der Sabbath der Worte", d. i. der zehn Gebote.

Das Pfingstfest, Wochenfest, Erntefest oder Fest der Erstlinge, wird auf ähnliche Weise wie das Fest der ungesäuerten Brode, durch Besteigen des Garizim in Procession, Lesen der ganzen Thora und Besuchen der heiligen Orte begangen.

An dem Posaunenfest, dem ersten Tage des ersten Tischrin, werden die zehn Gebote gelesen, und die älteste Thora wird wieder vorgezeigt.

An dem Versöhnungstage müssen sie sich von Sonnenuntergang bis wieder zu Sonnenuntergang alles Essens, Trinkens, Schlafens und Sprechens unter einander enthalten, und 24 Stunden ununterbrochen in der Synagoge zubringen. Nur an diesem Tage wird gleich bei dem Beginn des Gottesdienstes die älteste Rolle aus dem Schrank genommen und vorgezeigt, in der Nacht die zwei ersten, und am Tage die drei letzten Bücher des Pentateuch gelesen und dazwischen die schönsten Gesänge, welche die samaritanische Litteratur aufzuweisen hat, gesungen.

An dem Laubhüttenfest, Seccoth (nicht Succoth) von ihnen genannt, werden Hütten oder vielmehr Lauben von Lorbeer mit dazwischengelegten wohlriechenden Blättern erbaut. Es beginnt am Abend nach einigen Bibelversen und dreimaligem Niederfallen mit einem Gebet, welches früher der Priester hinter dem Vorhang recitirte, in Nachahmung der ursprünglichen Hohepriester, die, wie sie versichern, sich nie vor dem Volke sehen ließen, und dieß um so eher beobachten konnten, da ihre Wohnung dicht an dem Tempel lag. Dann versammeln sie sich drei Stunden vor Sonnenuntergang wieder, beten, lesen den Pentateuch, und ziehen in Procession auf den Garizim, wo sie ihn beenden. Für die Wochentage dieses Festes haben sie ebenfalls besondere Abend- und Morgengebete, vornehmlich aber für den dazwischen fallenden Sabbath und für den achten Tag, welcher wieder als Festtag gilt.

Die anderen Sabbathe des Jahres feiern sie in derselben Weise, wie die Juden. Sie lesen die bestimmten Paraschen — alljährlich die ganze Thora —, welche aber zum Theil von denen der Juden verschieden sind, mit dem letzten Sabbath des ersten Tischrin beginnen, und am letzten Sabbath vor demselben endigen. Ihr bürgerliches Jahr beginnt ebenfalls mit dem Monat Nisan.

Sie haben außerdem noch zwei Versammlungstage im Jahre, welche sie צִמּוֹת, Summoth, nennen. Dies sind die beiden Tage, an welchen der Hohepriester ganz nach der mosaischen Vorschrift 2 Mos. 30, 12—14. die תרומה, das Hebeopfer, erhält. Sie gelten nicht für Festtage, die Gemeinde versammelt sich nur bei dem Priester, wo sie gezählt wird, und er bekommt von Jedem, der über 20 Jahre alt ist, einen halben Seckel, d. i. 3 Piaster. Dafür gibt er ihnen den Kalender für das nächste Halbjahr, da er jedes Semester nach der oben angeführten Schrift einen solchen anfertigt. Diese Teruma bringt ihm halbjährlich 80—100 Piaster ein; seine übrige Einnahme besteht nur noch in dem Zehnten, da alle Familien je nach ihren jährlichen Einkünften den 10ten Theil halbjährlich ihm zu zahlen haben. Die Summe dieses Zehnten beträgt jährlich ungefähr 1200 Piaster, von denen er aber 100 P. am Pesach und 100 am Laubhüttenfest an die Armen vertheilt. Die beiden Summoth finden, die erste 60 Tage vor Pesach, die andere 60 Tage vor Seccoth statt. Nebeneinkünfte fließen für ihn aus den bei der kleinen Gemeinde nur selten vorkommenden priesterlichen Amtshandlungen, wie Beschneidungen, Trauungen, Scheidungen und Beerdigungen. Von den Armen bekommt er gar nichts, von den Wohlhabenderen etwa 15, nur von einem ganz Reichen ausnahmsweise 100 Piaster.

Früher gab es an jedem Orte, an welchem Samaritaner lebten, wenigstens eine Synagoge und bei jeder einen Priester. In Nablûs waren mehrere Synagogen, und die Priester derselben versammelten sich an den Festtagen in der Hauptsynagoge oder anfangs in dem Tempel, um dem Hohepriester zu assistiren. Ihre große und Hauptsynagoge war ursprünglich südöstlich von der Stadt auf der großen Ebene; eine andere war am Nordwestende derselben, حزن يعقوب, Huzn Jakub, die Trauer Jakob's, von den Samaritanern חלקת השדה, „das Stück Acker" nach 1 Mos. 33, 19. genannt, wo

Jakob's Hütte gestanden, und er den Tod Joseph's beweint haben soll. Die erste Synagoge ist spurlos verschwunden, die zweite entrissen ihnen die Muhammedaner vor etwa 500 Jahren, und machten sie zu einer Moschee. Vor derselben sollen eigentlich die ersten Gebete am Laubhüttenfest gesprochen werden; sie thun es aber jetzt in ihrer kleinen und einzigen Synagoge, weßhalb sie auch nur einen Priester haben, der zugleich ihr Hohepriester ist. Es steht ihm jedoch frei, Descendenten in männlicher Linie aus seinem, dem levitischen Stamme während seiner Amtsthätigkeit, selbst ohne und gegen den Willen des Volkes, was jedoch nicht geschieht, zu Priestern zu machen; auch wird er von der Gemeinde wohl selbst gebeten, Diesem oder Jenem die Priesterweihe zu geben, was er nach eigenem Ermessen thun oder ausschlagen kann; nur darf ein Solcher nicht unter 25 Jahre alt seyn, und nie, selbst von seiner Geburt an, darf ein Scheermesser sein Haar berührt haben. Wenn er diese Bedingungen erfüllt hat, und der Priester geneigt ist, ihm die Würde zu verleihen, so bringt er ihn an einem Sabbath oder Festtage in die Synagoge, stellt ihn nach Beendigung der Gebete der Gemeinde vor, und legt die Hände auf sein Haupt und segnet ihn, wobei er ihm einen neuen weißen Mantel schenkt und anlegt; es kann aber auch einer aus der Gemeinde ihm einen solchen Mantel schenken. Dann küssen ihm die Anwesenden die Hand, und die Feierlichkeit ist beendet. Nachher kommen sie in sein Haus, ihn zu beglückwünschen, und feiern diesen Tag als ein Freudenfest. Zur Zeit des Tempels wurden Opfer dargebracht. Ein solcher Priester, aber auch ein Anderer seines Stammes, kann eine Gesetzesrolle tragen, er darf aber nur in Abwesenheit des alten Priesters, da in jeder Synagoge nur ein Priester fungiren soll, denselben vertreten. — In der Kleidung unterscheiden sie sich weder außerhalb der Synagoge, noch in derselben von den Laien, weil die Kopfbedeckung, wie bei allen Orientalen, nie abgenommen werden darf, also auch die Fülle ihres Haares — da sie ächte Nasiräer sind — nicht sichtbar wird, und das einzige Kennzeichen, daß sie den Schlitz am Aermel nach 3 Mos. 10, 6. gleich denen, welche Priester werden wollen, nicht haben, kaum bemerkbar ist. Nur wenn sie die Gesetzesrolle aus dem Schranke nehmen, hängen sie ein Tuch um den Kopf, welches sie Tallith, טַלִּית, nennen.

Die eigentliche Tracht der Samaritaner ist weiß, und weiße Turbane trugen sie in der frühesten Zeit, wie unter Ibrahim Pascha. Aber der Mamluken-Sultan Melik-en-Naser war der Erste, der ihnen befahl, statt der weißen, welche die muhammedanischen Molla's vorzugsweise haben, blaßrothe Turbane zu tragen, ein Gebot, welches vor etwa 40 Jahren von Neuem eingeschärft, unter Ibrahim Pascha aber nicht beobachtet wurde, und jetzt abermals in Kraft getreten ist. Sonst unterscheiden sie sich nicht von den Anderen; nur in der Synagoge und an ihren Festtagen auch außerhalb derselben in ihren Häusern — nicht auf der Straße — und, wenn sie in Procession auf den Garizim gehen, tragen sie weiße Mäntel und weiße Turbane. Die Schuhe, die sie gewöhnlich tragen, kaufen sie von den Muhammedanern; an den Sabbathen und Festtagen aber, und wenn sie auf den Garizim ziehen, tragen sie Schuhe, deren Leder von eigen geschlachteten Lämmern ist. Sie geben dieß, da sie selbst keine Schuhmacher haben, einem Muhammedaner, der die Schuhe davon anfertigt, und machen sich ein Zeichen daran, um sicher zu seyn, daß er das Leder nicht vertauscht. — Das Haupthaar können sich die Laien scheeren oder auch stehen lassen, wie ihnen beliebt; aber an den Backenbart dürfen sie kein Scheermesser bringen, weil sie die Stellen 3 Mos. 19, 27. 21, 5. wie die Karaiten auffassen, und wie auch Luther übersetzt hat.

Das weibliche Geschlecht darf so wenig wie das priesterliche das Haupthaar jemals rasiren lassen und keine Ohrringe tragen, weil aus diesen das goldene Kalb gegossen wurde. Eigentlich soll es gleich dem männlichen, an dem Gottesdienst in der Synagoge Theil nehmen; weil dieß aber bei den Muhammedanern verboten ist, so scheuen sie sich, und nur alte Frauen kommen dahin, welche ihren Platz in dem hinteren Theile der Synagoge haben.

In Betreff der Familienereignisse ist noch Folgendes zu bemerken:

Wenn ein Knabe geboren ist, so wird den nächstfolgenden Sabbath, wenn dieser nicht ein Festtag ist, für seine Geburt eine Danksagung gesprochen, und dieser Sabbath ist ihm ganz geweiht; bei der Geburt eines Mädchens geschieht dies nicht. Die Wöchnerin erhält eine besondere Abtheilung in dem Zimmer, und wird durch eine von Steinen aufgerichtete, niedrige Wand von den Uebrigen geschieden. Sie bekommt ihre eigenen Löffel, Schüsseln u. s. w., und Niemand darf sie berühren. So bleibt sie, wenn sie einen Sohn geboren hat (nach 3 Mos. 12.), 33, hat sie aber eine Tochter geboren, 66 Tage, nach deren Verlauf sie in ein Bad gehen muß, und alle ihre Kleider gereinigt werden.

Am 8. Tage nach der Geburt findet, selbst wenn dieser ein Sabbath ist, regelmäßig die Beschneidung der Knaben statt, welche als ein Festtag für die ganze Familie gefeiert wird. Der Vater ladet dazu seine Verwandten und Freunde ein. Der Priester verrichtet nach einigen Gebeten die Beschneidung, läßt sich dann von dem Vater des Knaben dessen Namen sagen, und beendet die Feierlichkeit mit einem Segensspruche. Der Knabe wird von allen Anwesenden beschenkt, und diese werden von dem Vater bewirthet. Auch am Tage der Entwöhnung der Kinder, Knaben oder Mädchen, welches nach orientalischer Sitte erst nach 2 — $2\frac{1}{2}$ Jahren geschieht, sowie wenn dem Knaben zum ersten Male das Haupthaar abrasirt wird — in demselben Alter —, und wenn ein Mädchen in das Alter der Jungfrauschaft tritt, werden Geschenke von Verwandten und Freunden gebracht. Die Geburtstage werden aber bei ihnen nicht gefeiert; dies betrachten sie als einen heidnischen Gebrauch, da nach 1 Mos. 40, 20. Pharao seinen Jahrestag festlich beging.

Die Knaben pflegen sich im 15. oder 16., die Mädchen im 12. Lebensjahre oder noch früher zu verheirathen. Wenn ein Jüngling heirathen will, so geht er oder sein Vater zu dem Vater des Mädchens, welches er, ohne es zu kennen, und ohne es gesehn zu haben, sich erkoren hat, und bittet um dessen Einwilligung. Ist dieser damit einverstanden, so bringt der zukünftige Bräutigam seine Verwandten zu ihm, welche mit demselben darüber sprechen. Wenn das Mädchen schon erwachsen ist, so gehen zwei von seinen Verwandten zu ihr, und fragen sie, ob sie geneigt sey, dem Jüngling ihre Hand zu geben? Will sie dies nicht, so wird sie nicht gezwungen; willigt sie aber ein, so muß sie für diesen Tag den Priester, ihren Vater, oder wen sie sonst von ihren Verwandten dazu wählen will, zu ihrem Stellvertreter ernennen, welchem dann der Bräutigam einen Ring, 10 Goldstücke, ein seidenes Kleid und zwei Schleier für sie übergibt. Ist das Mädchen noch nicht erwachsen, so wird sie so wenig, als ihre Mutter um ihre Einwilligung gefragt und gebeten. Der Bräutigam ladet an diesem Tage die Zeugen mit dem Priester zu dem Vater der Braut oder deren Stellvertreter ein. Sie setzen sich in einen Kreis, der Vater der Braut zur Linken des Priesters, der Bräutigam ihm gegenüber, welcher mit den Worten beginnt: „Ich frage Dich, Scheich NN., nach dem Gesetze Gottes und seines Gesandten, Moses, des Sohnes von Amram, über dem der Friede Gottes sey, ob Du mir Deine Tochter unter der Bedingung, daß ich ihr die bestimmte Mitgift verspreche, und dieselbe zur Hälfte vorauszahle, zur Ehe geben willst?" (Die Mitgift besteht bei einer Wittwe aus 2500 Piastern (150 Thlr.), von denen sie 1200 (gegen 75 Thlr.) vorausbekommt, bei einer Jungfrau aus 4900 Piastern (305 Thlr.), wovon sie 2400 Piaster (150 Thlr.) zuvor erhält, bei einer Jungfrau aber aus dem priesterlichen Geschlechte aus 6100 Piastern (380 Thlr.), wovon ihr 3000 Piaster (183 Thlr.) voraus gegeben werden. (Die Braut selbst, und nicht der Vater, erhält diese Mitgift.) Der Vater antwortet: „Ich gebe sie Dir zur Ehe, und nehme Deine Bitte unter dieser Bedingung an." Nun sagt der Priester: „Der Bund Abraham's, Isaak's und Jakob's ist ein wahrer, fester Bund nach dem Gesetze Gottes und seines Gesandten, Moses, des Sohnes von Amram, über dem der Friede Gottes sey", liest dann die auf die Ehe bezüglichen Stellen der Thora; die Versammelten antworten ihm, und geben dem Bräutigam ihren Segen. Dieser bringt dann den von dem Priester

geschriebenen Ehecontrakt, worin zuerst das Datum steht, darauf der Name des Jünglings, seines Vaters und Wohnortes mit Lobeserhebungen auf ihn, seine Eltern und Verwandten, alsdann der Name der Braut, ihres Vaters, Geschlechtes und Wohnortes. Diesem folgen die angegebenen Bedingungen und die gegenseitigen Verpflichtungen, welche sie mit dem Ehestande übernehmen. Zuletzt stehen die Namen der Zeugen für Bräutigam und Braut, zwei oder drei, welche anerkannt rechtliche Männer und mindestens 20 Jahre alt seyn müssen. Dieser Contrakt wird am Verlobungstage geschrieben und am Hochzeitstage vorgelesen. Die Hochzeit wird von dem Bräutigam oder dessen Vater willkürlich nach kürzerer oder längerer Frist bestimmt, und zwar eine ganze Woche, vom Sonntag bis zum Sonnabend gefeiert. An dem eigentlichen Hochzeitstage, welcher stets ein Freitag ist, gehen einige Verwandte gegen Abend, kurz vor Sonnenuntergang, zu dem Vater der Braut, nehmen sie von ihm, und führen sie in das Haus des Bräutigams, und nach Sonnenuntergang führen die jungen Leute den Bräutigam zu der Braut, die er bis dahin noch nicht gesehen hat, gehen dann fort, und kommen alle Tage wieder. Nach dem Morgengebet des Sabbaths versammeln sich die Verwandten und Freunde mit dem Priester in dem Hause des Bräutigams, wo die Parascha gelesen wird. Zuerst liest der Priester einen Vers, dann der junge Mann, hernach die Andern. Darauf essen und trinken sie, und gehen zu dem Mittagsgebet in die Synagoge. Nach diesem gehen sie wieder in das Haus des jungen Gatten, und Einer, der eine gute Stimme hat, nimmt ein Glas, mit Wein oder Naqi gefüllt, und singt einen Segensspruch auf die Neuvermählten. Darauf folgt ein Responsorium zwischen dem Priester und seinem Assistenten mit wiederholten Segenssprüchen, alsdann einige Lieder, Segenssprüche auf die Versammlung, den Priester, die Leviten und alle Samaritaner, stets mit „Amen" von den Versammelten beantwortet, und zuletzt die Parasche der Trauung 1 Mos. 24. bis zu Ende. Den Sonntag Abend bringen die Eingeladenen dem jungen Manne Geschenke an Gold.

Es ist den Samaritanern nicht verboten, christliche oder jüdische Mädchen zu heirathen, nur müssen diese dann zu ihrem Glauben übergehen. Auch Wittwen dürfen sie zu Frauen nehmen, jedoch nur, wenn diese keine Töchter haben. Um die Stiefsöhne bekümmert sich der Mann nicht, sie erben den Namen und das Vermögen ihres rechten Vaters; gewöhnlich bleiben aber diese Frauen in ihrem Wittwenstande, um sich ganz der Erziehung ihrer Kinder zu widmen. Da ihre Zahl so gering ist, so können sie es auch mit den Verwandtschaftsgraden nicht so streng nehmen, zumal da ihnen verstattet ist, 2 Frauen zu heirathen. Dies ersehen sie aus 5 Mos. 22, 15. Wenn nämlich die Frau alt wird und kinderlos bleibt, so kann der Mann sich eine zweite Frau dazu nehmen, nicht aber, wenn seine Frau schon Kinder hat, nach 3 Mos. 18, 18. Eine dritte Frau darf aber Keiner nehmen, auch wenn seine beiden Frauen kinderlos bleiben. Wie lange ein Mann warten muß, bevor er die zweite Frau nehmen kann, ist nicht bestimmt; wenigstens muß er ein ganzes Jahr warten, und dann kommt es noch darauf an, ob der Priester es ihm verstattet.

Die Leviratsehe beziehen die Samaritaner nicht auf den leiblichen Bruder des Verstorbenen, weil dies nach der heiligen Schrift nicht erlaubt ist, sondern auf den nächsten Freund des Mannes. Wenn zwei Freunde zusammen wohnen und der eine von beiden stirbt, ohne Söhne — darüber sind sie nicht ganz einig, ob überhaupt ohne Kinder oder nur ohne Söhne zu verstehen sey — zu hinterlassen, so ist der Andere, wenn er nicht schon zwei Frauen hat, genöthigt, die Wittwe seines Freundes zu heirathen. Will er dies nicht, so beklagt sich diese bei dem Priester. Dieser beruft eine Versammlung, in welcher er den Mann fragt, ob er sie zur Frau nehmen wolle? Er antwortet: „Nein", und es steht ihm dabei frei, Gründe dafür anzugeben oder nicht. Darauf zieht ihm die Frau seine Schuhe aus (ganz nach 5 Mos. 25.), faßt ihn bei dem Rock, zerrt ihn aus der Versammlung, und spuckt ihm in das Gesicht. So geschah es früher, jetzt aber nicht mehr, da die Frauen sich schämen, zu klagen. Will die

Wittwe den Freund ihres Mannes nicht heirathen, so geschieht weiter nichts; sie kann dann einen Andern zum Manne nehmen, jedoch wo möglich aus einer verwandten oder ebenbürtigen Familie; denn auch in dieser kleinen Gemeinde gibt sich ein aristokratischer Geist kund. Ist sie aus einem vornehmen, reichen, oder aus einem Hause, aus dem berühmte Männer, namentlich Gelehrte hervorgegangen sind, so würde es eine Schmach für sie seyn, einem Manne aus einer armen, unansehnlichen Familie die Hand zu geben, und umgekehrt würde sie ein Reicher, Vornehmer, nicht ehelichen wollen, wenn sie aus einer geringen Familie ist. Sie muß aber nach dem Tode ihres Mannes noch 3 Monate warten, bevor sie sich wieder verheirathen darf; thut sie es nach dieser Zeit und bekommt ein Kind vor 9 Monaten, so erkennt es ihr Mann nicht für das seinige an, und verstößt sie wieder. Ein Mann kann gleich nach dem Tode seiner Frau wieder heirathen, wenn er keine Kinder hat, oder seine noch lebende Frau zu alt ist, als daß sie noch Kinder bekommen könnte, er aber noch mehr Kinder zu haben wünscht.

Ehescheidungen kommen bei den Samaritanern fast gar nicht vor, obgleich sie sehr erleichtert werden. Wenn eine Frau Unfrieden im Hause stiftet u. s. w., so kann sie der Mann entfernen. Bei der Scheidung versammeln sich die Zeugen mit dem Priester in dem Hause der Eheleute. Der Priester schreibt in Gegenwart dieser den Scheidebrief, liest ihn dann vor, und gibt ihn mit der Unterschrift der Zeugen der Frau, welche darauf, nachdem sie die restirende zweite Hälfte ihrer Mitgift erhalten hat, aus dem Hause geht.

Ihre Todten können sie begraben, nur der Priester darf keinen Leichnam berühren. Den Andern ist es verstattet, aber sie werden dadurch 7 Tage unrein, weshalb sie gern, wenn es geht, Muhammedaner oder Christen dazu miethen. Wenn Einer aus ihrer Gemeinde stirbt, so wird er gewaschen, und zwar, wenn er am Nachmittag stirbt, so geschieht dies sogleich, damit er noch vor Sonnenuntergang beerdigt werden kann. Am Sabbath aber findet keine Beerdigung statt, auch wird in der Synagoge am Sabbath der Verstorbenen nicht gedacht, weil dieser Tag ein Freudentag seyn soll. Nach dem Waschen des ganzen Körpers waschen sie noch besonders die Hände dreimal, den Mund, die Nase, das ganze Gesicht, die Ohren hinten und im Innern, ganz wie die Muhammedaner, und zuletzt die Füße. Darauf gießen sie noch einmal Wasser über den ganzen Körper, und sagen dabei abwechselnd mit dem Priester einige Gebete, nach welchen sie den Pentateuch, vom Anfang bis zu der letzten Parasche, und zwar in zwei Reihen aufgestellt, bald die vordere, bald die hintere Reihe, lesen. Mittlerweile wird der Leichnam angezogen, d. h. in weißes baumwollenes Zeug gehüllt, und auf den Kopf (bei Männern und Frauen) ein weißes Käppchen gesetzt. Wenn der Sonnenuntergang nahe ist, und sie daher mit dem Lesen des Pentateuchs sich beeilen müssen, so vertheilen sie die einzelnen Stücke unter sich. Sind sie nun an die letzte Parasche gekommen, so wird der Leichnam aufgehoben, und nach dem Begräbnißplatze getragen, wobei sie bis zu Ende lesen. Dann legen sie den Leichnam in das Grab, und recitiren langsam eine Stelle aus der Thora worauf der Priester den Gesang der Engel spricht, den diese nach Aaron's Tode (siehe oben) gesungen haben sollen. Die Gemeinde antwortet: „Gelobt sey unser Gott in Ewigkeit und gepriesen sein Name auf ewig." Dann wird das Grab unter Segenssprüchen mit Erde bedeckt. Bis zu dem nächsten Sabbath lesen sie von da an jeden Morgen und Abend die Stellen des Pentateuchs, in denen von dem Tode die Rede ist, am Grabe, und beten. Die verwandten Frauen und Mädchen sitzen den ganzen Tag in dem an dem Begräbnißplatze, welcher nahe dem westlichen Thore am Bergabhange ist, stehenden Hause, den Todten zu beweinen. An dem nächsten Sabbath geht die Gemeinde nach dem Morgengebet zu dem Grabe; sie essen dort zusammen, indem Jeder etwas mitbringt, und lesen die Parasche. (Die Verwandten aber lesen den ganzen Pentateuch zu Hause, und gehen daher nicht in die Synagoge.) Dann singt (am Grabe) Einer den Engelgesang und einige andere Lieder, von denen die Andern eine Strophe wiederholen, und sie schließen mit dem vorhin angeführten Segensspruche. Nach Mittag

lesen die Verwandten abermals die ganze Thora und beenden sie mit den Andern, welche aus der Synagoge zu ihnen kommen.

Zum Schluß noch einige Worte über die Sekten, welche unter den Samaritanern sich gebildet haben. Von den Σεβουαῖοι (שְׁבוּעָאֵי), welche (vgl. Epiphan. adv. haer. I, 11.) das Jahr im Herbste anfingen, bald darauf das Fest der ungesäuerten Brode feierten und das Laubhüttenfest im Frühling, sowie von den Γοϱϑηνοί (s. ebendas. I, 12.), welche gleich Jenen wohl mehr eine jüdische Sekte waren und den Essäern sich anschlossen, wissen die Samaritaner nichts. Der einzige samarit. Schriftsteller, welcher Nachrichten in dieser Beziehung gibt, ist der oben genannte Chronist Abûl-Fath. Dieser spricht (Pag. 117—121. Cod. Berol. 4. Nro. 360. Pag. 98—101. Cod. Berol. 4. Nro. 471; vgl. S. de Sacy, Chrestom. ar. I. pag. 334 ꝛc.) von den Dostân. Da er Namen und Zeiten oft mit einander verwirrt und keine streng chronologische Ordnung beobachtet, so ist es schwer zu errathen, in welche Zeit er die einzelnen Daten setzt. Der Ursprung dieser Sekte scheint jedoch ihm zufolge, da vorher von einem jüdischen König Simeon (dem Makkabäer) die Rede ist, obgleich der Verfasser erst nachher von Alexander dem Großen spricht, in die Periode der Seleuciden zu fallen, und zwar in die Zeit vor oder nach Antiochus Epiphanes, weil er unmittelbar vorher berichtet, daß Jerusalem erobert und zerstört worden sey.

Zu dieser Zeit trennte sich ein Theil der Samaritaner und bildete eine Sekte, welche Dostân*), „die Freunde", genannt wurde; denn sie erklärten die gesetzlich bestimmten Feste, sowie Alles, was ihnen von ihren Vätern und Vorfahren überliefert worden war, für ungültig und wichen in vielen Punkten von den Samaritanern ab. Dahin gehört, daß sie jede Quelle, in welcher eine todtes Insekt (שֶׁרֶץ) gefunden wird, für unrein erklärten. Wenn eine Frau ihre Reinigung hatte, so rechneten sie dies vom folgenden Tage erst an, nach Analogie der Feste, welche von einem Sonnenuntergang bis zum anderen gefeiert werden. Sie verboten Eier zu essen, mit Ausnahme derer, die bei dem Schlachten (oder Opfern) eines Vogels gefunden wurden (also die noch nicht gelegten). Sie erklärten das Geschlecht der Schlangen nach ihrem Absterben für unrein**), eben so auch die Begräbnißplätze selbst***), und sagten, daß Jeder, dessen Schatten auf einen solchen falle, sieben Tage unrein sey. Sie verwerfen die Worte בָּרוּךְ אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם, sowie die Aussprache von יהוה in der Weise, wie die Samaritaner und wie die Juden sagen, und sprechen dafür אלהים. Sie behaupten, ein Buch von den Nachkommen des Gesandten (Gottes, d. i. Moses) zu besitzen, worin geschrieben stehe, daß man Gott in dem Lande زويله, Zawila oder Zowaile, verehrt habe, bevor der Gottesdienst auf dem Berge Garizim eingerichtet wurde. Sie hoben die Berechnungen der astronomischen Tafeln auf, gaben einem jeden Monat 30 Tage, und verwarfen die wahren Feste, sowie das Fastengesetz und den Antheil (der Leviten) †). Sie zählten die

---

*) S. de Sacy bemerkt hier, daß vielleicht درستان für دوستان zu lesen sey, weil in dem Namen Dostân keine Beziehung auf diese Abweichungen liege. Allein in seinem Cod., sowie in den zwei Berliner Codd. steht دستان, Dostân, und diese Sekte wird noch heute von den Samaritanern Dostân genannt. Da sie nun auch Lieder von ihnen haben, die aus der Zeit sind, da sie noch rechtgläubig waren, so sieht man, daß der Name ursprünglich nicht der einer Sekte, sondern einer Verbrüderung war, die später ketzerische Meinungen annahm: und das „denn" des Textes bezieht sich nicht auf Dostân, sondern auf das Wort „Sekte". Der Name Dostân ist als in Parenthese gesetzt zu betrachten.

**) Dies ist unklar. da der Verfasser nicht sagt „erst" oder „nur" nach ihrem Absterben, denn nach dem mosaischen Gesetze gelten auch die lebenden Schlangen für unrein.

***) S. de Sacy übersetzt: „den Schatten der Begräbnißplätze", und läßt ظل; in den beiden Berliner Codd. steht aber deutlich اصل, „das Wesen, die Begräbnißplätze selbst".

†) S. de Sacy übersetzt „les mortifications" für „Antheil" (النصب oder النصيب, wie Cod. 471. Berol. hat). Die letztere Uebersetzung wird durch diesen Codex bestätigt, welcher diese

50 Tage (sc. von dem Pesach bis zu dem Wochenfest, Pfingsten) von dem Tage nach dem Pesach an, wie die Juden (die Samaritaner von dem Sonntage nach Pesach, so daß Pfingsten stets bei ihnen auf einen Sonntag fällt). Sie erlaubten ihren Priestern, in ein der Ansteckung verdächtiges Haus zu gehen und es zu beschauen, aber ohne zu sprechen; und wenn sie herausgingen, waren sie rein, da sie ein solches Haus dem, worin der Aussatz ist, gleichstellten*). Wenn ein reines Haus an ein unreines stieß und sie wissen wollten, ob es rein oder unrein sey, so stellten sie einen Menschen ihm gegenüber auf, es zu beobachten; wenn ein reiner Vogel sich auf demselben niederließ, so erklärten sie es für rein, that dies aber ein unreiner Vogel, so hielten sie es für unrein. An den Sabbathen erlaubten sie nicht, aus einem Gefäße von Kupfer oder Glas und überhaupt aus einem solchen zu essen und zu trinken, welches, wenn es unrein war, gereinigt werden konnte, sondern nur aus einem irdenen Gefäße, welches, einmal verunreinigt, nicht wieder gereinigt werden konnte. Am Sabbath gaben sie ihrem Vieh nichts zu fressen, und tränkten es auch nicht, sondern machten ihm Alles am Freitag zurecht. — Sie unterschieden sich noch in vielen anderen Stücken außer dem, was auf Lehren und (Ritual-) Gesetze Bezug hat, von den Samaritanern. Darum trennten sie sich von ihnen und hatten ihre eigenen Synagogen und Priester. Der Sohn des Hohepriesters ward ihr Imam (Vorsteher, Hohepriester). Die Veranlassung dazu gab das begründete Zeugniß der Gemeinde, daß man ihn bei einer Sünderin gefunden hatte, weßhalb er ausgestoßen und mit dem Anathema belegt wurde. Er hieß Zar'a. Als ihm alle Hoffnung (zur Wiederaufnahme) von Seiten der Samaritaner abgeschnitten wurde, wendete er sich zu den Dostân, die ihn aufnahmen und zu ihrem Imam einsetzten. Er verfaßte ein Werk, in welchem er alle Imame (Hohepriester) durchnahm und als Sektenstifter auftrat, (ابدع فيه, S. de Sacy, qui étoit écrit dans un style très-élégant), denn er war der Gelehrteste seiner Zeit.

In eine spätere Zeit fällt der Ursprung einer anderen Häresie, deren Stifter Dusis genannt wird. Davon spricht Abûl-Fath (Cod. Berol. Nro. 360. p. 237 sqq. Cod. B. Nro. 471. p. 218 sqq.) unmittelbar, nachdem er von Germon geredet hat, welchen Juynboll, lib. Jos. p. 347, wohl nicht mit Recht (s. unten) für den Bischof von Nablus, Germanus, hält, der dem Concil von Nicäa beiwohnte. In dem Cod. B. Nro. 360. wird er „Dusis, Sohn des Fusli", aber Cod. Nro. 471. „Dusis Fusli" genannt, und gesagt, daß er von den Arabern abstamme, die mit den Kindern Israel's aus Aegypten gezogen seyen. Dieser nun trieb Ehebruch mit der Gattin eines vornehmen Juden in einem Dorfe, wurde ergriffen, vor den hohen Rath gebracht und zum Tode verurtheilt. Man begnadigte ihn jedoch, weil er versprach, nach Nablus zu gehen und durch Gründung einer neuen Sekte eine Spaltung unter den Samaritanern zu veranlassen. Dasselbe wird auch von jüdischen Schriftstellern bestätigt. Er ging (von Jerusalem) nach dem Flecken 'Asker (bei Nablus). Dort schloß er sich einem in Wissen und Frömmigkeit ausgezeichneten Manne, Namens יחדו, an, machte Freundschaft mit ihm, und heuchelte Frömmigkeit und Enthaltsamkeit. Als er ihn eines Tages bei dem Essen einer Erstgeburt antraf, fragte er ihn, wie er so etwas thun könne, da nach 4 Mos. 18, 17. dies nicht verstattet sey. Derselbe erwiederte: „Es ist derselbe Fall, wie mit dem Brode nach 3 Mos. 23, 14." Sie beschlossen nun Beide, auf zwei Jahre das Nasiräatsgelübde zu übernehmen, und sich des Essens von Brod und Erstlingen zu enthalten. Nach Beendigung dieser Zeit gingen sie nach Nablus, aßen und tranken, und יחדו schlief in der Trunkenheit ein. Dusis nahm dessen Ueberwurf, ging

---

Stelle so wiedergibt: „Sie verwarfen die wahre Berechnung, die wir von Pinehas haben (s. oben), und gaben jedem Monat 30 Tage, die Feste und das Opfer, so wie das Fasten an dem großen Versöhnungstage, und das Erheben (Wegnehmen) des Antheils an den Opfern für die Leviten."

*) Ich gebe diese Stelle nach der Uebersetzung von S. de Sacy wieder, obgleich ich einige Bedenken gegen die Richtigkeit der Auffassung habe.

damit zu einer feilen Dirne und sagte ihr: „Nimm ihn und gehe damit übermorgen auf den Berg. Dort werden alle Samaritaner versammelt seyn; fasse den Scheich, welcher neben dem Hohenpriester ist, er heißt ידהד, und sage ihm, daß er mit dir zu thun gehabt und seinen Ueberwurf als Pfand bei dir zurückgelassen habe. Du brauchst dich nicht zu fürchten, denn du bist in Betreff dieses Gewerbes bekannt; sie werden gegen ihn auftreten, und du wirst deinen Lohn empfangen. Hier hast du vorläufig sechs Denare.“ Als ידהד erwachte, suchte er seinen Ueberwurf und fragte, da er ihn nicht fand, die Hausbewohner, welche ihm eidlich versicherten, daß sie ihn nicht genommen hätten. Er erkundigte sich nach Dusis — aber dieser war verschwunden. Der dritte Tag war der Versöhnungstag, an welchem alle Samaritaner auf den Garizim wallfahrteten; die Dirne ging ebenfalls hinauf, fand den Scheich nach der Angabe des Dusis an der Seite des Hohepriesters, und that, wie ihr Dusis gesagt hatte. Sie ging zu dem Hohepriester, flehte um Hülfe und sagte zu ihm: „Hilf mir zu meinem Rechte von dem Manne, der neben dir ist.“ Der Hohepriester sagte: „Was hast du von ihm zu fordern?“ Sie erwiederte: „Er hat mich eine Nacht bei sich behalten, hat seinen Ueberwurf mir zum Pfande gegeben, und wollte ihn bis heute nicht von mir einlösen.“ Der Hohepriester fragte ihn, ob es sein Ueberwurf sey? und auf dessen Bejahung befahl er, ihn mit dem Feuertode zu bestrafen. Da trat ידהד auf und sagte: „Uebereile dich nicht. Sie wissen, daß ich mit Dusis bei ihnen getrunken, und daß ich sie deshalb habe schwören lassen; Dusis aber habe ich bis jetzt noch nicht wieder gesehen. Wenn du aber dies nicht für wahr hältst, so verdamme mich und diese Dirne zum Feuertode.“ Der Hohepriester rief mit lauter Stimme der Dirne zu und sagte ihr: „Bekenne die Wahrheit, wo nicht, so lasse ich dich mit diesem verbrennen.“ Sie gestand nun, daß ihr Dusis sechs Denare, und den Ueberwurf gegeben und ihr gesagt habe, daß sie so handeln solle. Der Hohepriester ließ Dusis aufsuchen, aber man fand ihn nicht. Dieser war aus Furcht vor dem Hohenpriester nach dem Flecken Schueike, شويكه, zu einer Wittwe, Namens أمنطو, Amentu, geflohen, welcher er vorspiegelte, daß er der Sohn des Hohenpriesters sey und ihm gedient habe. Er blieb bei ihr lange Zeit und schrieb. Als er sein Werk vollendet hatte und erfuhr (oder merkte), daß der Hohepriester 'Aqbun nicht nachließ, nach ihm zu forschen, sagte er zu der Wittwe: „Ich weiß, daß du eine wohlthätige Frau bist, du hast mir viel Gutes erzeigt, wofür dir der Herr vergelten wird. Jetzt will ich meines Weges gehen. Ich weiß, man wird nach mir fragen und will mich umbringen. Ich wünsche nun, bei dem Rechte der Gastfreundschaft, daß du dieses mein Testament bewahrest und dem, der mich suchen wird, sagest, ich sey einige Zeit bei dir geblieben, habe auf diese Blätter geschrieben und sey dann weggegangen, aber du wissest nicht, wohin? Wenn sie aber diese Blätter, die ich geschrieben habe, lesen wollen, so sage ihnen: er hat mich eidlich verpflichtet, Niemanden diese Blätter lesen zu lassen, bevor er sich nicht in diesem Teiche gebadet habe; und was kann es euch schaden, wenn ihr euch von dem Schmuz der Reise reinigt?“ (Cod. 471. setzt hinzu: diesen Teich hatte Dusis selbst gemacht, um seinen Zweck auszuführen.) Dusis ging nach 'Anbâ (عنبه Cod. 471., aber Cod. 360. hat 'Anbatâ, عنبتا), stieg auf den darüber liegenden Berg und verbarg sich dort in einer Höhle, wo er vor Hunger und Durst umkam, und sein Leichnam von den Hunden gefressen wurde.

Der Hohepriester 'Aqbun hörte nicht auf, Nachforschungen nach ihm anzustellen, und erfuhr endlich von einem Reisenden, daß Dusis sich geraume Zeit bei der Wittwe Amentu in Schueike aufgehalten habe. Sogleich schickte er Levi, den Sohn seines Bruders Pinehas, einen tüchtigen, frommen und klugen Mann, mit sieben Anderen dahin, um seinen jetzigen Aufenthalt zu erforschen, ihn zu bringen und dem Tode zu überliefern, was er durch sein Vergehen an ידהד verdient hatte. Als diese zu der Wittwe kamen, machten sie ihr Vorwürfe, daß sie einen des Todes schuldigen Menschen bei sich versteckt gehalten. Sie erwiderte, daß sie dies nicht gewußt und ihn ehrenvoll bei sich

aufgenommen habe, weil er ihr gesagt hätte, daß er der Sohn des Hohenpriesters sey; auch habe sie ihn immer lesend und schreibend gefunden. „Als er aber reisen wollte“, berichtete sie weiter, „übergab er mir diese Papiere und verpflichtete mich bei dem Gotte Israels, Niemand zu denselben zu lassen, der sich nicht zuvor in dem Teiche dort gebadet habe. Darauf ging er fort, und ich weiß nicht, wohin er sich gewendet hat.“ Levi sagte darauf: „Was kann es uns schaden, wenn wir uns darin baden und uns reinigen von dem Schmuz der Reise, bevor wir uns an das Lesen des göttlichen Wortes machen?“ Darauf badete sich Einer von seinen Begleitern in dem Teiche, und als er herauskam, sagte er: „Ich glaube an dich, Jehovah, und an Dusis, deinen Diener, und an seine Söhne und Töchter.“ Als dies Levi hörte, schrie er gegen ihn und schlug ihn (nach Cod. 360. „tödtete ihn“). Er ließ einen Anderen sich baden, der dasselbe Bekenntniß ablegte, als er aus dem Bade kam, und auch so die Uebrigen, bis Levi allein noch übrig blieb. Er sagte: „Nun, so will auch ich mich darin baden, um die Schlechtigkeit und den Unglauben dieser Männer zu erkennen und sie, so Gott will, dafür zu züchtigen.“ Er that es, und als er herauskam, sagte er: „Ich glaube an dich, Jehovah, und an Dusis, seinen Propheten“, und fügte noch hinzu: „Wehe uns, wenn wir Dusis, den Propheten Gottes, verläugnen!“ Darauf nahmen sie die Schriften des Dusis und fanden, daß er Vieles in der Thora verändert hatte, selbst mehr noch als Esra. Sie verwahrten und verbargen dieselben und kehrten nach Nablus zurück, wo sie dem Hohepriester meldeten, daß Dusis schon vor ihrer Ankunft die Wittwe verlassen hatte und sie nicht gewußt, wohin er gegangen war. Als darauf der erste Tag des Pesach kam, und die Samaritaner sämmtlich in der Synagoge vor Nablus sich versammelt hatten, sagte der Hohepriester zur Zeit der Lektion zu Levi, daß er diese halten solle. Levi las 2 Mos. 12, 21. bis V. 22. zu dem Worte אזוב, wofür er nach der Veränderung von Dusis צעתר (صعتر, Feldthymian, thymus serpyllum) las. Die Gemeinde corrigirte ihn, aber er sagte: „Nein, das Richtige ist צעתר, wie Gott durch seinen Propheten Dusis, über welchem Friede sey, gesagt hat, und ihr seyd Alle des Todes schuldig, weil ihr die Prophetenwürde seines Dieners, Dusis, läugnet, die Feste verändert, den großen Namen Jehovah verfälscht und den zweiten Propheten Gottes, welchen er von dem Berge Sinai vorausgeschickt (verkündigt) hat, verfolgt; wehe euch, daß ihr ihn verwerfet und ihm nicht folget.“ Da rief das Volk einmüthig: „Unglaube, Unglaube!“ und der Hohepriester sagte: „Tödtet ihn!“ Levi floh, die Samaritaner verfolgten ihn und erreichten ihn bei dem Acker Joseph's, wo sie ihn zu Tode steinigten. Dann warfen sie Steine über seinen Leichnam, und der Ort heißt noch bis auf den heutigen Tag der Steinhaufen (Grabhügel) Levi's. Die Männer aber, welche mit Levi zusammen gewesen waren, verheimlichten ihre Ansichten und verführten insgeheim das Volk, bis ihrer Viele waren. Dann gingen sie aus Furcht vor den Samaritanern in einen kleinen Flecken nahe bei Jerusalem. Als Levi gesteinigt wurde, nahmen sie ein frisches Palmenblatt (?), tauchten es in das Blut Levi's und sagten: „Dieß ist der, in Beziehung auf welchen Gott gesagt hat: „„es soll kein unschuldig Blut in deinem Lande vergossen werden““, 5 Mos. 19, 10. Es ist dies nicht die Schuld Levi's, daß er gesteinigt wurde, sondern da er von der Wahrheit, von der Prophetenwürde des Propheten Dusis zeugte, tödteten sie ihn ungerechterweise.“ Sie nahmen die Schriften des Dusis, legten das Palmenblatt hinein und setzten fest, daß Jeder, der das Blatt Levi's sehen und die Handschrift des Dusis lesen wolle, zuvor sieben Tage und Nächte fasten müsse. Sie schnitten ihr Haar ab, rasirten ihren Bart, und wer sie heimlich bei ihren Leichenbestattungen, während sie mit dem Leichnam in das Grab hinunterstiegen, beobachtete, erzählte mancherlei fabelhafte Geschichten von ihnen. Am Sabbath gingen sie nicht aus von einem Ort zum anderen, sie feierten ihre Feste nur an den Sabbathen, wenn sie auch dadurch von einer Zeit zur anderen übertragen wurden, und brachten ihre Hände nicht aus ihren Aermeln. Wenn Einer von ihnen starb, so umgürteten sie ihn fest mit einem Gürtel, legten ihm einen Stock in die Hand und Schuhe

an seine Füße, und sagten: „Wenn wir aufstehen, wird auch er eiligst sich erheben.“ Denn sie glaubten, daß der Mensch, so wie er in das Grab gelegt wird, sogleich aufstehe und in das Paradies gehe. — Jene sieben Männer blieben in dem Flecken, bis die Samaritaner vergaßen, nach ihnen zu forschen.

Soweit Abûl-Fath, welcher andere Sekten nicht kennt, und aus welchem hervorgeht, daß die Dostân und die Anhänger des Dusis in keiner Verbindung mit einander gestanden haben. Da wir nun bei mehreren Kirchenvätern eine samaritanische Sekte unter dem Namen der Dositheer angeführt finden, so fragt es sich bei der fast gleich großen Aehnlichkeit jener beiden Namen mit dem genannten griechischen, welche von den beiden Sekten die Kirchenväter im Auge gehabt haben. Es ist zu bedauern, daß die syrische Streitschrift des Persers Theophilus (aus dem 4. Jahrhundert) gegen die Dositheer, welche Ebed Jesu in seinem Katalog der syrischen Schriftsteller anführt, s. Abr. Ecchellensis (Rom. 1653. 8.) p. 37 und Asseman. Bibl. Or. I. p. 42, verloren gegangen ist, da diese ohne Zweifel genauere Auskunft darüber geben würde. Die ausführlichste Nachricht finden wir bei Epiphan. adv. haer. I, 13. Er sagt: „Die Dositheer weichen in vielen Stücken von den genannten Sekten (den Essäern u. s. w.; s. oben) ab. Sie glauben an eine Auferstehung und haben strenge Lebensregeln, enthalten sich (des Essens) der Thiere, Einige von ihnen wollen keine zweite Ehe eingehen, Andere bleiben ganz ehelos; allein in Beziehung auf die Beschneidung, den Sabbath, und die Vermeidung der Berührung Anderer, sowie in Betreff der Fasten und Bußübungen stimmen sie mit den Uebrigen überein.“ Weiter sagt er, daß Dositheus ursprünglich ein Jude gewesen sey, und weil er durch Kenntniß des Gesetzes und der Traditionen sich vor allen Anderen ausgezeichnet, nach der höchsten (der hohepriesterlichen) Würde gestrebt habe. Da ihm dies nicht glückte, und er überhaupt bei den Juden nicht zu großem Ansehen gelangen konnte, so ging er zu den Samaritanern und stiftete jene Sekte. Darauf zog er sich in eine Höhle zurück, wo er sich durch fortwährendes Fasten in erheuchelter Frömmigkeit aufrieb, bis er aus Mangel an Speise und Trank einem freiwilligem Tode erlag. Einige Tage nachher fand man seinen Leichnam in Verwesung voller Würmer und Fliegen.

Dieser Bericht über Dositheus stimmt ziemlich genau mit dem überein, was Abûl-Fath von Dusis sagt; aber die strenge Lebensweise seiner Anhänger paßt nur auf die Dostân, so wie auch seine Ansicht, daß die Sadducäer von den Dositheern ihren Ursprung herleiten, welcher ebenfalls Hieronymus adv. Luciferum. cap. 8. beiflichtet. Man sieht also, daß Epiphanius beide Sekten mit einander vermengt hat. Dasselbe ist auch von Neueren geschehen.

Was nun das Zeitalter des Dusis anlangt, so sind wir genöthigt, dies in eine frühere Periode zu setzen, als Juynboll (s. oben) annimmt, und als aus der Chronik des Abûl-Fath hervorzugehen scheint. Denn diesem zufolge lebte Dusis während oder bis kurz nach der Regierung des Kaisers Decius, auf welchen Tahus (? Tacitus?) gefolgt seyn soll. Origenes aber, welcher 253 n. Chr. starb, sagt in seinem Commentare zu dem Ev. Joh. 13, 27. ed. Lommatzsch, tom. II. p. 49.: „Ein gewisser Dositheus stand auf und behauptete, daß er der (nach 5 Mos. 18, 15. 18.) vorher verkündigte Christus (Messias) sey; von ihm stammen die Dositheer ab, welche Bücher von ihm haben und Fabelhaftes von ihm erzählen, als ob er nicht gestorben sey und noch irgendwo lebe.“ Dies stimmt zu dem, was Abûl-Fath von Dusis sagt, der (s. oben) nach der Ansicht seiner Anhänger von Gott auf dem Sinai vorherverkündigt sey. Aus den Worten des Origenes geht auch hervor, daß dieser Dositheus lange vor ihm gelebt haben muß, und also wohl in das erste oder doch spätestens in das zweite Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung zu setzen ist. Daß er der Lehrer oder Schüler des Simon Magus gewesen sey, wie Einige behauptet haben, ist eine leere, unhaltbare Conjektur.

H. Petermann.

Samos, bekannte Insel im ägäischen Meere, in deren Nähe der jonisch-kleinasia-

tischen Küste, Milet gegenüber gelegen, 40 Stadien vom Vorgebirge Tergyllion, nur 7 Stadien vom Cap Mykale entfernt (Strab. 14, p. 636 sq.), wurde vom Apostel Paulus berührt, als er auf seiner letzten Reise nach Jerusalem von Troas her über Chios nach Milet sich begab, wo er von den Aeltesten zu Ephesus Abschied nahm (Apgesch. 20, 15.). Sonst wird sie in der Bibel nur noch 1 Makk. 15, 23. erwähnt, indem nach dieser Stelle die Römer auch nach Samos ein Ausschreiben über ihr Bündniß mit den Juden und dem Hohenpriester Simon hatten gelangen lassen. Von Augustus erhielten die Bewohner dieser fruchtbaren Insel, deren Umfang auf 80—100 römische Meilen oder 6=—800 Stadien geschätzt wurde und die einst unter Anführung der gleichnamigen Hauptstadt Samos lange Zeit durch ihre Flottten sehr mächtig gewesen war und in die Geschichte von Griechenland vielfach verflochten erscheint, die libertas, verloren sie aber unter Vespasian wieder (Dio Cass. 57, 9; Suet. Vesp. 8; Plin. H. N. 5, 37 [§. 135]). Besonders berühmt waren die Samier als Töpfer, und die Geschirre aus Samia terra (Plin. H. N. 28, 12, §. 194) waren weit verbreitet (ib. 35, 12, 160; Cic. p. Mur. 36 u. A.), — daher der Zusatz der Vulgata bei Jes. 45, 9: testa de Samiis terrae. Ueber die ältere Geschichte der Insel, deren Heretempel und =Cultus alt und weitberühmt waren (Herod. 3, 60. 139; 9, 96; Virg. Aen. 1, 15 sq.; Pausan. 6, 3, 6; 7, 4; Tacit. ann. 4, 14), ist hier nicht der Ort, näher einzutreten. Jetzt heißt die Insel Susam=Adassi und ist, wie alle unter türkischer Wirthschaft schmachtenden Gegenden tief herabgekommen; ihr Hauptort Kora gleicht einem armen Marktflecken. — S. Tournefort, Reise II, 142 ff.; Sonnini, Reise nach Griechenland, S. 329 ff.; Schubert, Reise in's Morgenland I, 417; L. Roß, Reisen auf den griech. Inseln, Bd. II. S. 139 ff.; Winer's RWB. und Westermann in Pauly's RE. VI, 734 ff. Rüetschi.

Samosatenianer, Anhänger des Paul von Samosata, s. dies. Artikel.

Sampsäer, Benennung der Elkesaiten, s. diesen Artikel Bd. III. S. 773.

Samson, Bernhardin, Franziskaner und Ablaßprediger in der Schweiz, zur Zeit als Tetzel das Ablaßgeschäft in Obersachsen betrieb. Er war von Mailand gebürtig; über sein Geburts= und Todesjahr ist nichts bekannt; von Zeitgenossen wird er als ein beredter und frecher Mönch geschildert. Pabst Leo X. hatte den Ablaßverkauf für die Schweiz dem Franziskaner=General und Cardinal Christoph de Forli (oder Forlivio) übertragen*), der den Samson als Untercommissär annahm. Als solcher trieb Samson den Ablaßhandel, zugleich auf päbstliche Vollmacht sich stützend, mit ungewöhnlicher Frechheit und außerordentlichem Erfolge. Bevor er in einen Ort oder eine Stadt einzog, sandte er Kundschafter voraus, welche sich über die angesehensten Leute geistlichen und weltlichen Standes unterrichten mußten; Samson lud diese zu sich ein, gewann sie durch Verleihung von Ablässen und Geschenken für sich, gebrauchte sie aber dann als Mittel für seinen Zweck. Anfangs trat er mit wenigem Gepränge auf, als ihm aber der Ablaßhandel, den er allerdings unter manchem ernstlichen Widerspruch trieb, bedeutende Einnahmen gewährte, „führte er eine Pracht wie der großen Fürsten Boten". Im August 1518 zog er in die Schweiz; er nahm seinen Weg über den St. Gotthard, kam zunächst nach Uri, wo er den Ablaßmarkt zuerst eröffnete, und begab sich darauf in den Canton Schwyz. Zwingli, der damals noch in Einsiedeln war, trat bereits mit Nachdruck gegen ihn auf, und Samson wendete sich nun nach Zug; hier verkaufte er vom 20. bis 22. September den Ablaß unter einem solchen Zulaufe des Volkes, daß einer seiner Diener den Leuten zurief, nicht zu sehr zu drängen und diejenigen herbeikommen zu lassen, welche Geld hätten, indem man den Anderen ohne Geld auch noch „guten Bescheid" geben wolle. Von Zug ging Samson nach Luzern und Unterwalden, wo er große Einnahmen hatte, dann nach Bern. Hier wurde er aber

---

*) Nach Seckendorf (Hist. Lutheran. Lib. I. Sect. 22. §. XLIV. Lps. 1694. Pag. 60) durch eine Bulle dat. 18. Cal. Octbr. 1517.

abgewiesen; er wendete sich daher nach Burgdorf, und von hier aus gelang es ihm, sich in Bern doch Eingang zu verschaffen. Im Münster daselbst legte er seine Vollmacht auf, hielt Messe und eröffnete dann seinen Markt; Arme bezahlten für den Ablaß zwei Batzen, Reiche eine Krone, selbst für ganze Landvoigteien und Städte verkaufte er seine Waare und verschaffte sich eine außerordentlich reiche Einnahme. Am letzten Sonntage, ehe er von Bern wegging, ließ er die Einwohner der Stadt durch die Glocke in den Münster rufen und durch den Chorherren des Stiftes Bern, Heinrich Wölflein, noch drei verschiedene Ablässe verkünden, ermahnte dann selbst das Volk für solche Gnaden zum Danke gegen Gott und zum Gehorsam gegen den Pabst, schenkte den Räthen der Stadt ein Confessionale und zog endlich, mit vielem Gelde versehen, von Bern ab*) durch Solothurn und das Aargau, wo er in bisheriger Weise seine Geschäfte betrieb. Inzwischen war Zwingli als Pfarrer nach Zürich gekommen; auch jetzt hatte er sich gegen den Ablaßunfug erhoben, bald darauf aber wurde er von dem Bischof Hugo von Landenberg zur Opposition gegen Samson geradezu aufgefordert, und dieselbe Aufforderung erließ der Bischof auch an andere Pfarrer. Samson hatte nämlich seine Vollmacht zum Ablaßverkaufe dem Bischofe nicht zugesandt, um sie von demselben beglaubigen zu lassen; darauf ließ Bischof Hugo durch seinen Vikar Joh. Faber (eigentlich Heigerlin genannt) an Zwingli und die anderen Pfarrer der Diöcese die Weisung ergehen, den Mönch in ihre Kirchen nicht eintreten zu lassen. Als nun Samson nach Lentzburg kam, wies ihn der Pfarrer Johann Frey auf Stauffberg, kraft des bischöflichen Befehles, ab; Samson zog daher unter Drohungen gegen den Bischof Hugo und gegen Frey weiter nach Baden. Hier schlug er seinen Markt wieder auf, und täglich ging er nach der Messe in Procession auf den Kirchhof und rief, gleich als ob er die durch den erkauften Ablaß aus dem Fegfeuer erlösten Seelen in den Himmel fliegen sehe, die Worte aus: Ecce volant! Ecce volant! Doch konnte er dabei der Verspottung nicht entgehen. In Baden hatte er die Bekanntschaft mit angesehenen Personen von Bremgarten gemacht, namentlich mit dem Pfarrer Nicolaus Christ und dem Schultheißen Joh. Honegger; beide hatten ihn nach Bremgarten eingeladen und ihm zugesagt, ihm die Kirche zu öffnen. Samson zog daher Ende Februar 1519 nach Bremgarten, aber der Dekan und Pfarrer Heinrich Bullinger versagte ihm den Zutritt in die Kirche, weil ihm die Genehmigung des Bischofs Hugo fehlte. Samson sprach darauf den Bann gegen Bullinger aus, von dem derselbe nur gegen die Bezahlung von 300 Dukaten wieder befreit werden sollte, zugleich drohte Samson, gegen ihn in Zürich vor der Tagsatzung Klage zu erheben. Wirklich ging Samson nach Zürich; als ihm aber der Eintritt in die Stadt doch versagt wurde, gebrauchte er den Vorwand, daß er im Interesse des Pabstes mit der Eidgenossenschaft zu handeln habe. Jetzt wurde ihm zwar der Eintritt in die Stadt erlaubt, aber kaum erfuhr man den wirklichen Zweck seiner Ankunft, als er auch die Aufforderung erhielt, nicht bloß für Bullinger die Absolution zu ertheilen und Niemanden zu verklagen, sondern auch die Eidgenossenschaft zu verlassen. Bullinger erhielt zugleich die Zusicherung des Schutzes von der Tagsatzung, während Zwingli mit allem Nachdrucke gegen Samson sich erhob. Die Eidgenossenschaft wandte sich mit einer Beschwerde an den Pabst Leo und forderte die Zurückberufung Samson's; Leo antwortete durch ein Breve vom 30. April 1519, sprach seine Befugniß zur Ablaßertheilung aus, erklärte aber auch dem an ihn gestellten Begehren gemäß, daß er die Zurückberufung Samson's befohlen habe und daß er denselben, falls die wider ihn erhobenen Beschuldigungen begründet seyen, bestrafen werde. Vergebens verwandte sich noch der Franziskaner und Ablaßcommissär Joh. Franz de Puppi bei der Eidgenossenschaft für Samson; dieser mußte nun Zürich verlassen und ging, mit beträchtlichen Geldsummen versehen, nach Italien zurück. Weitere Nachrichten über ihn fehlen. Vgl.

---

*) Einen Ablaßbrief Samson's, den derselbe in Bern ausgab und sich mit 13 Golgülden bezahlen ließ, s. bei Löscher, Vollständige Reformations-Acta. II. Leipz. 1723. S. 570 ff.

Heinr. Bullinger's Reform.-Gesch. nach dem Autographon herausgeg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. Frauenfeld 1838. I. S. 133 ff. Dazu Helvetischer Kirchengeschichten dritter Theil, durch Joh. Jakob Hottinger. Zürich 1708. S. 17 ff. 29 ff. 41 ff.; ferner Löscher a. a. O. und Th. III. Leipz. 1729. mit den Nachweisungen; noch andere litterar. Angaben zu Samson s. in der Ausgabe von Sleidan, von Christ. Carl am Ende. Th. I. Frkf. a. M. 1785. S. 89. **Neudecker.**

Samuel, Prophet. I. Der Name שְׁמוּאֵל, griechisch *Σαμουήλ* (s. über d. Namen Buxtorff. dissertt. var. argum. p. 108 sq.), der im A. T. außer dem Propheten nur noch zwei Personen beigelegt wird (4 Mos. 34, 21. 1 Chron. 7, 2.), muß nach der 1 Sam. 1, 20. gegebenen Deutung als aus שְׁמוּעָאֵל (שְׁמוּעַ אֵל, auditus Dei, gotterhört) entstanden, betrachtet werden. Die Rabbinen, z. B. Kimchi, lassen den Namen durch Umstellung aus שָׁאוּל מֵאֵל entstanden seyn. Etymologisch genommen wäre שְׁמוּאֵל nichts als Name Gottes (vgl. z. B. Fürst, hebr.-chald. Handwörterb. unter יָם und יְמוּאֵל). Jarchi scheint beides zu verbinden, da er in seinem Commentar zu 1 Sam. 1, 20. schreibt: עַל שֵׁם אֵל וְעַל שֵׁם הַמַּעֲשֶׂה נִקְרָא כִּי מִמֶּנּוּ שְׁאֵלְתִּיו׃.

II. Was Samuel's Abstammung betrifft, so ist nicht ganz klar, ob er aus einem levitischen Geschlechte, oder ob er aus einem der Stämme Ephraim, Juda oder Benjamin entsprossen war. Denn nach 1 Sam. 1, 1. war er aus Ramathaim Zophim auf dem Gebirge Ephraim, sein Vater Elkana aber (s. Thenius z. d. St.) wird ebendaselbst אֶפְרָתִי genannt, was ebensowohl Bethlemite (1 Sam. 17, 12. Ruth 1, 2.) als Ephraimite bedeuten kann (Richt. 12, 5. 2 Kön. 11, 26.). Wiewohl nun Rama nach Jos. 18, 25. zu Benjamin gehörte, auch nach 1 Sam. 9, 5. Richt. 19, 13. 1 Kön, 15, 22. nahe bei Gibea lag (wogegen seine Lage auf dem Gebirge Ephraim nicht streitet, denn dasselbe überschritt die Stammesgränze, s. d. Artt. „Ephraim" S. 93 und „Rama"), so bezeichnet doch der Zusatz אֶפְרָתִי den Vater Samuel's bestimmt als nicht aus Benjamin stammend, sondern entweder als Ephraimiten oder als Bethlehemiten. Hätte man nun nur unsere Stelle, so würde nur die Wahl bleiben zwischen diesen beiden Angaben. Es kommen aber noch zwei Stellen in der Chronik (1 Chr. 6, 7—13. u. 18—23.) hinzu, welche Samuel ganz entschieden als Leviten aus dem Geschlecht Kehath bezeichnen. Diese Angabe wäre nun an sich freilich sehr glaubwürdig, aber es ist schwer, sie mit 1 Sam. 1. in Einklang zu bringen. Nicht zwar, weil Rama nicht unter den Levitenstädten genannt wird, auch nicht, weil Elkana nicht zum Behufe des levitischen Dienstes, sondern einfach als israelitischer Hausvater nach Siloh geht. Denn er konnte immer als Levit allein, um seines Amtes zu warten, und daneben auch einmal im Jahr in Begleitung seiner Familie hingehen. Ich möchte auch nicht wie Thenius das Gelübde der Hanna V. 18., und noch weniger den willkürlichen Zusatz der LXX zu 1, 21. oder die Weissagung 2, 35. als Hauptdifferenzpunkt betrachten. Aber was auffällt, ist das אֶפְרָתִי V. 1. Nicht als ob ein Levite nicht auch als Angehöriger eines anderen Stammes bezeichnet werden könnte (vgl. Richt. 17, 7. 19, 1.), aber das Befremdende ist hier folgendes: wenn Elkana ein levitischer Mann war, dessen Urgroßvater von Bethlehem oder Ephraim aus nach Rama übergesiedelt war und der Gegend den Namen (אֶרֶץ צוּף 9, 5. רָמָתַיִם צוֹפִים 1, 1.) gegeben hatte, warum wird Elkana nicht nach seiner eigentlichen Abstammung, sondern nur nach dem früheren, vorübergehenden Aufenthaltsort seines Geschlechtes benannt? So gut von jenen beiden Leviten (Richt. 17, 7. 19, 1.) zwar gesagt wird, daß sie in Bethlehem und Ephraim wohnten, aber nur, nachdem sie gleichzeitig ausdrücklich als Leviten bezeichnet worden waren, ebenso sollte man dies hier bei dem Vater Samuel's erwarten (vgl. Winer, Real-Wörterbuch s. v. „Samuel") *). Kurz es befremdet, daß im ganzen 1 B. Sam. nicht nur mit keinem Worte Samuel's levitische Abstammung angedeutet wird, sondern im Gegentheil die Bezeichnung

*) Die rabbinischen Commentare, die ich vor mir habe: רש"י, מכלל יופי und Abarbanel, bezeichnen sämmtlich Elkana als גֵּר בְּהַר אֶפְרָיִם.

אֶפְרָתִי 1, 1. auf einen anderen Ursprung hinzudeuten scheint. Beruhen nun die Angaben der Chronik nur auf Conjektur? Ich wage hier nicht, ein bestimmtes Urtheil zu fällen. Gewiß ist, daß das Verrichten priesterlicher Funktionen durch Samuel, wenn er nicht des Stammes Levi war, jedem Leviten anstößig erscheinen mußte. So hat sich vielleicht frühzeitig die Ueberzeugung gebildet, Samuel müsse levitischen Geschlechtes gewesen seyn. Auf der anderen Seite fallen freilich noch zwei Umstände schwer in's Gewicht: erstens, daß Samuel's Nachkommenschaft ganz entschieden als zu den Leviten gehörig betrachtet wird. Denn Heman, der berühmte Sänger, Enkel Samuel's und Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft, nimmt in den Levitenverzeichnissen aus David's Zeit eine hervorragende Stelle ein (1 Chr. 25, 4 f. vgl. 6, 18 f.); zweitens, daß der Name Elkana sowohl seiner Bedeutung als seinem Gebrauche nach ein ausschließlicher Levitenname ist. Man s. Simonis Onom. p. 493.; Hengstenberg, Beitr. z. Einl. ins A. T. Bd. III. S. 61. S. den Art. „Levi" S. 353 f. Demnach scheinen doch die Gründe für Samuel's levitische Abstammung zu überwiegen.

III. Samuel war der nach längerer kinderloser Ehe mit Schmerzen ersehnte und mit Inbrunst vom Herrn erflehte Sohn einer frommen Mutter, der Hanna. Vor dem Herrn hatte sie gelobt, wenn ihr ein Sohn geschenkt werde, so wolle sie ihn dem Herrn geben alle Tage seines Lebens und kein Scheermesser solle auf sein Haupt kommen (1, 11.). Das Gelübde ist also ein zweifaches. Denn daß das erste (die Hingabe an den Herrn) nicht eine bloße Consequenz des zweiten (des Nasiräates) ist, sieht man daraus, daß zwar alle Nasiräer dem Herrn geweiht sind (4 Mos. 6, 2. 5. 8. s. d. Art. „Nasiräat"), keineswegs aber in dem Sinne, als seyen sie dadurch zum Dienst am Heiligthum verpflichtet. So hat es aber Hanna gemeint (s. V. 22. 28. 2, 11.). Und hierin scheint eine neue Schwierigkeit zu liegen. Denn war Elkana levitischen Stammes, so brauchte ja Hanna ihren Sohn nicht zum Dienste im Heiligthum zu weihen. War er aber nicht von dem Stamme Levi, so konnte sie ihn gar nicht zu jenem Dienste weihen. Auch dieser Schwierigkeit wird abgeholfen, wenn Elkana als Levit betrachtet wird. Dann hat man nur die Worte des Gelübdes כָּל יְמֵי חַיָּיו zu urgiren. Das wäre nämlich das Außerordentliche, was Hanna gelobt, daß sie ihren Sohn zu immerwährendem Dienste am Heiligthum weiht (zu periodischem wäre er als Levit an sich verpflichtet gewesen). Sobald er abgewöhnt ist, wird Samuel von der Mutter dem Heiligthume übergeben (1, 24.). Das gewöhnliche Alter, in welchem die Leviten ins Amt zu treten hatten, war das 30ste (4 Mos. 4, 3. 23. 30. 47.) oder 25ste (4 Mos. 8, 23— 26.) Lebensjahr (s. d. Art. „Leviten" S. 350). Wenn nun Samuel schon als eben erst entwöhntes Kind ins Heiligthum aufgenommen wird, so ist das nur der Anfang von dem vielen Ungewöhnlichen, das uns im Leben dieses Mannes entgegentritt. Die Kleidung, welche nach 2, 18 f. der junge Samuel trug, war offenbar die priesterliche. Denn das Ephod gehört streng genommen so gut wie מְעִיל zu den auszeichnenden Stücken der hohenpriesterlichen Kleidung (s. 2, 28. 14, 3. 30, 7. 3 Mos. 8, 7. und die Artt. „Ephod", „Hoherpriester" S. 200 f., „Kleider, heilige", S. 719). Aber Samuel trug אֵפוֹד בַּד, und dies erscheint nach 22, 18. als priesterliche Kleidung überhaupt, sowie der מְעִיל קָטֹן, den die Mutter ihm jährlich neu brachte, natürlich nicht der hohenpriesterliche, sondern der מְעִיל im weiteren Sinne war, vergl. 18, 4. 2 Sam. 13, 18. Aber wie die כְּתֹנֶת פַּסִּים, welche Jakob seinem Sohne Joseph machen ließ (1 Mos. 37, 3.), gewissermaßen eine Weissagung seines königlichen Berufes war, so sind hier אֵפוֹד und מְעִיל Weissagung des hohenpriesterlichen Berufes, zu dem Samuel bestimmt war (2, 35.). Wie sehr übrigens der מְעִיל als zu Samuel's Person gehörig betrachtet wurde, kann man aus 28, 14. sehen, wo Saul sofort den Samuel erkennt, obwohl das Zauberweib von der Erscheinung nichts sagt, als אִישׁ זָקֵן עֹלֶה וְהוּא עֹטֶה מְעִיל.

Der Knabe Samuel nun wuchs heran und nahm zu an Gnade bei Gott und den Menschen (1, 21. 26.). Es war aber eine trübe, an Offenbarung ebenso als an Wohl-

verhalten der Menschen gegen Gott arme Zeit. Denn Eli, der Hohepriester, war schwach, seine Söhne schändeten das Heiligthum, das Volk diente den Götzen (7, 3 f.), und die Philister übten eine drückende Oberherrschaft aus. So kam es, daß Samuel noch keine Kunde davon hatte, wie sich der Herr den Propheten, den Verkündigern seines Wortes an die Menschen, zu offenbaren pflegte (3, 1. 7.). Da bekam Samuel in einer Nacht seine erste Offenbarung. Sie enthielt die Ankündigung des Gerichtes über das Haus Eli (3, 11—14.). Von da an begann seine Thätigkeit als Prophet. Der ersten Offenbarung folgten bald mehrere. Siloh ward nun wieder eine Stätte, da der Herr sich zeigte und prophetisch bezeugte (3, 20.). Da erkannte das Volk gar bald, daß Samuel zu einem Propheten Jehovah's bestätigt sey (כִּי נֶאֱמָן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַיהוָה, 3, 20.), und achtete auf seine Worte, so daß keines derselben auf die Erde fiel (V. 19.). Aber Samuel war nicht nur ein Prophet wie ein anderer, er ist vielmehr der Gründer des Prophetenthums, der Anfänger der *μετὰ Μωϋσῆν προφητῶν διαδοχή* (Jos. c. Ap. I, 8. vgl. Apgesch. 3, 24.). Wie von den drei Aemtern, die wie Säulen das Gebäude der Theokratie tragen, zwei durch ihn ins Leben gerufen oder doch zur vollen Entfaltung gelangt sind: das Königthum und Priesterthum (denn ohne einen David und Salomo hätte es auch kein Jerusalem und keinen Tempel und keine Ordnung des priesterlichen Dienstes gegeben), so das dritte, das Prophetenthum, in ihm und mit ihm. Samuel war vor Allem Prophet. Der Bericht über seine prophetische Wirksamkeit im Anfange faßt sich zusammen in die Worte 4, 1.: וַיְהִי דְבַר־שְׁמוּאֵל לְכָל־יִשְׂרָאֵל. Dadurch bricht er sich Bahn und erhebt sich zum Richteramte, ohne dazu berufen oder erwählt worden zu seyn. Denn nachdem von 4, 2. an die Darstellung auf die Schicksale der Bundeslade im Philisterkriege übergegangen war, kehrt sie 7, 3. zu Samuel zurück und erzählt uns, wie Samuel das Volk zur Umkehr zu Jehovah und zu einer feierlichen Bußhandlung in Mizpa bewogen habe, und unmittelbar darauf folgen (7, 6.) die Worte: „und es richtete Samuel die Kinder Israel zu Mizpa.“ Dies ist die erste Erwähnung seines Richteramtes. Man sieht, wie dasselbe aus dem Prophetenamte hervorgegangen ist. Der Höhepunkt seiner prophetischen Thätigkeit war aber jedenfalls die durch dieselbe vermittelte Erwählung, Verwerfung und Neuerwählung des theokratischen Königs (1 Sam. 8—16.). Nachdem er zuletzt noch David kraft prophetischer Erleuchtung zum König gesalbt (16, 12 f.), zieht er sich zurück in sein Haus zu Rama, und es ist weiter nichts von ihm erzählt als sein Tod (25, 1.) und jene geheimnißvolle Geschichte von seiner Citation durch die Todtenbeschwörerin zu Endor, Kap. 28. (vgl. d. Art. „Endor“ und die Abhandlungen von Mich. Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτόχειρ*, und von Leo Allatius de Engastrimytho, welcher die Schrift des Origenes *ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου* und die Entgegnung des Eustathius von Antiochien angehängt sind im Tom. II. der Critici sacri ed. Arnst., Prof. T. VI). Samuel's prophetische Thätigkeit beschränkte sich übrigens nicht auf Empfangen und Mittheilen des göttlichen Wortes, sondern wir lernen ihn auch kennen als Gründer und Leiter jener eigenthümlichen Genossenschaften, die unter dem Namen der Prophetenschulen bekannt sind. Der Geist der Weissagung, der sich vor Samuel's Auftreten als Prophet nur spärlich manifestirt hatte, scheint sich, nachdem einmal die Bahn gebrochen war, reichlich ergossen zu haben, und, wie solche extatische Zustände noch heutzutage ansteckend werden, scheint Aehnliches auch damals der Fall gewesen zu seyn (vgl. 10, 10. 19, 19 f.). Da nun eine solche geistige Erregung, die zugleich eine physische Seite hat, leicht in gefährliche Bahnen geräth, mag es wohl nöthig gewesen seyn, dieselbe durch Lehre und Zucht zu conserviren, zu reinigen, zu vertiefen. Zu diesem Zwecke mag Samuel ein Zusammenwohnen der vom Geiste Ergriffenen in den נָיוֹת (K'ri; K'thib נְוָיוֹת, d. h. Wohnungen, 19, 18. 19. 22. 23. 20, 1. 2 Kön. 6, 1 ff.) bei Rama veranlaßt haben, wo er sie unter seinen Augen hatte und wo er, an ihrer Spitze stehend (נִצָּב עֲלֵיהֶם, 19, 20.) durch die Kraft seines Geistes sie beherrschte und leitete. (Vgl. d. Art. „Prophetenthum des A. T.“ S. 214 ff.). —

Samuel's richterliche Thätigkeit ist aus der prophetischen nicht nur hervorgewachsen, sondern durch dieselbe auch fort und fort geleitet worden. Denn wir dürfen nicht nur annehmen, daß er mit prophetischer Weisheit Recht sprach, sondern auch, daß er überhaupt die Sachen des Volkes als ein Mann leitete, der den Geist des Herrn hatte. Zwar ist auch über die früheren Richter gar oft der Geist des Herrn gekommen (Richt. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19 u. ö.), aber nur, um sie zu gewaltiger Entfaltung körperlicher Kraft und körperlichen Muthes zu entflammen. Samuel hat nie selbst das Schwert gezogen, außer das eine Mal, wo er den von Saul versäumten Akt des Gerichtes an Agag, dem Amalekiterkönig, vollzog (15, 33.). Aber doch war er auch ein Held. Er war der Erste, der nach langer Knechtschaft die Philister schlug, und zwar so, daß sie, so lange er das Regiment führte, das Haupt nicht mehr erhoben (7, 13.), und Samuel das trostreiche Zeichen eines schönen, wenn gleich nur provisorischen Sieges (עַד הֵנָּה, 7, 12.) in dem Steine Ebenezer aufrichten konnte. Samuel hat sich hier als Held erwiesen durch die geistige Kraft des Glaubens und des Gebetes (Hebr. 18, 32 ff.). Es mag dies letztere ein Hereinragen seiner priesterlichen Thätigkeit in die richterliche genannt werden. Denn allerdings ist es vor Allem des Priesters Sache, für das Volk zu beten (s. d. Art. „Hoherpriester“ S. 202). Aber das Gebet war nun eben einmal seine geistige Waffe, mit welcher er, gleich Mose (2 Mos. 17, 9 ff.) größere Thaten vollbracht hat, als die früheren Richter mit leiblichen Waffen. Hiervon ein Mehreres gleich nachher. Ueber die Art und Weise, wie Samuel sein Richteramt übte, haben wir nur spärliche Andeutungen. Kap. 7, 16 f. ist erzählt, daß Samuel jährlich im Lande umherzuziehen und an den drei uralten heiligen Orten Bethel, Gilgal und Mizpa Gericht zu halten pflegte. Die übrige Zeit war er in Rama, denn da war sein Haus und da richtete er Israel für gewöhnlich (7, 17.). Als er nun aber alt geworden war, setzte er seine Söhne Joel und Abia zu Richtern ein. Nicht als ob er ihnen das Richteramt ganz übertragen hätte, wie man fälschlich gemeint hat, denn sonst hätte er ihnen wohl Rama als Residenz angewiesen. Er setzt sie aber nach 8, 2. nach Berseba, also in den Süden, so daß man sieht, er wollte nur einen Theil der Arbeit, die seinen greisen Schultern zu schwer wurde, auf jüngere übertragen. Die Nachricht des Josephus (Antiqq. VI, 3, 2.), daß Samuel den einen seiner Söhne nach Berseba, den anderen nach Bethel gesetzt habe, beruht nur auf Conjektur. Diese Söhne aber traten mehr in der Söhne Eli's als in ihres Vaters Fußstapfen. Daß sie Letzteres nicht thaten, wird 8, 3. ausdrücklich gesagt. Sie nahmen Geschenke und beugten das Recht. Daß Samuel dabei einen Theil der Schuld getragen habe, wird ihm nicht wie Eli vorgeworfen. Nur muß er aus dem Munde des Volkes die bittere Wahrheit hören: „siehe, du bist alt geworden und deine Söhne wandeln nicht auf deinen Wegen“ (8, 5.). So leitet das Volk seine Bitte um einen König ein. Daß dieses Verlangen in den damaligen Zeitverhältnissen sowohl als im Wesen der Theokratie überhaupt begründet war, sieht man daraus, daß der Herr die Bitte erhörte und gerade im Königthum die Theokratie auf den Gipfel ihrer zeitlichen Blüthe führte. Die Schuld des Volkes aber lag darin, daß ihm der Glanz eines äußeren sichtbaren Königthums, den es bei anderen Völkern wahrnahm, lieber war, als die Herrlichkeit des unsichtbaren Königthums Jehovah's (8, 7. 10, 19. 12, 12. 16 ff. vgl. 8, 5. 20.). Vergl. den Art. „Könige in Israel“ S. 10. Samuel nun beruft, salbt und inaugurirt auf göttlichen Befehl Saul, den Sohn Kis. Nachdem er dies Werk vollbracht hat, legt er sein Richteramt feierlich nieder (Kap. 12.). Er thut dies, indem er einerseits, auf die Vergangenheit zurückschauend, die Tadellosigkeit seiner Amtsführung sich vom Volke bezeugen läßt, andererseits in die Zukunft blickend, ihnen die Furcht des Herrn als die Bedingung alles Wohlergehens ans Herz legt. Aber die ersehnte Ruhe ward ihm noch nicht zu Theil. Saul erwies sich als unfähig, das Volk so zu leiten, wie Samuel selbst es gethan hatte. Dadurch ward Samuel wiederholt zu kräftigem Einschreiten genöthigt. Erst als Samuel über Saul's Verwerfung

vom Herrn selbst belehrt und durch die Salbung David's zu der Gewißheit gekommen war, daß nun der König nach dem Herzen Gottes gefunden und damit der erste Grund zum Ausbau des Reiches Israel gelegt sey, erst dann zieht er sich ganz in die Stille des Privatlebens zurück. Nur einmal noch vor seinem Tode sehen wir ihn aus dem Dunkel dieses Stilllebens hervortreten, als es gilt, den Gesalbten des Herrn gegen den vom Herrn Verworfenen in Schutz zu nehmen (19, 18—24.). Da erscheint Samuel an der Spitze seiner Propheten, was uns zugleich ein deutliches Zeichen ist, daß wohl diesem Wirkungskreise seine Thätigkeit in der letzten Zeit seines Lebens vorzugsweise zugewendet war. Vielleicht hat er auch in dieser Zeit der Muße die schriftlichen Aufzeichnungen gemacht, die 1 Chr. 29, 29. als דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל erwähnt werden. —

Nur Weniges noch haben wir über das Priesterthum Samuel's zu bemerken. In dieser Beziehung füllt er lediglich aus Noth eine Lücke aus. Eli war todt, seine zwei Söhne auch. Pinehas, des Aeltesten, ältester Sohn (der zweite war jener Icabod 4, 21.), Ahitob, scheint noch zu jung zum Hohenpriesterthume gewesen zu seyn. Auch war ja die Bundeslade genommen, das Heiligthum zu Siloh verödet. In dieser Zeit also, wo weder Hoherpriester, noch Lade, noch Heiligthum vorhanden war, nimmt sich Samuel des verwaisten Priesterthums an und baut einen Altar zu Rama (7, 17.). Da opfert er. Er opfert aber auch zu Mizpa (7, 5.), zu Gilgal (11, 15.), zu Bethlehem (16, 2 ff.). Daß er aber keineswegs des Priesterthums als eines ihm bleibend zustehenden Amtes sich angemaßt hatte, sehen wir daraus, daß wir 14, 3. wieder Ahia, den Sohn Ahitob's, Urenkel Eli's, in der ersten Zeit Saul's als Priester zu Siloh finden (vgl. Bunsen's Bibelwerk I, 1. S. CCCLII ff.). — Eine priesterliche Funktion zwar, die der Fürbitte, übt Samuel, wie vorhin angedeutet, in eminenter Weise. 1 Sam. 7, 5. kündigt Samuel an, daß er beten wolle für das Volk, und das Volk bittet ihn, daß er ja nicht ablassen wolle, für sie zum Herrn zu schreien, der Herr aber erhört das Gebet und gibt herrlichen Sieg (7, 8 ff.). Als das Volk einen König verlangt hatte, trägt Samuel im Gebete die Sache dem Herrn vor (8, 6.); und als nach dem Ungehorsam Saul's der Herr erklärt hatte, daß es ihn reue, Saul zum König gemacht zu haben, da schreit Samuel zum Herrn die ganze Nacht (15, 18.). Und endlich als er sein Priesteramt feierlich niederlegte, da kündigt er dem Volke an, er wolle den Herrn anrufen, und derselbe werde Donner und Regen senden mitten in der Weizenernte. Und so geschah es. Da erkannte das Volk von Neuem, was das Gebet Samuel's vermöge, und sie bitten ihn, er möge für sie beten zum Herrn, damit sie nicht stürben. Samuel aber tröstet sie und verspricht ihnen den Beistand seiner Fürbitte mit den Worten: „fern sey es von mir, mich zu versündigen an Jehovah, daß ich aufhören sollte, zu beten für Euch" (12, 16—23.). Der Ruhm dieser Gebetskraft Samuel's zieht sich auch durch's ganze A. T. hindurch. Vergl. Ps. 99, 6. Jerem. 15, 1. Sir. 46, 16. S. Zeitschr. von Rudelbach u. Guericke 1856. Hft. 3. S. 413 ff. „Samuel als Beter", von Schröring. —

Ueberblicken wir das Ganze der Erscheinung Samuel's, so ergibt sich klar, daß er eine wichtige Uebergangsstellung mit bedeutsamen reformatorischen Aufgaben einnimmt. Er ist der letzte Richter (unter diese zählt er sich selbst ausdrücklich 12, 18.), und vermittelt von dieser Stellung aus die Neubegründung der Theokratie durch Gründung des königlichen und prophetischen Amtes, welche beide wiederum auf die Gestaltung des priesterlichen Amtes von größtem Einfluß seyn mußten. Phil. Friedr. Hiller in seinem neuen System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze A. T. (Ludwigsb. 1858. S. 430 f.) betrachtet ihn als ein Vorbild Johannis des Täufers. — Thöricht zwar ist die Vergleichung des Namens שְׁמוּאֵל (der nach Matth. Hiller im Onomast. = einer, der Gott vor dem Gesichte ist, genommen wird) und jener Aussage des Zacharias von Johannes: „Du wirst vor dem Herrn hergehen". Aber richtig sind folgende Vergleichungen: Beide sind aus dem Stamme Levi; beide sind spätgeborene, von ihren Aeltern schmerzlich ersehnte und erbetete Söhne; beide sind Nasiräer von Jugend an; beide

waren große Propheten, und zwar ist Johannes der letzte in der Reihe gewesen, die mit Samuel begonnen hat, und beiden ist ein langer, prophetieloser Zeitraum vorangegangen; beide waren strenge Bußprediger und sind deshalb von den Mächtigen verfolgt worden; beide waren bestimmt, den Gesalbten des Herrn einzuführen, und sind zurückgetreten, nachdem sie diesen Beruf erfüllt hatten. Das sind unleugbare Aehnlichkeiten, über denen man aber die Verschiedenheiten, die aus der Verschiedenheit der Zeiten, der Personen und Verhältnisse entspringen, nicht übersehen muß. Die Wirksamkeit des Täufers war durchaus nicht so umfassend, als die Samuel's. Er war eben eine Stimme eines Predigers in der Wüste, während Samuel das ganze religiöse und politische Leben der Nation zu reformiren und zu leiten hatte. Der Täufer hat einen unendlich Größeren, als er selbst war, eingeführt in die Welt und ist durch dessen Glanz in den Schatten gestellt. Samuel hat Männer, die geringer waren als er selbst, denen er vorarbeiten, die er beschützen mußte, zu hoher Stellung emporgehoben. Beide waren zwar Nasiräer, aber bei Samuel geschieht des Nasiräats eigentlich nur Erwähnung in dem Gelübde seiner Mutter, während man im weiteren Verlaufe seines Lebens nichts davon merkt. Bei Johannes hingegen hat sich das Nasiräat auf's Deutlichste in seinem ganzen Leben ausgeprägt. Man kann sagen, er war nicht bloß corpore, sondern auch animo Nasiraeus, und in ihm hat sich noch einmal die ganze Fülle alttestamentlicher Heiligkeit concentrirt. Damit hängt vielleicht auch zusammen, daß er im Gefängnisse als ein Märtyrer seiner Berufstreue enden mußte, während Samuel, der doch nicht weniger treu war als er, ruhig, als ein lebensmüder Greis in seinem Hause starb. — Man sollte nicht für möglich halten, daß ein Mann wie Samuel zu irgend einer Zeit als ein schlechter Mensch sollte angesehen werden. Und doch ist dies in unserer Zeit der Fall gewesen. Der Wolfenbütteler Fragmentist, selbst Friedrich von Schiller („Neue Thalia" IV, 94 ff.), und Andere, die man bei Winer (Realwörterb. s. v. „Samuel") verzeichnet findet, haben sich nicht entblödet, Samuel als einen herrschsüchtigen, blutgierigen Pfaffen darzustellen, der den Agag schlachtete, den Saul bevormunden wollte, und als dieser sich das nicht gefallen ließ, durch Aufstellung eines von ihm abhängigen Gegenkönigs ihm das Leben sauer machte. Es ist gewiß nicht nöthig, an solche Vorwürfe auch nur ein Wort der Widerlegung zu verschwenden.

Gestorben ist Samuel nach 25, 1. vgl. 28, 3. zu Rama. Ganz Israel versammelte sich, Leid um ihn zu tragen. Begraben wurde er in seinem Hause zu Rama. Vgl. Thenius zu 25, 1. Pressel (s. d. Art. „Rama" S. 516) ist der Ansicht, daß die wie eine hohe Warte emporragende Spitze von Mizpa, wo heutzutage noch Samuel's Grabstätte gezeigt wird, dieselbe wirklich enthalte. Es mußte aber Mizpa sehr nahe bei Rama liegen oder es muß der Begriff „Rama" sehr weit gefaßt werden, wenn das möglich seyn soll. Daß Rama zugleich die Gegend bezeichnet habe, wie Pressel meint, glaube ich nicht. 1 Sam. 22, 6. ist רָמָה nomen appellat., vgl. Thenius z. d. St.

Chronologische Bestimmungen enthält des 1. Buch Sam. über Samuel's Geschichte nicht mit Ausnahme der Stelle 7, 2., die aber keinen genügenden Anhaltspunkt darbietet. — Vgl. über die chronologischen Verhältnisse Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 362. 1. Ausg. — Keil, Comm. z. d. BB. d. Kön. — Bertheau, Comm. z. B. d. Richter. Einleit. — Bunsen's Bibelw. I, 1. S. CCXXXIII ff. — Die jüdische Sage hat sich mit Samuel's Geschichte verhältnißmäßig wenig beschäftigt. Ueber ein angeblich von ihm verfaßtes Buch de jure Majestatis (nach 10, 25.) s. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. p. 895. Arabische Sagen s. bei Herbelot, biblioth. orient. unter Aschmouil u. Schamouil. — Außerdem vergl. Niemeyer's Charakt. IV, 33 ff. — Knobel, Prophet. d. Hebr. II, 28 ff. — Köster, die Propheten des A. u. N. T. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer. 1851. S. 38 f. — Ziegler, histor. Entwickelung der göttl. Offenbar. 1841. S. 168 ff. — Jos. Schlier, die Könige in Isr. 1859. S. 1 ff. — Das Evangelium des Reiches von Christianus. Leipz. Brockhaus. 1859. S. 158 ff.

E. Nägelsbach.

Samuelis, Bücher. I. Ursprünglich bildeten diese zwei Bücher nur eines, und noch jetzt sind sie im jüdischen Kanon als eins geschrieben. Vergl. Origenes bei Euseb. H. eccl. VI, 25. (*βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα, παρ' αὐτοῖς ἐν Σαμουήλ, ὁ θεόκλητος*). Cyrill. Hieros. Cateches. IV, 33—36. (*πρώτη καὶ δευτέρα τῶν Βασιλειῶν μία παρ' Ἑβραίοις ἐστὶ βίβλος*). Hieron. prol. Galeat. (tertius sequitur Samuel, quem nos Regum primum et secundum dicimus). Die Alexandriner, welchen die Vulgata folgt, haben einerseits aus dem ursprünglichen einen Samuel zwei gemacht, andererseits diese zwei mit dem von ihnen ebenfalls in zwei getheilten Buche der Könige (s. Cyrill. l. c.) unter einem Namen vereinigt, weßhalb sie vier Bücher der Könige oder richtiger Königreiche (*βασιλειῶν*) zählen. Indem sie das Buch Samuel mit dem Königsbuche vereinigten, mußten sie auch den Namen des ersteren ändern; denn es wäre sehr unpassend gewesen, das neugebildete Ganze mit dem Namen Samuel zu benennen, während der Name „Bücher der Königreiche“ füglich gegeben werden konnte, da Entstehung und Verlauf des Königthums unter den Juden allerdings den wesentlichen Inhalt ausmacht. Es ist deßhalb eine unrichtige Vermuthung Bertholdʼs (Einl. III. S. 890), welcher auch de Wette (Einl. S. 245) und Thenius (Comm. S. XV.) sich anschließen, daß LXX den Namen „Buch Samuel“ nicht gekannt hätten, da sie ihn doch absichtlich geändert haben, ja ändern mußten (s. Keil, Einl. S. 163). Auch die Bemerkung von Hävernick (Einl. II, 1. S. 119), daß es unentschieden bleiben müsse, ob die LXX den Namen Samuel vorfanden, ist unrichtig. Denn die Alexandriner haben ja am hebräischen Kanon nichts geändert, also ist kein Grund da, zu vermuthen, daß in demselben das Buch vor der Alexandrinischen Uebersetzung einen anderen Namen geführt habe, als nachher. Der Name „Samuelis“ ist für unsere beiden Bücher insofern nicht ganz passend, als das zweite Ereignisse beschreibt, die geraume Zeit nach Samuelʼs Tode sich zugetragen haben. Aber Abarbanel (praef. in lib. Sam.) bemerkt schon ganz richtig: „Quae in utroque libro occurrunt, omnia ad Samuelem certo modo referri possunt, etiam Sauli et Davidis gesta, quia uterque a Samuele unctus opus veluti manuum ejus fuerit.“ Aus diesem Grunde also, und nicht weil Samuel der Verfasser wäre (cf. Baba Bathra f. 14. c. 2. Samuel scripsit librum suum et Judices et Rutham), führen die Bücher diesen Namen. Die Abtheilung in erstes und zweites Buch Samuelis ist in unseren hebräischen Bibelausgaben erst durch Daniel Bomberg nach dem Vorgange der LXX und Vulgata eingeführt. Noch aber zeigt sich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit in dem Umstande, daß die masorethischen Schlußbemerkungen erst am Ende des zweiten Buches stehen. In diesen wird auch als die Mitte des Ganzen die Stelle I, 28, 24. (וְלָאִשָּׁה עֵגֶל מַרְבֵּק) angegeben, zum deutlichen Zeichen, daß Buch I. und II. als Eins betrachtet sind.

II. Dem Inhalte nach, wenn auch nicht der Form nach, schließen sich unsere Bücher genau an das Buch der Richter an. Denn letzteres führt die Geschichte der Theokratie bis auf Simson, der nach Richt. 13, 5. anfangen sollte, Israel zu erlösen aus der Philister Hand. Die durch Simson nur wenig erschütterte Oberherrschaft der Philister dauert unter Eli fort und wird erst durch die wiederholten Anstrengungen Samuelʼs, Saulʼs und Davidʼs vollständig gebrochen. Die Geschichte dieser drei Männer bildet nun auch den Hauptstoff der Darstellung, welche demgemäß in die drei Hauptabschnitte zerfällt: Geschichte Samuelʼs I. Kapp. 1—12.; Geschichte Saulʼs I. Kapp. 13—31.; Geschichte Davidʼs II. Kapp. 1—24. Die Darstellung, obwohl aus verschiedenartigen Quellen geschöpft, ist dennoch im Allgemeinen von einem Grundgedanken beherrscht: es soll die Fortbildung des theokratischen Lebens aus den formlosen Zuständen der Richterzeit zur Einheit und Ordnung der Königsherrschaft dargestellt werden. Diesem Grundgedanken ordnet sich Alles unter. Die beiden Bücher bilden deßhalb nicht nur, wie vorhin gezeigt, äußerlich, sondern auch innerlich nach Stoff und Form ein einheitliches, wohlgeordnetes Ganzes, bei dem von einem klaren, deutlichen Anfang aus ein stätiger Fortschritt stattfindet. Doch ist zuzugestehen, daß bei aller Einheit des

Werkes im Großen und Ganzen doch in Folge der Benutzung verschiedener Quellen im Einzelnen Incongruenzen vorkommen, und daß der Schluß nicht eben so klar und markirt hervortritt, wie der Anfang. Von beidem wird sofort ausführlicher geredet werden.

III. Die Incongruenzen, welche man in unserem Buche wahrzunehmen geglaubt hat, sind aber (nach der Zusammenstellung bei Thenius S. XV f.) folgende: 1) einzelne Theile des Werkes stechen durch ihren kurzen, chronikmäßigen Ton von der sonst ausführlichen, ja in einem Theile (2 Sam. 11—20.) völlig biographischen Erzählung auffallend ab: 2 Sam. 5, 1—16. 8. 21, 15—22. 23, 8—39. Dies ist zuzugestehen, doch ist dieser Umstand von geringer Bedeutung, da kein Autor verpflichtet ist, alle Parthieen seines Werkes mit gleicher Ausführlichkeit zu behandeln, und da Verschiedenheiten in dieser Beziehung, sie mögen nun auf Quellenbenutzung oder auf der eigenen Conception des Verfassers beruhen, der Einheit im Allgemeinen durchaus keinen Eintrag thun. 2) An mehreren Orten gibt sich deutlich ein Schluß einzelner Bestandtheile zu erkennen: 1 Sam. 7, 15—17. 14, 47—52., 2 Sam. 8, 15—18. 20, 23—26. Daß in diesen Stellen ein gewisser Abschluß stattfindet, ist richtig, aber daß es ein Abschluß einzelner Bestandtheile, d. i. vorgefundener Quellen sey, ist damit nicht erwiesen. Denn 1 Sam. 7, 15—17. schließt die Richterperiode ab. An dieser Stelle ist also eine Angabe darüber, in welcher Weise dies geschah, auf's Beste motivirt. 1 Sam. 14, 47 bis 52. befinden wir uns auf dem Höhepunkte des Lebens Saul's. Jener herrliche Sieg über die Philister, den ihm vorzugsweise Jonathan's Heldenmuth zuwege gebracht hatte, bezeichnet den Gipfelpunkt seiner Herrscherlaufbahn. Denn gleich darauf folgt der Amalekiterkrieg, der Saul's definitive Verwerfung und damit das allmähliche Sinken seines Gestirnes zur Folge hat. Auf jenem Höhepunkte ist nun aber eben so sehr eine zusammenfassende Aussage über alle von Saul geführte Kriege als auch über seine Familie am Platze. War es doch Saul's Sohn, der den Sieg gewonnen hatte. Sollte es da nicht von Wichtigkeit seyn, zu wissen, welche Rolle dieser Sohn unter den übrigen Sprößlingen Saul's einnahm? — Daß das Beamtenverzeichniß 2 Sam. 8, 15 ff. steht, hat einen ähnlichen Grund. Die besagte Stelle repräsentirt nämlich einen Höhepunkt in David's Leben (vgl. Keil, Einl. S. 166). Daß dasselbe Verzeichniß, etwas modificirt, 20, 23. noch einmal steht, kann eben so wenig befremden, denn erstens ist hier der Schluß der eigentlichen, zusammenhängenden Darstellung, und zweitens entspricht die Verschiedenheit des Verzeichnisses in höchst wahrscheinlicher Weise den im Laufe der Zeit eingetretenen sachlichen und Personalveränderungen. Man sieht daraus nur, daß David's oberste Beamten gegen das Ende seiner Regierung fast dieselben waren, wie in der Mitte. 3) Von einigen Begebenheiten kommen doppelte, zum Theil einander ausschließende Berichte vor: 1 Sam. 9, 1—10, 16. und 10, 17—27. Wie diese Berichte als Wiederholung, ja wohl gar als sich ausschließende Wiederholung gefaßt werden können, begreife ich nicht, denn Kap. 9, 1—10, 16. ist die heimliche Salbung Saul's durch Samuel mit ihren nächsten Folgen, 10, 17—27. aber ist die vor den Augen des ganzen Volkes vor sich gehende Erwählung durch's Loos erzählt (vergl. Keil, Einleit. S. 167). Nur 10, 8. macht Schwierigkeit. Bezieht man nämlich das hier geforderte Kommen nach Gilgal auf 11, 14., so fällt auf, daß die nächste Zusammenkunft nicht in Gilgal, sondern (nach 10, 17.) in Mizpa stattfindet, und daß nach 11, 14. Saul nicht vor sondern mit Samuel nach Gilgal kommt, daß also hier von einem Warten auf Samuel nicht die Rede seyn kann. Bezieht man aber 10, 8. auf 13, 8., so begreift man nicht, warum jener Befehl so lange Zeit (nach 13, 1. zwei Jahre) vorher gegeben wurde. Demnach scheint es, daß 10, 8. nicht an der richtigen Stelle steht, sondern ursprünglich irgendwo unmittelbar vor 13, 8. seinen Platz hatte. Damit ist aber keineswegs unsere Behauptung, daß die beiden Abschnitte 9, 1—10, 16. und 10, 17—27. in richtigem Verhältniß zu einander stehen, aufgehoben. — Als Wiederholung bezeichnet Thenius ferner 15, 10—26. verglichen mit 13, 8—14. An beiden Orten ist die Verwerfung

Saul's erzählt. Aber warum soll Saul nicht zweimal ein solches Verwerfungsurtheil verkündigt worden seyn? Nach dem ersten Male hätte Saul vielleicht durch aufrichtige Buße das Urtheil rückgängig machen können. Er thut es nicht, sondern begeht eine noch größere Sünde. Dadurch zieht er sich das zweite, offenbar viel schärfer ausgedrückte, definitive Verwerfungsurtheil zu. — Die Abschnitte 16, 14—21. und 17, 55 bis 18, 2. enthalten die allerdings kaum zu vereinigenden Berichte über das Kommen David's zu Saul. Nachdem in der ersten Stelle erzählt war, wie David von den Schafen weg zu Saul geholt worden war, um ihn durch sein Saitenspiel aufzuheitern, beginnt 17, 12. ein neuer Abschnitt, in dessen Anfang von David so die Rede ist, als ob sein Name vorher noch nie genannt worden wäre: וְדָוִד בֶּן־אִישׁ אֶפְרָתִי הַזֶּה מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה וּשְׁמוֹ יִשַׁי. Hier stößt sich הַזֶּה mit dem folgenden וּשְׁמוֹ יִשַׁי. Denn soll הַזֶּה auf die frühere Nennung des Namens in Kap. 16. zurückweisen, so ist das וּשְׁמוֹ יִשַׁי überflüssig. Bleibt aber letzteres in Geltung, so ist ersteres überflüssig.

Ich gestehe, daß ich hier mit bestem Willen keinen andern Ausweg finden kann, als Compilation und den Versuch einer künstlichen Vereinigung anzunehmen. Merkwürdigerweise fehlt der Abschnitt 1 Sam. 17, 12—31. in der Vatikanischen Recension der LXX gänzlich; Origenes hat ihn in keiner griechischen Uebersetzung gefunden, und noch der Abschreiber der edit. Alex. scheint ihn nur am Rande gefunden zu haben. Dies beweist freilich nur, daß man schon in alter Zeit Anstoß an dem Abschnitt genommen hat, welcher Anstoß sich denn nothwendig auch auf das Stück 17, 55 ff. erstrecken mußte, wie denn auch dieses Stück in der edit. Vat. gleichfalls fehlt. Die Versuche, die man gemacht hat, um den seltsamen Umstand, daß Saul den David nach 17, 55. nicht mehr kennt, zu erklären, erschienen mir nach reiflicher Prüfung sämmtlich als unbefriedigend. Mit der Erklärung Hävernick's (II, 1. S. 136), der die Frage Saul's als Ausdruck der Verachtung nimmt, stimmt auch Keil nicht überein. Die Uebrigen erklären die Frage sämmtlich aus der Vergessenheit Saul's, nur differiren sie in Bezug auf den Grund derselben. Calvin nämlich leitet sie ab aus der den Weltmenschen eigenen Undankbarkeit, Saurin aus dem Geräusche des Hoflebens, Bertholdt aus der Hypochondrie. Keil selbst nimmt an, daß die Frage entweder Ausdruck des verwunderten Staunens sey, oder — was er lieber will — daß Saul nicht sowohl die Person als die Familienverhältnisse David's vergessen habe, die dem Abner vielleicht noch ganz unbekannt gewesen seyen. Beides ist gleich unwahrscheinlich. Denn das verwunderte Staunen würde nicht gefragt haben: „Wer ist das?" — sondern: „Ist denn das David?" Daß aber Saul zwar nicht den Namen, wohl aber die Abkunft seines Harfenspielers sollte vergessen, und Abner beides nie sollte gewußt haben, ist noch viel unglaublicher, als daß bei uns ein nicht als besonders vergeßlich bekannter Fürst zwar nicht den Taufnamen, wohl aber den Familiennamen eines seiner Person attachirten Dieners nach wenigen Wochen der Trennung sollte vergessen haben. Denn der Name des Vaters gehörte ja so wesentlich mit zur Namensangabe, daß unzähligemale der erstere ganz allein steht. Es ist in dieser Beziehung nicht ohne Bedeutung, daß Saul in der Zeit seines Argwohns David nie anders nennt als schlechtweg den Sohn Isai (1 Sam. 20, 27. 30. 31. 22, 7. 8. 9. 13.). — Vermag nun keiner der unternommenen Lösungsversuche uns zu befriedigen, so bleibt nichts übrig, als, bis eine befriedigende Lösung gefunden werde, anzunehmen, daß wir in den fraglichen Berichten wirklich verschiedene, unter sich nicht zusammenstimmende Quellen vor uns haben. — Die zwei Berichte über die großmüthige Schonung, die David an Saul geübt hat (23, 19. — 24, 23., vgl. Kap. 26), kann ich nicht für verschiedene Relationen über einen und denselben Vorfall halten. Denn daß David zweimal auf den Hügel Hachila, nahe bei Siph, gekommen sey, machen die Schlupfwinkel dieses Waldgebirges wahrscheinlich. Daß die Siphiten zweimal seinen Aufenthalt entdeckten und verriethen, ist bei ihrer Freundschaft für Saul ganz natürlich. Daß aber Saul zum zweiten Male gegen David auszog, ist psychologisch nur zu wohl erklärlich, auch wenn er kein moralisches Ungeheuer war. Es war eben sein Haß gegen

David so tief gewurzelt, daß er durch jene großmüthige That nur momentan zurückgedrängt, nicht ausgerottet werden konnte. Hat doch David jedenfalls, es mag nun Kap. 24. oder 26. den zuverlässigeren, oder es mögen beide zuverlässigen Bericht enthalten, Saul nicht getraut; denn er ist nicht mit ihm gezogen, sondern hat auch nach der Ausführung sich in sicherer Ferne gehalten (24, 23. 27, 1 ff., wo Thenius selbst die Bemerkung macht: „David wußte, wie schnell Saul wieder andern Sinnes werden konnte, und darum ging er lieber außer Landes", vgl. 1 Sam. 18, 6. 9.). — Die doppelte Flucht zu den Philistern (21, 10—15. und 27, 1 ff.) ist jedesmal mit so verschiedenen Nebenumständen erzählt, daß an eine Identität des Ereignisses nicht gedacht werden kann. Das erste Mal kommt David allein und sucht sich eine Zeitlang durch verstellten Wahnsinn Sicherheit bei den Philistern zu verschaffen. Das zweite Mal kommt er mit Weib und Kind und zahlreichem Gefolge und macht sich dem Philisterkönige durch zahlreiche, kühne Raubzüge angenehm. Daß David nicht gleich Anfangs, sondern nur zuletzt und in der äußersten Noth zu den Philistern flüchten konnte, wie Thenius (S. 92) meint, vermag ich nicht einzusehen. Er kam ja als Ueberläufer. Daß er aber auch dadurch den Haß und Argwohn der Philister nicht beschwichtigen konnte, zeigt der verstellte Wahnsinn und die Kürze des Aufenthalts. So enthält die Erzählung nichts, was nicht durchaus wahrscheinlich wäre. Was aber das Schwert des Goliath betrifft, so steht 21, 9. nur, daß er es mit von Nobe fort-, nicht aber, daß er es mit nach Gath genommen habe. Kann David nicht, bevor er das Land der Philister betrat, sich ein anderes Schwert verschafft haben? — Das Sprüchwort endlich: „Ist Saul auch unter den Propheten?" kann recht wohl in Folge des 10, 10—12. erzählten Vorfalls entstanden und durch den zweiten, ähnlichen, der 19, 22—24. erzählt wird, befestigt und ausgebreitet worden seyn. Im Uebrigen ist jeder der beiden Vorgänge so specifisch geartet, daß an eine Identität des Faktums sicher nicht zu denken ist. — Dies sind alle die Fälle von Doppelrecensionen, die Thenius namhaft macht. Eine Anzahl anderer, die frühere Forscher auf die Bahn gebracht haben, beseitigt Thenius selbst als Produkte der Hyperkritik. Wir können dieselben deshalb übergehen; nur auf einige von de Wette erhobene Bedenken möge in Kürze eingegangen werden. Derselbe findet eine Differenz zwischen 1 Sam. 18, 5. und 18, 13—16., weil Saul den David nach der ersteren Stelle um seiner Verdienste willen, nach der zweiten aus Neid mit einem militärischen Commando betraut habe. De Wette übersieht dabei, daß zwischen beiden Stellen jener Siegesgesang der Weiber mitgetheilt ist, der die Hauptveranlassung zu Saul's Mißstimmung wurde (V. 8.), und daß, wenn Saul dem David einen höheren Posten anwies, um ihn sicherer zu verderben, dies nur ein Wechsel in der Stimmung Saul's, aber kein Widerspruch in der Erzählung ist. — Daß Saul's Wuthanfall doppelt und ziemlich gleich erzählt ist (18, 10 f. und 19, 9 f.), hat einfach seinen Grund darin, daß solche Wuthanfälle eben wirklich mehrmals (vgl. insbesondere 18, 18.) und in ganz gleicher Weise vorgekommen sind. Zwischen 19, 2. und 20, 2. ist kein Widerspruch, da an letzterer Stelle Jonathan lediglich bestreitet, daß jetzt schon wieder ein Anschlag gegen das Leben David's gefaßt sey. Mit der Stelle 7, 13., wo gesagt ist: „Und die Philister wurden gedämpfet und kamen nicht mehr in die Gränze Israel, und es war die Hand Jehovah's wider die Philister alle Tage Samuel's", — sollen nicht im Einklang stehen die Stellen 9, 16., wo dem Volke ein König als Retter von der Philister Hand zugesagt, und 10, 5. 13, 3 ff. 19 ff., wo die Philister nicht nur Posten im Lande Israel besetzt halten, sondern auch eine so drückende Oberherrschaft ausüben, daß sie in Israel nicht einmal einen Schmied dulden. Hier wird, abgesehen von der Stelle 13, 19 ff., Alles darauf ankommen, wie man das כֹּל יְמֵי שְׁמוּאֵל in 7, 13. faßt. Versteht man diese Worte von der Lebensdauer Samuel's, wird man nicht umhin können, einen Widerspruch zuzugestehen. Versteht man sie aber von der Dauer des Richteramtes Samuel's, dann ist kein Widerspruch vorhanden; denn allerdings, so lange Samuel noch am Ruder war, ist von einem Kommen der Philister in's

Land, d. h. von Einfällen mit Heeresmacht, wie solche gleich nachher unter Saul wieder vorkommen (13, 5.), nicht die Rede. Nur einzelne befestigte Posten scheinen sie besetzt gehalten zu haben (vgl. Ewald, Gesch. des V. Isr. II, S. 441. 1. Ausg.). Damit ist nun aber freilich zugestanden, daß ein solcher Zustand, wie er 13, 19 ff. beschrieben wird, nach dem Siege Samuel's bei Ebenezer und Saul's bei Jabesch unerklärlich erscheint. Entweder ist also nach 11, 15. die Erwähnung eines Einfalls der Philister, der den 13, 19—22. beschriebenen Zustand zur Folge hatte, ausgefallen, oder letztere Stelle steht nicht an ihrem Platze und gehört vor den Sieg bei Ebenezer, der in der Hauptsache ohne menschliche Waffen gewonnen wurde (7, 10.). — Daß Samuel's Tod zweimal erwähnt wird (25, 1. und 28, 3.), hat seinen Grund nicht in einer zwiefachen Quelle, sondern ganz einfach in dem Bestreben, der folgenden Erzählung durch wiederholte Erwähnung des Todes Samuel's die nothwendige Grundlage zu geben. Wenn auch die Worte וַיִּסְפְּדוּ לוֹ וַיִּקְבְּרֻהוּ wiederholt werden, so scheint dies den Zweck zu haben, die an Samuel begangene Impietät in ein noch helleres Licht zu setzen. — Die Stelle 14, 47—52. soll sich vor Allem durch chronikartige Kürze unterscheiden. Wir haben schon vorhin bemerkt, daß diese Stelle den Höhepunkt des Lebens Saul's repräsentirt. An einem solchen Punkt ist aber ein rapider Ueberblick über die öffentliche Wirksamkeit, sowie über die Familienverhältnisse gar wohl am Platze. Sodann soll aber jene Stelle auch von 10, 17 ff. 11, 14 f., sowie von Kap. 15. nichts wissen. Thenius nämlich (Comm. S. 58) deutet das לָכַד 14, 47. so, als werde dadurch sowohl die Wahl durch's Loos, als auch die Bestätigung in Gilgal ausgeschlossen, und als habe Saul durch seinen Sieg über die Philister sich stark gefühlt, von dem durch Samuel's heimliche Salbung übertragenen Rechte ohne Weiteres Gebrauch zu machen. Aber dann mußte es וַיִּלְכֹּד heißen, wie schon Keil (S. 169) bemerkt hat. Die Ausdrucksweise וְשָׁאוּל לָכַד deutet vielmehr rückwärts und sagt aus, daß Saul nicht jetzt erst in Folge der vorher erzählten Thaten, sondern vielmehr durch diese selbst das Königthum in Besitz genommen habe (vgl. meine hebr. Grammatik §. 88, 3). — Die Stelle 17, 54. scheint auf den ersten Blick einen starken Anachronismus zu enthalten, weil gesagt ist, daß David Goliath's Haupt nach Jerusalem gebracht habe. Man kann hier nicht damit helfen, daß man sagt, er habe es später hingebracht; denn es folgt gleich darauf: „seine Waffen aber legte er in sein Zelt". Er hat aber auch Goliath's Schwert nach 21, 9. später in der Stiftshütte niedergelegt; warum ist also nicht auch beim Haupte der Ort der einstweiligen Niederlegung genannt? Mir scheint, daß David, der ja nach 16, 13. bereits zum Könige gesalbt war, jene Trophäe wirklich nach Jerusalem gebracht hat, weil er die Bedeutung dieser Stadt prophetisch ahnte. Daß er aber in Jerusalem einen sicheren Aufbewahrungsort finden konnte, geht aus Jos. 15, 63. und Richt. 1, 21. hervor (vgl. d. Art. „David" S. 300).

Im zweiten Buche 3, 14. spricht David von 100 Vorhäuten der Philister, während er nach 1 Sam. 18, 27. deren 200 als Brautgabe für Michal dargebracht hat. Keil hat (S. 171) mit Recht bemerkt, daß David hier nur den geforderten (V. 25.), nicht den bezahlten Kaufpreis geltend macht. — Was de Wette sonst noch von einem doppelt erzählten Syrerkrieg vorbringt (2 Sam. 8. vgl. 10—12.), gehört zu den Mißverständnissen, die schon Thenius (S. XVI) als solche erkannt hat.

IV. Die Kritik, welche mit der Annahme von Widersprüchen, Wiederholungen u. dergl. mehr oder weniger schnell bei der Hand war, hat nun auf Grund derselben über die Composition unserer Bücher verschiedene Hypothesen aufgestellt. Abgesehen von früheren vereinzelten Bedenken bei Spinoza (tract. theol. pol. cap. 8. p. 285 ed. Paulus; cap. 9. p. 292), Bayle (Dict. hist. et crit. Art. „David"), Hobbes (Leviathan cap. 33), welche man bei Carpzov in der Einleitung S. 215 f. aufgezählt findet, ist zuerst Eichhorn mit einer umfassenden und geistreich durchgeführten Hypothese hervorgetreten (Einleit. 3, S. 476 ff. 493 ff. 504 ff.). Dieselbe besteht darin, daß er für das erste Buch „ein altes Zeitbuch über Samuel und Saul", für das zweite „ein altes

kurzes Leben David's" als Grundstock annimmt. Um beide soll sich dann eine Menge von Einschaltungen und Zusätzen, aus schriftlichen Quellen und mündlichen Ueberlieferungen geschöpft, herumgelagert haben. Bertholdt hat diese Hypothese dahin modificirt, daß er für das erste Buch drei Hauptquellen (Kap. 1—7: Geschichte Samuel's; Kap. 8—16: Geschichte Saul's; Kap. 17—30: Geschichte David's vor seinem Regierungsantritte), für 1 Sam. 31. bis 2 Sam. 24. aber die Eichhorn'sche kurze Regierungsgeschichte David's, natürlich auch mit den nöthigen Einschiebseln und Zusätzen, annimmt (Einl. S. 894 ff. 920 ff.). Der ungenannte Verfasser eines „kritischen Versuchs über das 2. Buch Sam." in Paulus' Memor. VIII, 61 ff. hat das Zerstückelungssystem noch weiter getrieben als Eichhorn, indem er für dieses zweite Buch eine große Menge kleiner Grundbestandtheile supponirt. — Gramberg (Religionsideen II, S. 80 ff.) macht eine Wendung zum Einfacheren, indem er nur zwei, freilich sich vielfach widersprechende Relationen annimmt, die ein späterer Sammler verarbeitet habe. Stähelin (in Tholuck's Anzeiger 1838, S. 526 ff. und in den krit. Untersf. üb. d. Pent. u. s. w. S. 112 ff.) weist im ersten Buche Kap. 3., Kap. 7, 2. — 8, 22., Kap. 10, 17. — 12, 25., Kap. 14, 47—52. (?), Kap. 15., Kap. 17. theilweise, Kap. 18. theilweise, Kapp. 20. 26. 27. 29. 30. einer alten Quelle zu, für deren Verfasser er den Jehovisten hält, während er die übrigen Stücke des ersten Buches, sowie das ganze zweite Buch dem Ueberarbeiter zuschreibt. — Graf (in der Schrift: de librorum Sam. et Reg. compositione, scriptoribus, fide histor. etc. dissert. crit. Argentor. 1842) unterscheidet in ähnlicher Weise ältere und jüngere Bestandtheile, wobei aber, wie selbst de Wette urtheilt, „seine Kritik fast allein auf dem beruht, was ihm geschichtlich glaubwürdig erscheint oder nicht". — In demselben Jahre (1842) ist der Commentar von Thenius (4. Liefg. des kurzgef. exeg. Handb. zum A. T.) erschienen. Derselbe tadelt nun zwar die Hyperkritik, welche da Widersprüche und Wiederholungen sucht, wo ein aufmerksamerer Blick anstatt derselben planvolle Absichtlichkeit erkennt. Aber er ist doch auch noch mit der Annahme solcher Incongruenzen zu schnell bei der Hand gewesen. Er unterscheidet nach inneren Gründen fünf Hauptbestandtheile: 1) Kap. 1—7: Geschichte Samuel's, auf einzelne, durch die Prophetenschulen erhaltene Nachrichten und auf treue Ueberlieferung sich gründend. 2) Kap. 8., Kap. 10, 17—27., Kap. 11. 12. 15. 16., Kap. 18, 6—14., Kap. 26., Kap. 28, 3—25., Kap. 31.: Geschichte Saul's nach der Ueberlieferung, wahrscheinlich aus einer volksthümlichen Schrift eingefügt. 3) Kap. 9., Kap. 10, 1—26., Kap. 13. 14.: kurzgefaßte Geschichte Saul's nach alten schriftlichen Nachrichten. [Thenius hält nämlich den unter 2) genannten Bericht für einen jüngeren, der zwar des historischen Grundes nicht ganz ermangle, aber doch durch die Tradition alterirt sey.] 4) Kap. 14, 52., Kap. 17. 18. (theilweise) 19. 20. 21. (theilweise) 22. 23. (theilweise) 24. 25. 27., Kap. 28, 1. 2., Kap. 29. 30.; 2. Buch Kap. 1—5. (theilweise) 7. 8.: eine von einer vielleicht nicht viel späteren Hand herrührende Fortsetzung des unter 3) erwähnten Berichtes, die zu einer Geschichte David's erweitert ist. 5) 2. Buch Kap. 11, 2—27., Kap. 22, 1—25., Kap. 13—20.: eine fast zur Biographie sich erhebende Specialgeschichte David's, welche die zweite Hälfte seines Lebens umfaßt und insbesondere sein Familienleben zum Gegenstande hat. — Außerdem enthalte noch Kap. 21—24. einen vom Sammler hinzugefügten Anhang. — De Wette hat über die Composition unserer Bücher keine deutlich formulirte Ansicht aufgestellt, wiewohl auch er eine Zusammensetzung aus mannichfaltigen heterogenen Bestandtheilen annimmt. — Ewald endlich (Gesch. d. V. Isr. I, S. 164 ff. bis 182 ff.) stellt folgende Hypothese auf: Ein Verfasser, der Prophet und Levite gewesen seyn und im Reiche Juda ungefähr 20—30 Jahre nach der Spaltung gelebt haben muß, hat unter Benutzung verschiedener Quellen (der Reichsjahrbücher, prophetischer Aufzeichnungen, geschichtlicher Lieder, sowie der lebendigen Ueberlieferung) eine Geschichte des Königthums geschrieben von seinen ersten Anfängen unter Samuel an bis zur Spaltung des Reiches. Der Anfang dieses Werkes liegt offenbar 1 Sam. 1. vor uns. Schwerer ist das Ende

zu bestimmen. Es schloß nicht mit 2 Sam. 24. Die beiden ersten Kapitel von 1 Kön. leiten den Faden fort und zwar ganz in derselben Farbe und Sprache. Sie tragen aber nicht bloß den Tod David's nach, sondern beschreiben auch die ersten Thaten Salomo's so, daß man begierig wird, den Rest zu hören, welches Verlangen aber unbefriedigt bleibt, weil die Erzählung plötzlich abbricht. Die Stellen 1 Sam. 2, 27—36. und 3, 11—14. zeigen, daß das Werk zu einer Zeit geschrieben seyn muß, wo eine dem Hause Ithamar sehr ungünstige Stimmung herrschte, also nach dem Sturze des Hauses, nach Salomo's Tode, etwa 20—30 Jahre nach der Spaltung. Dieser Schluß des Werkes fehlt; nur Bruchstücke sind erhalten in 1 Kön. 4, 1—19. 5, 15. — Kap. 7. 11, 14—40. Kap. 12. (theilweise). Dieses Werk ist nun späterhin mehrfach umgearbeitet, vermehrt, aber auch verkürzt worden. Zuerst hat ein Mann, der zwar nicht selbst der Verfasser des Deuteronomium, doch von dem Sinne und Geiste desselben durchdrungen war, noch während des Bestandes der Theokratie, also vor dem 6. Jahrhundert, die Stellen 1 Sam. 7, 3 f., Kap. 12., 1 Kön. 2, 2—4. ex propriis, die Stücke 1 Sam. 2, 1—10., Kap. 17. u. 18. theilweise, Kap. 21, 11—16., Kap. 24. u. 26., vielleicht auch Kap. 28, 3—25. aus anderweitigen Quellen eingeschaltet. Ein letzter Bearbeiter hat endlich das Werk durch Vorsetzung einer Einleitung, die in dem aus 2 Quellen (Kap. 1, 1. — 2, 5., Kap. 17—21. und Kap. 2, 6. — Kap. 16.) zusammengesetzten Buch der Richter besteht, und einer Ueberleitung, die wir im Buche Ruth erblicken, sowie durch Umgestaltung des Schlußes, indem er den ursprünglichen Schluß durch eine aus beibehaltenen Stücken (s. o.), Auszügen aus den דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (1 Kön. 11, 41.) und den Reichsjahrbüchern und aus eigenen Gedanken bestehende Fortsetzung ersetzte, in die gegenwärtige Gestalt gebracht, nur mit dem Unterschiede natürlich, daß er nicht nach 2 Sam. 24., sondern nach 1 Kön. 2. einen Abschluß machte. Demnach vertheilt Ewald die Bestandtheile unserer Bücher folgendermaßen unter drei (resp. vier) Verfasser:

A. Dem ursprünglichen Verfasser des Königsbuches gehört zu:

1) Die Geschichte Samuel's als Herrscher: 1 Sam. Kap. 1., Kap. 2, 11. — 7, 2., Kap. 7, 5—17.

2) Die Geschichte Saul's bis zu seiner Verwerfung: Kap. 8, 1. — 11, 15., Kap. 13, 1. — 14, 52. [NB. Kap. 13. u. 14. sind aus einem älteren Werke genommen.]

3) Die Geschichte David's:

a) Geschichte seines Emporkommens bis zum Tode Saul's: Kap. 15, 1. — 16, 23., Kap. 19, 1. — 21, 10., Kap. 22, 1. — 23, 28., Kap. 25., Kap. 27, 1. — 28, 2., Kap. 29—31.

b) Regierungsgeschichte David's vom Tode Saul's bis zur Festsetzung in Jerusalem: 2 Sam. 1, 1. — 7, 29. [Der Abschnitt 28, 8—39. ist nach 5, 10. einzuschalten.]

c) Geschichte der mittleren Zeit des Königthums David's in Jerusalem:

α) Die auswärtigen Kriege und Siege David's: Kap. 8, 1—14.

β) Die inneren Einrichtungen: Kap. 8, 15—18. [Kap. 8. ist wegen Vergleichung mit Kap. 10. u. 12, 26—31. für keinen Auszug aus einem älteren Werke zu halten.]

γ) Verhalten David's gegen das Haus Saul's und sein eigenes: Kap. 9, 1. — 20, 22.

δ) Nachrichten über zwei in die spätere Zeit fallende Landesschläge: Kap. 21, 1—14., Kap. 24.

d) Geschichte der letzten Zeit David's. In diesen Abschnitt würden allgemeine Uebersichten gehören. Wir wissen nicht, wie viel das Werk davon enthielt. Wir haben nur noch Kap. 20, 23—26., Kap. 22., Kap. 23, 1—7.

e) Geschichte des Todes David's, sowie der Thronbesteigung und Regierung Sa-

lomo's und seines Nachfolgers bis zur Spaltung des Reiches. Dieser Theil ist nur in Bruchstücken übrig: 1 Kön. Kap. 1. u. 2. (mit Ausnahme von 2, 2—4.) — 4, 1—19., Kap. 5, 15. — 7, 51., aus den Reichsjahrbüchern von unserem Verfasser aufgenommen; Kap. 11, 14—40., Kap. 12. theilweise.

B. Dem Verfasser eines ähnlichen Werkes aus der Zeit vor dem 8. Jahrhundert gehört vielleicht 1 Sam. 28, 3—25.

C. Dem Umarbeiter aus dem 7. Jahrh. gehören: 1 Sam. 2, 1—10. 7, 3 u. 4., Kap. 12. 17. 18. (theilweise), Kap. 21, 11—16., Kap. 24. u. 26., vielleicht auch 28, 3—25. — Von demselben rühren auch die drei Verse 1 Kön. 2, 2—4. her.

D. Dem letzten Umarbeiter und Sammler, der in der zweiten Hälfte des babylonischen Exiles geschrieben hat, gehört außer der Zusammenstellung der Bücher Richter, Ruth, Samuelis, der Könige zu einem Ganzen wahrscheinlich nur die Stelle 2 Sam. 21, 15—22., die aus den Reichsjahrbüchern entnommen ist.

Wenn man diese verschiedenen Hypothesen mit einander vergleicht, so sieht man leicht, wie sie vielfach einander aufheben. Denn der Eine sieht da Widerspruch, Wiederholung, Verschiedenheit der religiösen, der schriftstellerischen Grundsätze, des Ausdruckes u. s. w., wo der Andere von allem dem nichts wahrnimmt. So statuirt Eichhorn für jedes der beiden Bücher eine andere Hauptquelle; Berthold nimmt für das erste Buch drei Quellen an; der ungenannte Verfasser in Paulus' Memorabilien glaubt im zweiten Buche eine ganze Menge von Quellen wahrzunehmen; Stähelin, Thenius und Ewald stimmen ebenfalls keineswegs überein. So, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, sieht Thenius in den ersten 7 Kapiteln des ersten Buches eine eigenthümliche Quelle; Ewald erkennt in diesem ganzen Abschnitt (mit Ausnahme von 2, 1—10.) dieselbe Hand, die das ganze Königsbuch, mithin auch die Mehrzahl der übrigen Theile unseres Buches geschrieben hat; Stähelin endlich findet das 3. Kapitel so verschieden, daß er für dasselbe einen eigenen Verfasser, den Jehovisten, glaubt annehmen zu müssen. Es möchte daraus wohl hervorgehen, wie sehr die Kritik noch immer in Subjektivitäten befangen ist und wie viel ihr noch fehlt, um Anspruch auf den Ruhm eines wahrhaft wissenschaftlichen Verfahrens machen zu können. Was speziell die Ewald'sche Hypothese betrifft, so thut sie für's Erste dem Rufe der Integrität unserer Bücher keinen großen Eintrag; denn die Zusätze, welche sie dem Deuteronomiker zuweist, machen nicht einmal den achten Theil des Ganzen aus. Noch viel geringeren Umfangs sind die Stücke, welche sie dem Verfasser eines zweiten Werkes (Letzteres noch dazu nur mit einem „vielleicht") und dem Sammler zuschreibt. Der Raum erlaubt nicht, in eine Prüfung der Gründe einzugehen, welche die spätere Einschaltung der genannten Stücke beweisen sollen. Auch die Behauptung, daß eine Hand die Bücher der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige zusammengekettet und in drei Theilen herausgegeben habe, ist wenigstens für die drei ersten dieser Bücher von geringem Belange. Denn es wird zugestanden, daß diese Bücher der Hauptsache nach schon vorhanden waren, und daß der Sammler sie nicht als ein Ganzes auf einmal, sondern in drei Abtheilungen herausgegeben habe, wobei er namentlich die Bücher Samuelis ganz unverändert gelassen, höchstens die Stelle 2 Sam. 21, 15—22. aus den Reichsjahrbüchern — und auch dies nur vielleicht — eingefügt habe. Es wird also im Grunde selbst durch diese Hypothese das bestätigt, was wir oben über die Einheit unseres Werkes im Großen und Ganzen gesagt haben. Es wird ferner anerkannt, daß jedes dieser Bücher doch auch sein Eigenthümliches habe und ein Ganzes für sich bilde, sonst würde man nicht sagen, der Sammler habe die Bücher nach einander in drei Abtheilungen herausgegeben. Eben damit ist aber der ganzen Hypothese eigentlich die Spitze abgebrochen. Denn daß eine letzte Hand die Bücher zusammengestellt habe, und zwar mit Absicht in der Ordnung, wie sie bei den Siebzig sich finden (die Verweisung des Buches Ruth in die Hagiographa beruht lediglich auf der Aussonderung der Megilloth), so daß also das Buch der Richter und Ruth auf die Königsgeschichte vorbereiten, die dann in den Büchern der Könige ihren

Abschluß findet; dies läugnet ja Niemand. Nur das wird bestritten, daß die vorausgehenden Bücher so zugerichtet worden seyen, um den folgenden als Vorbereitung zu dienen. Daß es Richt. 13, 5. heißt: „Er wird anfangen, Israel zu erlösen aus der Philister Hand", beweist nicht, daß der Verfasser im Sinne hatte, die Vollendung dieser Erlösung selbst zu beschreiben, sondern nur, daß er der Sache nach Simson's Thätigkeit als den Anfang kannte. Die Stelle Richt. 2, 1—23. hat allerdings, worauf Vaihinger so großes Gewicht legt (s. d. Art. „Bücher der Könige" S. 4), große Aehnlichkeit mit 2 Kön. 17, 7—23. Aber der Verfasser der letzteren Stelle hat eben die erstere vor Augen gehabt. Daß die Anhänge im Richterbuche (17, 8. 19, 1 f.) von Bethlehem ausgehen, steht in keinem wahrnehmbaren Zusammenhange mit der Geschichte David's, und nicht um dieses Ausgangs willen, sondern weil sie doch gewiß an und für sich merkwürdig genug sind, sind sie aufgenommen. Daß in der einen Geschichte der Levit, in der andern das Kebsweib aus Bethlehem gebürtig waren, ist rein zufällig. Daß das Büchlein Ruth auf David's Geschichte vorbereitet, ist offenbar; ja, es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser der Bücher Samuelis deswegen keine Genealogie David's gibt (wider seine sonstige Gewohnheit), weil er die Kenntniß des Buches Ruth voraussetzt. Aber wenn Ewald selbst zugesteht, daß diese Erzählung „einzig da steht und daß man sich vergeblich nach einem sonst erkennbaren Verfasser umsehen würde, dem man sie zuschriebe" (S. 202), so muß man auf der andern Seite freilich Ewald seyn, um es für undenkbar zu halten, daß Jemand ein solches kleines Stück ganz allein für sich geschrieben und veröffentlicht haben sollte, und um zu behaupten, die Gelehrsamkeit, mit welcher sich der Verfasser in das Studium der Vorzeit seines Volkes vertieft habe, lasse auf die Abfassung mitten in der Verbannung schließen. (Vgl. übrigens über die Anhänge zum Richterbuche die Abhandlung von Auberlen in Stud. u. Krit. 1860, Hft. 3.) — Ein wesentliches Stück der Ewald'schen Hypothese ist auch, daß die beiden ersten Kapitel des Buches der Könige noch zu jenem großen Buche der Königsgeschichten gehören, welches nach ihm den Grundstock der jetzigen Bücher Samuelis und der Könige ausmacht. Was Ewald zu dieser Annahme bestimmt, ist vor Allem der Umstand, daß die Bücher Samuelis gar keinen rechten Schluß haben. Und allerdings sieht man durchaus nicht ein, warum ein Schriftsteller, der 20—30 Jahre nach der Spaltung geschrieben hat und der das ganze Material für die Darstellung der Geschichte bis zur Spaltung vor sich hatte, seine Erzählung an einem Punkte sollte abgebrochen haben, wo durchaus kein Markstein stand, während einige Schritte weiter der allerdeutlichste Markstein, der Tod David's, sich ihm darbot. Aber auf der andern Seite begreift man ebenso wenig, warum ein Späterer das bis zu so deutlichem Schlußpunkte fortgeführte Werk an einer Stelle soll entzweigerissen haben, wo durchaus keine scharfgezogene Gränzlinie vorhanden war. Ewald fühlt dies selbst, wenn er S. 211 sagt: „Die Späteren würden das Ganze viel besser, als jetzt geschehen, in die zwei Theile zerlegt haben: 1) die Geschichte der Könige bis zu Salomo's Herrschaftsantritt (jetzt die BB. Sam. bis 1 Kön. 2.); 2) die der Könige von Salomo bis zur Verbannung (jetzt die BB. der Kön. von 1 Kön. 3. an)." Man wird aber wohl richtiger sagen, daß kein Späterer die Abtheilung, die uns jetzt vorliegt, gemacht haben kann. Sie hat, wie eine schwierigere Lesart, das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Man muß aber auch ferner sagen, daß kein Schriftsteller David's Leben nur bis wenige Schritte vor seinem Ende beschrieben haben kann, als ein solcher, der entweder dieses Ende selbst nicht mehr erlebte, oder sich auf Quellen beschränkt sah, die nicht weiter als bis zu einem vor David's Tode gelegenen Zeitpunkt reichten. Würde der Anfang des 1. Buches der Könige noch zu unserem Buche gehören, so würde übrigens nicht 2, 46. einen passenden Schlußpunkt bilden, sondern 2, 12.; denn diese letztere Stelle mit den unmittelbar vorausgehenden Versen trägt alle Merkmale eines großen, epochebildenden Abschlusses an sich. Ist also die ursprüngliche Gränze irgendwo außer 2 Sam. 24, 25., so ist sie hier. Ist sie nicht hier, und Ewald wagt wegen der unläugbaren Verwandt-

schaft der dies- und jenseits liegenden Stücke nicht, hier die Gränze anzunehmen, so ist sie 2, 46. noch viel weniger. Es ist auch höchst auffallend, wenn das ursprüngliche Königsbuch bis zur Spaltung reichte, warum der Bearbeiter es nur bis 2, 46. mit geringer Veränderung beibehielt, von da an aber nur bruchstückweise (s. oben) mittheilte. Die Annahme also, daß 1 Kön. 1. u. 2. ganz und von dem Folgenden bis Kap. 12. Bruchstücke mit zu dem ursprünglichen, den Grundstock der BB. Sam. bildenden Königsbuche gehört hätten, muß ich zurückweisen. Ich finde 2 Sam. 24, 25. den wirklichen, ursprünglichen Schluß des Buches, indem ich mit den meisten neueren Theologen die Kapitel 21—24. als einen Anhang betrachte, in welchem „der Verfasser diejenigen ihm für das Leben David's wichtig erscheinenden Stücke nachträglich zusammenstellte, wofür ihm früher der passende Ort zu fehlen schien“ (Hävernick, Einl. II, 1. S. 129 f.). Anhänge bringt man aber nicht in der Mitte, sondern am Schlusse an. Demnach reicht also die zusammenhängende Darstellung des Lebens David's bis zur völligen Besiegung des Absalomischen Aufruhrs, als dessen letzter Nachklang die Empörung des Seba zu betrachten ist (2 Sam. 20, 1—22.). Auch das darauf folgende Beamtenverzeichniß (V. 23—26.), welches auch, materiell genommen, sein Verhältniß zu dem ähnlichen 8, 16 ff. seyn mag, karakterisirt unsere Stelle nach bekannter Eigenthümlichkeit als einen Abschluß. Es ist der Schluß der zusammenhängenden Erzählung, dem nur noch die Nachträge folgen, in Bezug auf welche Ewald nicht hätte von zusammenhangslosen Stücken reden sollen (S. 186), da ein Zusammenhang zwischen solchen isolirten Nachträgen gar nicht erwartet werden kann.

V. Kann nun der Kritik in Bezug auf die übertriebenen Folgerungen nicht beigestimmt werden, welche sie aus der scheinbaren oder wirklichen Incongruenz einzelner Theile auf die Composition des Ganzen gezogen hat, so ist doch eine Entstehung unseres Buches aus verschiedenen Quellen von Allen zugestanden. Zwar eine genaue Ausscheidung vornehmen und jeden Bestandtheil nach sicheren, objektiven Merkmalen seiner bestimmten Quelle zuweisen zu wollen, möchte ein schwieriges, wenigstens außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe liegendes Unternehmen seyn. Mir scheint, was hierüber gesagt werden kann, auf Folgendes sich beschränken zu müssen: 1) Ausdrücklich als solche citirt wird nur eine einzige Quelle, nämlich der סֵפֶר הַיָּשָׁר 2 Sam. 1, 18. Aus diesem ist das Klaglied David's über Saul's und Jonathan's Tod entnommen. Daß aus dieser poetischen Quelle noch die anderen poetischen Stücke (1 Sam. 2, 1—10: Lied der Hanna; 1 Sam. 18, 6 ff.: Siegeslied; 2 Sam. 3, 33 f.: Klaglied über Abner; 2 Sam. 22: Danklied David's, vgl. Ps. 18.; 2 Sam. 23, 1—7: letzte Worte David's) entnommen seyen, ist möglich, aber nicht erwiesen (s. Hävernick a. a. O. S. 120 f.). 2) Andere Quellen werden im Buche selbst nicht namhaft gemacht. Denn der סֵפֶר מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה, der 1 Sam. 10, 25. als von Samuel aufgezeichnet erwähnt wird, wird nicht als Quelle genannt. Zwar scheint uns sein Inhalt der Hauptsache nach 8, 11—17. erhalten zu seyn; allein da die mündliche Verkündigung des Königsrechtes der Aufzeichnung voranging, so ist ungewiß, ob jenes Stück in Kap. 8. dem von Samuel aufgezeichneten Kriegsgesetze oder der Quelle entnommen sey, aus welcher die Geschichtserzählung Kap. 8. geschöpft ist. In Bezug auf den übrigen Inhalt des Buches würden wir nun ganz ohne Vermuthung der Quellen, aus welchen er geflossen ist, bleiben, wenn nicht die parallelen Abschnitte der Chronik einiges Licht gäben. Da nämlich jetzt allgemein anerkannt ist, daß nicht die Bücher Samuelis und der Könige selbst die vom Chronisten für die treffenden Geschichtsabschnitte benützte Quelle seyen, sondern daß Letzterer mit den Ersteren aus einer gemeinsameren älteren Quelle geschöpft haben (s. d. Art. „Chronik“ S. 693), und da ferner der Chronist seine Quelle nennt (1 Chron. 29, 29 f.), so ist es uns möglich gemacht, auch auf die Quellen unserer Bücher einen Schluß zu ziehen. Der Chronist behandelt nämlich vom 10. Kapitel an bis zum Schluß des ersten Abschnittes seines Werkes, d. h. bis zum Schluß des jetzigen ersten Buches die Geschichte David's, und zwar so, daß seine Darstellung mit derjenigen

der Bücher Samuelis nicht nur überhaupt und im Allgemeinen, sondern auch vielfach im Einzelnen wörtlich übereinstimmt. Am Schlusse seiner Erzählung stehen nun die Worte (1 Sam. 29, 28—30.): „Und es starb David in gutem Alter, satt an Leben, Reichthum und Ehre, und Salomo, sein Sohn, ward König an seiner Statt. Und die Geschichten David's (דִּבְרֵי דָוִיד), die ersten und die letzten, siehe sie sind beschrieben in den Geschichten Samuel's, des Sehers, und in den Geschichten Nathan's, des Propheten, und in den Geschichten Gad's, des Schauers, sammt all' seinem König- und Heldenthum und den Zeiten, die über ihn ergangen sind, und über Israel und über alle Königreiche der Länder.“ Daß nun der Chronist hiermit seine Quellen benennt, kann nicht bezweifelt werden. Denn zuverlässigere Nachrichten über das Leben David's konnte es nicht geben, als die in jenen Schriften dargebotenen. Indem nun der um Jahrhunderte jüngere Chronist auf dieselben verweist, kann er es nicht in dem Sinne thun, als wollte er seine Leser auf Schriften aufmerksam machen, welche die fraglichen Nachrichten auch hätten, sondern er kann es nur thun, um die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung zu erweisen, sofern dieselben aus den anerkannt ältesten und authentischen Quellen geschöpft sey. Ist dem aber also, dann sind diese Schriften nach dem Verhältniß der Chronik zu unseren Büchern auch Quellen für die letzteren. Da ist es nun wohl möglich, daß diese Quellen theils manche Verschiedenheiten enthielten, woraus sich dann die Incongruenz von 1 Sam. 17, 12. 55. mit dem vorausgehenden Berichte erklären ließe, theils nicht mehr in der rechten Ordnung und Klarheit vorhanden waren, woraus dann solche Versetzungen wie die 10, 8. wahrgenommene begreiflich würden. Uebrigens trugen diese Quellen jedenfalls, weil von Propheten stammend, prophetischen Karakter. Daß aber auch noch Quellen anderer Art vorhanden waren, darauf deutet die Erwähnung eines מַזְכִּיר (Reichsannalisten) unter den obersten Beamten David's hin (2 Sam. 8, 16. 20, 24., 1 Chron. 18, 15.). Auf diese letztere Quelle möchten dann die mehr statistischen Notizen, wie die Verzeichnisse der Beamten und Helden, zurückzuführen seyn.

VI. Was den Verfasser und die Zeit der Abfassung betrifft, so geht für's Erste aus dem unter IV. Gesagten hervor, daß der Verfasser unserer Bücher nicht mit dem Verfasser der Bücher der Könige identisch seyn kann, wie Eichhorn, Jahn, Herbst und nach Ewald Vaihinger (s. d. Art. „Bücher der Könige“ S. 3) angenommen haben. Nach Ewald würde jedenfalls nur ein kleiner Theil des 1. Buches der Könige mit den Büchern Samuelis Einen Verfasser haben. Erst des Sammlers Hand wäre beiden gemeinsam. Was an letzterer Behauptung richtig ist, geht aber auch dann nicht verloren, wenn wir annehmen, daß der Verfasser der Bücher der Könige die Bücher Samuelis vor sich hatte und mit seinem Werke eine Fortsetzung derselben geben wollte. Deshalb hat er den Faden der Erzählung gerade da wieder aufgenommen, wo ihn die Bücher Samuelis hatten fallen lassen, und deswegen beginnt er auch mit dem vielbesprochenen Wav der Folge (וְהַמֶּלֶךְ). Was man sonst noch über sprachliche und sachliche Verwandtschaft gesagt hat, ist sehr unsicher und wird durch eben solche Verschiedenheiten aufgewogen. So findet sich z. B. der eigenthümliche Ausdruck מֵאֵת פנ״ נִהְיָה דָבָר nie in den Büchern Samuelis, wohl aber 1 Kön. 12, 24. Und die Participialconstruktion עוֹדָךְ מְדַבֶּרֶת וַאֲנִי אָבוֹא (1 Kön. 1, 14. 22. 42.) findet sich gerade im Sprachgebrauch der Königsbücher verhältnißmäßig am häufigsten (vgl. meine hebräische Gramm. §. 97, 2, 6). Uebrigens siehe hierüber: de Wette, Einl. S. 261 f.; Keil, Einl. S. 175. — Wer nun der Verfasser gewesen sey, läßt sich nicht bestimmen, wiewohl die Vergleichung mit den aus Priester- oder Levitenhand stammenden Geschichtsbüchern schließen läßt, daß er ein Prophet gewesen sey (s. Keil S. 177). Die Vermuthungen der Aelteren siehe bei Carpzov, introd. p. 213 sqq. — Was die Zeit der Abfassung betrifft, so wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die Formel: „bis auf den heutigen Tag“ (1 Sam. 5, 5. 6, 18. 30, 25., 2 Sam. 4, 3. 6, 8. 18, 18.), sowie die Deutung veralteter Ausdrücke (1 Sam. 9, 9. רֹאֶה, vgl. 2 Sam. 13, 18.)

auf eine Abfassungszeit hindeutet, welche von der Gegenwart der Ereignisse schon ziemlich entfernt war. Daß 2 Sam. 5, 5. die Gesammtzahl der Regierungsjahre angegeben wird, beweist, daß der Verfasser jedenfalls nach dem Tode David's geschrieben hat, daß er aber diesen Tod selbst nicht erwähnt, beweist weder, daß er so kurz nach dem Eintreten desselben schrieb, daß dies Ereigniß, als allgemein bekannt, nicht von Interesse war (Hävernick S. 145), noch daß der Verfasser bloß bis zum Schluß der Regierung nicht des Lebens schreiben wollte (Keil), denn was das Erste betrifft, so schrieb er ja nicht für die Mitwelt, sondern für die Nachwelt, und was das Zweite betrifft, so würde er in diesem Falle eben diesen Regierungsschluß, d. h. die Uebertragung der Regierung an Salomo miterzählt haben. Daß die Erzählung, abgesehen von den Nachträgen, mit der völligen Unterdrückung des von Absalom erregten Aufruhrs schließt, kann ich mir nur daraus erklären, daß die Quellen, aus welchen der Verfasser schöpfte, nicht weiter reichten. Dieser Umstand ist freilich auffallend, da der Prophet Nathan David überlebt hat; aber wir kennen eben diese Quellen nicht und müssen uns deshalb bescheiden, über ihre Beschaffenheit ein Urtheil zu fällen. Daß endlich 1 Sam. 27, 6. gesagt ist: „Daher ist Ziklag an die Könige von Juda gekommen bis auf diesen Tag", deutet mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß der Verfasser nach der Spaltung geschrieben hat, da zwar die Unterscheidung Israel und Juda schon für die Zeiten Saul's und David's gemacht wird (1 Sam. 11, 8. 17, 52. 18, 16., 2 Sam. 2, 9 f. 3, 10. 5, 1—5. 19, 41 ff. Kap. 20. u. 24.), die Bezeichnung „Könige von Juda" aber schwerlich in einem andern Sinne genommen werden kann, als in welchem sie von David in den ersten $7\frac{1}{2}$ Jahren seiner Herrschaft (2 Sam. 5, 5.) und von den Nachfolgern Salomo's nach der Spaltung gebraucht wird. Hindeutungen auf ein späteres Zeitalter hat man nun zwar finden wollen a) in dem Vorkommen chaldaisirender Formen und Ausdrücke (s. das Verzeichniß bei Keil S. 176 f.). Dergleichen kommen aber vereinzelt wie hier auch in den älteren Büchern vor (vgl. Hävernick I, 1. S. 213 f.). b) In der Weissagung 1 Sam. 2, 27 ff. Es ist aber eine schlechte Pragmatik, wenn man dergleichen nur aus einer ungünstigen Stimmung gegen das Haus Ithamar erklären zu können meint. Auch Thenius erkennt die Stelle als „eine wirkliche alte Weissagung" (S. XXI). c) In der gut königlichen Gesinnung des Verfassers, in den dem Hause David gegebenen Verheißungen. — Stähelin (krit. Unterss. S. 137 ff.) schließt daraus, sowie aus den Anspielungen des Jeremia auf unsere Bücher (s. Kueper, Jerem. librorum sacr. interpr. atque vindex p. 55) auf ihre Abfassung unter Hiskia*). Aber auch hier wird auf subjektive Motive zurückgeführt, was guten, objektiv-geschichtlichen Grund hat, und Jeremias konnte auf unsere Bücher gewiß auch dann Bezug nehmen, wenn sie nicht erst zu seiner Zeit entstanden waren. Dies sind die hauptsächlichsten Spuren späterer Hand, die man hat finden wollen. Da wir sie nun nicht für gültig halten können, so bleiben wir bei dem Resultate stehen, daß unsere Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht sehr lange nach den Ereignissen, einige Zeit nach der Spaltung aufgezeichnet worden sind. Hiermit stimmen auch im Wesentlichen überein Thenius (S. XX f.) und Keil (S. 176).

VII. Was endlich den schriftstellerischen Karakter und die Sprache betrifft, so genüge es, einige Urtheile kundiger Männer anzuführen. Thenius sagt in seinem Commentare (S. XXIII): „Uebrigens gehören namentlich die älteren Theile des Werkes zu dem Schönsten, was die Geschichtsbücher des A. T. uns darbieten; sie übertreffen alles Andere an Ausführlichkeit, sie vermitteln eine klare Anschauung der handelnd eingeführten Personen, sie empfehlen sich durch reizende Einfalt in der Darstellung und geben uns

*) Viele Rabbinen halten deshalb Jeremia geradezu für den Verfasser der Bücher Samuelis und der Könige. Auch das Concilium Francofurtense citirt diese Bücher unter dem Namen des Jeremia. Selbst Grotius ist dieser Ansicht nicht abgeneigt; s. Grotius zu 1 Sam. 1, 1. und 1 Kön. 6, 2.

einen hohen Begriff von dem vielseitigen Einfluße des prophetischen Wirkens.“ Und Ewald nennt das ursprüngliche Buch der Könige, welches nach ihm den Hauptbestandtheil unserer Bücher ausmacht, „das schönste und einflußreichste Geschichtsbuch, welches nächst dem Buch der Ursprünge geschrieben wurde“, und sagt, daß „es an allgemeiner Vollendung der Kunst gewiß kein Werk diesem zuvor that“ (Gesch. d. Volk. Isr. I, S. 175). Die Sprache ist der Blüthezeit der hebräischen Litteratur würdig, klassisch rein und bis auf einzelne Erscheinungen, die in allen Büchern vorkommen, frei von aramaisirenden Elementen.

Die Litteratur siehe im Commentar von Thenius, der 1842 erschien, S. XXXVI*). Seitdem ist kein Werk erschienen, das speziell unsere Bücher zum Gegenstande hätte. Eine geistvolle Monographie über 2 Sam. 23, 1—7. gibt Fries, Pfarrer in Memmingen, in den Stud. u. Krit. 1857. Hft. 4. E. Nägelsbach.

Sanballat, סַנְבַלַּט, der „Horonit“, d. h. entweder gebürtig aus dem ephraimitischen (Jos. 21, 22.) Beth-Horon oder aus Horonaim im Moabiterlande, wie Winer, Gesenius und Vaihinger in der theol. R.-Enc. VI, 267 annehmen, trat nebst einigen gleichgesinnten Feinden des aus seinen Trümmern langsam sich wieder erhebenden Jerusalem dem Nehemia und dessen daherigen Bemühungen auf alle Weise entgegen und suchte namentlich das Werk der Herstellung der Mauern, so unerläßlich für die Sicherheit der kleinen Colonie, zu hintertreiben und zu stören. Er verband sich dafür mit den auf Jerusalem stets eifersüchtigen Nachbarvölkern, zumal mit dem Ammoniter Tobia, dem Araber Gashmu, den Leuten von Samaria, wo Sanballat seinen Sitz gehabt zu haben scheint, und den Philistern in Asdod. Zuerst und noch einmal zuletzt versuchte er's mit Einschüchterungen, indem er dem Nehemia vorstellte, der persische Oberkönig werde diesen Mauerbau nicht zugeben, sondern als Zeichen des Abfalls und einen Versuch des Nehemia, sich selbst zum jüdischen Könige aufzuwerfen, ansehen und behandeln. Als die Mauer zur Hälfte hergestellt war, wollten sie zur Gewalt greifen und durch einen plötzlichen Ueberfall das Werk zerstören. Dann wollte Sanballat seinen großen Gegner durch Hinterlist fangen, indem er ihn wiederholt zu einer geheimen Unterredung auffordern ließ. Selbst einige falsche Propheten, wie Semaja und die Prophetin Noadja, wußte Sanballat für seine Zwecke zu gewinnen, um durch sie den Nehemia einzuschüchtern, daß er von seinem Unternehmen abstehe. Aber Alles scheiterte an der Energie, der Wachsamkeit, Klugheit und Frömmigkeit dieses kräftigen Helden, wie an der Anhänglichkeit und Treue des Landvolkes gegen ihn (Neh. 4, 6.), sowohl jene Angriffe von Außen, als die noch größeren Gefahren und Schwierigkeiten, welche die Parteiung im Innern bereitete, indem mehrere judäische Große mit jenen Volksfeinden sich verschworen und sogar verschwägert hatten; Nehemia aber jagte selbst einen Enkel des Hohenpriesters Eljasib als des Priesterthums unwürdig fort, weil er sich mit Sanballat verschwägert hatte (s. Neh. 2, 10. 19 f. 3, 33 ff. 4, 1 ff. 6, 1 ff. 13, 28 ff.). Was Josephus (Antt. 11, 7, 2 u. 11, 8) von einem Sanballat erzählt, den er einen Cuthäer und persischen Statthalter Samariens nennt und unter den letzten Darius verlegt, daß er nämlich seine Tochter an Manasse, Bruder des Hohenpriesters Jaddua, verhei-

---

*) Für die Geschichte des alttestamentlichen Textes ist der Text der Bücher Samuelis von besonderer Wichtigkeit wegen der Parallelabschnite in der Chronik und Ps. 18. — Vgl. besonders Benjamin Kennicott, the State of the printed hebrew Text of the old Test. considered. A dissertation in two parts. Part the first compares I Chron. XI. with II Sam. V. and XXIII. &c. Oxford 1753. Lateinisch von Teller unter dem Titel: B. Kenn. dissert. super ratione text. hebr. V. T. Lips. 1756. Vgl. J. D. Michaelis in der oriental. u. exeget. Bibliothek, Anhang zu Bd. XII. S. 179 und Bd. XIII. S. 218. — Ueber die Stelle 1 Sam. 6, 19. s. im Repertor. f. bibl. u. morgenl. Litterat. Th. IX. S. 276. — Aus neuerer Zeit ist wichtig, was Thenius im Comm. S. XXIII ff. hierüber beibringt. — Ueber das Verhältniß von 2 Sam. 22. zu Ps. 18. vgl. die Commentare. Die neuere Litteratur hierüber findet sich besonders bei de Wette im Commentar zu Ps. 18.

rathet und für diesen den samaritanischen Tempel und Cultus auf Garizim errichtet habe, ist eine sehr ungeschichtliche Erzählung, durch theilweise Verwechslung mit dem wirklichen Sanballat und chronologischen Irrthum des Josephus entstanden, welcher überhaupt diesen Theil der jüdischen Geschichte auf eine äußerst verwirrte und unzuverlässige Weise erzählt. — Vgl. Prideaux, connexion etc. I, p. 380 sqq.; Kleinert in den Dörpt. Beiträgen I, S. 162 ff.; Winer, RWB. II, S. 147 u. 378; besonders aber Ewald, Gesch. Isr. IV, S. 172 ff. 239 ff. Rüetschi.

Sanchez, Thomas, ein berühmter scholastischer Moralist, geboren zu Cordova im Jahre 1550, der Sohn vornehmer Eltern und zur Frömmigkeit erzogen, wie der römisch-kirchliche Lehrbegriff sie bestimmt, gehörte seit seinem 16. Lebensjahre dem Jesuitenorden an. Die Legende sagt: Schon früher habe er sich um die Aufnahme in den Orden beworben, aber wegen eines organischen Fehlers an der Zunge sey er stets zurückgewiesen worden. Da habe er in der Kirche der Jungfrau Maria zu Cordova unter Seufzen und Thränen die Jungfrau angerufen, daß sie das seinem Eintritte in den Orden entgegenstehende Hinderniß wegnehme, aber auch erklärt, daß er nicht eher weggehen werde, als bis er erhört sey. Sein Wille sey erfüllt und er darauf in den Orden aufgenommen worden. Mit Erfolg studirte er Philosophie, Rechtsgelehrsamkeit und Theologie, später wurde er mit der Leitung des Noviziats zu Granada betraut. Seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, sein scharfer Verstand, sein Eifer in der Erfüllung der ihm obliegenden Pflichten verbreitete seinen Namen bald durch Spanien und Italien. Sein Leben wird als ein in allen mönchischen Tugenden und Vollkommenheiten ausgezeichnetes geschildert; nur in Enthaltsamkeit, Fastenübungen, Selbstpeinigungen aller Art, Werken der Barmherzigkeit, beständigem Beten und Arbeiten soll er es hingebracht und dadurch nicht bloß den Beinamen eines gemeinsamen Vaters (communis parens) sich erworben, sondern auch zur Heiligkeit sich erhoben und der himmlischen Seligkeit würdig gemacht haben. Als Gelehrter und scharfer Denker beschäftigte er sich gern mit der Lösung schwieriger und verwickelter Fragen; oft wurden solche zur Lösung ihm vorgelegt. In der Geschichte der jesuitischen Moral ist besonders sein Buch de sacramento matrimonii. Tomi III. Genuae 1592 (wiederholt gedruckt, die beste Ausgabe, Antw. 1614. in 3 Foliobänden) bekannt, aber auch zum Theil sehr berüchtigt. Es behandelt alle nur möglichen, die Ehe betreffenden Fragen und verschmäht es selbst nicht, in der Behandlung von Obscönitäten in schamlosester Weise sich zu ergehen. Pabst Clemens VIII. ließ sich das Werk bei der Erörterung einer Streitfrage vorlegen, las es und zollte ihm das größte Lob, doch fehlte es auch nicht an Solchen, die das Werk wegen seines Cynismus und seines alle Moral zerstörenden Inhaltes nachdrücklich angriffen, namentlich geschah es von Arnauld, Abt zu St. Cyran, der unter dem Namen Petrus Aurelius „Vindiciae censurae facultatis Parisiens." gegen ihn herausgab (vgl. Bayle Diction. historique et critique. T. IV. 1740. Art. „Sanchez" S. 134 f.). Sanchez starb am 19. Mai 1610 zu Granada. Nach seinem Tode erschien noch von ihm: Operis moralis in praecepta Dei T. I. Venet. 1614. (wo principia generalia ad omnia praecepta et duo prima praecepta erörtert werden); T. II. Antw. 1622. (handelt de religioso statu ac professione deque tribus solemnibus castitatis, obedientiae et paupertatis votis); Consilia seu opuscula moralia. Tom. II. Lugd. 1634 und 1635. Sämmtliche Werke des Sanchez erschienen in 7 Bänden zu Venedig 1740. Vgl. Bibliotheca Scriptorum societatis Jesu a Philippo Alegambe. Antw. 1643. pag. 436 sq. Neudecker.

Sanchuniathon. Der Name Sanchuniathon ist seit 2 Jahrhunderten viel genannt, und über das Alter und die Glaubwürdigkeit seiner Schriften ist viel gestritten worden. Athenäus, Porphyrius und Suidas sprechen von ihm als von einem alten Phönizier, der vor dem troischen Kriege gelebt habe, d. h. vor dem Anfange unserer historischen Zeit. Eine seiner Schriften, welche Athenäus φοινικικά nennt, soll nach Eusebius aus neun, nach Porphyrius aus acht Büchern bestanden haben und von Philo von

Byblus in's Griechische übersetzt worden seyn. Weder das Original, noch die Uebersetzung ist auf uns gekommen, doch hat uns namentlich Eusebius in der Praep. evangelica wörtliche Auszüge erhalten, diese Bruchstücke sind von Orelli gesammelt in seiner Schrift: Sanchuniathonis Berytii quae feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum etc. Lips. 1826. 8°. Dem griechischen Texte ist die lateinische Uebersetzung des Vigerus und eine Anzahl Noten beigegeben, welche von verschiedenen Verfassern herrühren. Diese Sammlung umfaßt nur die von Eusebius erhaltenen Bruchstücke; es finden sich noch einige kleinere, die nicht in der Ausgabe stehen und die Movers (Phönizier I, 120) namhaft gemacht hat. Der Text, den Orelli gibt, bedarf jetzt einiger kritischer Nachhülfe, bei der die Ausgabe des Eusebius von Gaisford gute Dienste leisten kann. Allen den eben erwähnten Mängeln ist abgeholfen in der neuen Sammlung von Philo's Fragmenten bei C. Mueller, Fragmenta historicorum graecorum. Paris. 1849. Vol. III, p. 560—575; doch scheinen auch die Sätze selbst an einigen Stellen in Unordnung gerathen zu seyn, so daß nicht bloß die Handschriften, sondern auch der innere Zusammenhang der Stücke zu Rathe gezogen werden muß. — Wie es mit alten dunklen Schriften zu gehen pflegt, so ist der Werth Sanchuniathon's sehr verschieden beurtheilt worden. Während die Einen von dem Werke mit hoher Achtung sprachen, ja von demselben begeistert waren, fehlte es nicht an Andern, welche den Werth und selbst die Aechtheit dieser Fragmente gänzlich abläugneten. Die ältere, ziemlich reichhaltige Literatur über diesen Gegenstand findet man bei Orelli in der Einleitung verzeichnet; von Neuern hat namentlich Lobeck (Aglaophamus II, 1273 sqq.) die Aechtheit in Zweifel gezogen und geglaubt, die Bruchstücke seyen eine Fälschung des Eusebius; die Gründe sind jedoch ziemlich schwach und haben wohl nur Wenige überzeugt. Lobeck stützt sich darauf, daß die christlichen Apologeten von Philo bis auf Eusebius niemals diesen Sanchuniathon erwähnen, obwohl sie sonst die Euhemeristen häufig zu ihrer Polemik gegen das Heidenthum in Anspruch nehmen. Aber die Kirchenväter nach Eusebius, die doch diese Fragmente vor sich hatten, machen von ihnen auch keinen weiteren Gebrauch. Wenn Eusebius sagt, das Werk des Philo bestehe aus 9 Büchern, Porphyrius aber deren nur 8 zählt, so liegt hier eben auf der einen oder der anderen Seite ein Irrthum vor, aber keine Fälschung. Einen Mittelweg schlägt Movers ein, der sich wiederholt und umfassend über Sanchuniathon geäußert hat (Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie 1836. VII, 1. S. 51—91; Phönizier I, 116—147 und zuletzt im Art. „Phönizien" in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie). Movers schätzt die Arbeit des Philo gering genug, er wirft ihm Euhemerismus vor, d. h. er habe, wie die ungläubigen Philosophen seiner Zeit zu thun pflegten, um die Volksreligion um ihr Ansehen zu bringen, seine eigenen Ansichten in einer Schrift niedergelegt und diese unter dem Namen eines alten Schriftstellers veröffentlicht. Neben diesem Hauptmotive gehe noch ein patriotisches Interesse her, nämlich er suche den Griechen hohe Begriffe vom phönizischen Alterthume beizubringen und die hellenische Götterlehre als ursprünglich phönizisch darzustellen. Ferner glaubt Movers, Philo habe mit Rücksicht auf die Juden unlautere Zwecke verfolgt und den Sanchuniathon auf Kosten des Alten Testamentes als eine glaubwürdigere Quelle darzustellen gesucht. Trotz aller dieser Mängel hält aber Movers den philonischen Sanchuniathon doch immer der Beachtung werth; er glaubt nicht, daß derselbe irgend eine Mythe oder Göttergeschichte willkürlich erdichtet habe, er habe seinen Stoff nicht sowohl neu geschaffen, als vielmehr aus der Volks- und Priesterreligion entlehnt und zu seinen Zwecken neu bearbeitet. Movers ist ohne Frage einer der größten Kenner der phönizischen Alterthümer, er hat aber mit Rücksicht auf Sanchuniathon einen falschen Weg eingeschlagen, den Ewald mit Recht gerügt hat, er hat nicht die erhaltenen Fragmente ihrem Inhalte nach durchgängig geprüft und sich so eine feste Meinung darüber gebildet, sondern nur mehr zufällig Einzelnes daraus hervorgehoben, Anderes aber wieder, als für seine Zwecke unbrauchbar, ganz bei Seite gelassen. Die Darstellung, welche Röth (Geschichte unserer abendländischen Philosophie

I, 223—277) gegeben hat, darf man als eine vollkommen verfehlte betrachten. Röth will die ägyptische Religion oder vielmehr seine Ansicht von derselben bei Sanchuniathon wiederfinden, vermischt mit den von ihm sogenannten arianischen Göttervorstellungen. Wo Sanchuniathon nicht zu seinem Systeme stimmen will, und das ist an vielen Stellen der Fall, da muß Philo mit seinen euhemeristischen Tendenzen die Schuld davon tragen.

Eine andere und günstigere Ansicht über den philonischen Sanchuniathon ist erst neuerdings zu Tage getreten, hat sich aber schnell Bahn gebrochen. Ewald in seiner Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathons (Göttingen 1851, im 5. Bde. der Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissensch.) sucht nicht nur den Werth dieser Bruchstücke, sondern auch das Alter Sanchuniathon's selbst zu erweisen. Ihm folgt Bunsen, der in seinem Werke: Aegyptens Stelle in der Weltgesch. V, 240 ff. die Fragmente des philonischen Werkes übersetzt und erläutert hat und namentlich durch Rückübersetzung der von Philo in griechischer Sprache gegebenen Eigennamen in's Phönizische größere Klarheit in die Ideen zu bringen sucht, hierbei aber oft zu weit geht. Die neueste Schrift: Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire Phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon, par M. E. Renan. Paris 1858 (im XXIII. Bde. der Mémoires de l'académie des inscriptions) spricht sich wieder weniger günstig über das Alter Sanchuniathon's aus, wogegen man die Bemerkungen Ewald's in den Gött. gel. Anzeigen, Sept. 1859, S. 1441 ff. vergleichen kann. Fassen wir nun Alles zusammen, so dürfen wir, trotz aller Schattirungen im Einzelnen, bei den namhaftesten Forschern auf dem Gebiete phönizischer Alterthümer als feststehend betrachten, daß die Fragmente des Sanchuniathon ächt phönizisches Material enthalten. Die Ansicht, daß Philo Euhemerist war, ist allgemein zugegeben (nur Ewald bestreitet auch dies), aber man ist einmüthig darüber, daß er die von ihm mitgetheilten Mythen nicht selbst erfunden, sondern höchstens von seinem Standpunkte aus eigenthümlich gruppirt habe. Hierdurch ist entschieden, daß der Stoff, den uns die Fragmente mittheilen, ächt phönizisch und darum sehr beachtenswerth sey. Größer ist die Verschiedenheit der Ansichten über das Alter dieser Fragmente; Ewald hält entschieden fest, daß sie uralt seyen, und macht geltend, daß die Bildung der Phönizier eine sehr hohe gewesen sey und in so frühe Zeiten zurückgehe, daß recht gut schon solche Kosmogonien in einer Zeit vorhanden gewesen seyn mögen, die vor aller Geschichte liegt. Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit der von Ewald behaupteten Thatsache soll auch gar nicht geläugnet werden, aber darum kann man doch noch immer zweifeln, ob wir hier eine so alte Darstellung noch vor uns haben. Man muß bedenken, daß über der Schrift Sanchuniathon's ein besonderer Unstern gewaltet hat. Sie ist uns nicht im Original erhalten, sondern in einer griechischen Uebersetzung, — einer solchen, von der man mit Recht bezweifeln darf, ob es der Uebersetzer mit seiner Aufgabe sehr genau genommen habe, ob er nicht zum Theile nur annähernd sein Original wiedergab und seine eigenen Bemerkungen mit demselben vermengte. Aber selbst diese Uebersetzung ist uns nicht mehr erhalten, sondern nur dürftige Auszüge, von denen man oft nicht mit Sicherheit ersieht, wo sie anfangen und aufhören. Unter diesen Umständen kann man Zweifel von mancherlei Art nur gerechtfertigt finden, und eine möglichst scharfe Kritik der Fragmente ist wünschenswerth. Einen entschiedenen Schritt vorwärts hat nun die Kritik Sanchuniathon's durch die eben erwähnte Schrift von Renan gemacht. Mit Recht weist dieser Gelehrte die Ansicht ab, als habe Sanchuniathon gar nicht existirt und sey das angebliche Werk desselben erst von Philo oder gar von Eusebius gefälscht worden. Nicht bloß Eusebius und Porphyrius kennen diesen Schriftsteller, sondern, wie bereits gesagt, auch Athenäus und Suidas, und zwar diese beiden, wenn nicht Alles trügt, aus andern Quellen als aus Philo von Byblus; wir hören sie auch von noch anderen Werken Sanchuniathon's sprechen, die uns sonst unbekannt seyn würden. Was wir übrigens von Philo von Byblus wissen, spricht auch nicht dafür, daß er ein Fälscher war. Sein Name hatte im Alterthume einen guten Klang, er scheint ein sehr be-

lesener Mann gewesen zu seyn, wenn auch ohne besonderen Geist, und seine Bücher mögen eben der Art gewesen seyn wie die Bibliothek des Dionysius von Halicarnaß. Wenn er als Mitschuldiger einer Täuschung angesehen werden muß, so ist gewiß er zuerst der Getäuschte gewesen, denn Kritik war bei ihm, wie im Alterthume überhaupt, die schwächste Seite. Wir dürfen also annehmen, daß Philo wirklich das Werk eines Sanchuniathon — wenn auch immerhin sehr frei — in's Griechische übertragen hat. Allein die Frage nach dem Alter der Grundschrift ist und bleibt eine sehr schwierige. Wie es scheint, hat der Verfasser derselben selbst Ansprüche auf ein bedeutendes Alter erhoben, und gerade daß er selbst es ist, der diese Ansprüche betont, muß uns Verdacht gegen ihn einflößen. Das Wahrscheinlichste bleibt immer, daß die Aufzeichnung des phönizischen Originals erst nach Alexander dem Großen, in die letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt fällt und daß wir an Sanchuniathon einen Autor ganz ähnlicher Art haben wie an Berosus oder dem Mar Abbas Cadina, den Moses von Chorene benutzte. Beide Schriftsteller sind gewiß verhältnißmäßig spät, geben aber vor, sich auf Urkunden des grauesten Alterthums zu stützen. Die Bedeutung, die Sanchuniathon für uns haben muß, ergibt sich nach dem Gesagten von selbst. Sein Buch ging, wie so manches andere jener Zeit, aus dem patriotischen Eifer hervor, der immer mehr überhand nehmenden Hochschätzung des griechischen Wesens gegenüber den eigenen Werth zu betonen, nachzuweisen, wie man schon seit undenklichen Zeiten in den Schriften des eigenen Volkes die Weisheit finden konnte, die man jetzt an Fremden so hoch schätzte. Zu einem solchen Zwecke erfand man gewiß keine neuen Mythen, sondern ordnete höchstens den nationalen Stoff nach neuen Ansichten. Der Stoff wird also alt seyn, die Redaktion aber neu. Es scheint den phönizischen Mythen ähnlich ergangen zu seyn wie den iranischen im Avesta oder Schehname. Das letztere Werk bildet eine interessante Parallele zu Sanchuniathon. Die Hauptsache, auf die es uns ankommt, ist, daß die Darstellung Philo's ächt phönizisch ist; es muß also vollkommen gerechtfertigt erscheinen, daß man diese Bruchstücke für die Wissenschaft nutzbar macht; die Schwierigkeit ist freilich keine geringe, denn es ist wohl zu beachten, daß in der griechischen Uebersetzung die Kunstausdrücke und Eigennamen meist nur griechisch wiedergegeben oder doch nicht eben genau umschrieben sind. Im letzten Falle ist meistens der Umschreibung keine Uebersetzung beigefügt.

Der Name, unter welchem der phönizische Schriftsteller gewöhnlich erscheint, ist *Σαγχουνιάθων*, wofür sich bei Athenäus auch die kürzere Form *Σουνιαίθων* findet; letzteres ist bloße Verkürzung aus der ersteren Form, wie auch bei Justin (Hist. XX, 5. 12) ein Karthager Suniatus erscheint. Die Erklärung des Namens ist schwierig, die Ansichten darüber sind getheilt. Hitzig (Studien und Kritiken 1840, S. 429 ff.) glaubt darin die Worte חִכּוּנִי אָתּם (für חִכּוּנִי אָתּם) zu entdecken, d. h. mein Gaumen ist die Wahrheit. Diese etwas eigenthümliche Erklärung stützt sich darauf, daß Porphyrius, nach einer Notiz des Eusebius, das Wort mit *φιλαλήθης* zu erklären scheint (*Σαγχουνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθης τὴν παλαιὰν ἱστορίαν . . . συναγαγὼν κτλ.*), aber die besseren Handschriften und Ausgaben lesen *φιλαλήθως*. Dagegen will Movers (Phönizier I, 99) das Wort mit סַן כּוֹן יַחַת i. e. tota lex Choni, erklären, was auch große Schwierigkeiten hat, zumal da die Existenz eines phönizischen Gottes Chon noch sehr zweifelhaft ist. Nach Ewald soll der Name סַכּוּנְתוֹן, d. i. Schwertmann (vgl. סַכִּין), gelautet haben. Renan vergleicht die Wurzeln שׁכן und סכן „wohnen“ und den Namen שְׁכַנְיָה. Nach der Annahme dieses Gelehrten wäre *Σάγχουν* = עבד, und *ἄθων* bedeutet Gott, das Ganze also = Knecht Gottes. Sanchuniathon war aus Berytus, womit nicht im Widerspruche steht, daß Andere ihn einen Tyrier oder Sidonier nennen; die Namen Tyrus und Sidon stehen hier im weiteren Sinne für Phönizien überhaupt. Sein Werk *Φοινικικά* scheint nicht etwa bloß eine Kosmogonie, sondern vielmehr eine Geschichte seines Volkes und der umliegenden Völker gewesen zu seyn, begann aber, wie orientalische Chroniken gewöhnlich zu thun pflegen, mit der Erschaffung der Welt und nur aus dem ersten Theile sind uns Bruch-

stücke erhalten. Das Werk enthielt auch Manches über altjüdische Geschichte, als Gewährsmann dafür wird Hierombaal, der Priester des Jevo genannt (*εἰληφὼς . . . . παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ*). Schon Bochart hat diesen Hierombaal mit Gideon zusammengestellt, der Richt. 7, 1. יְרֻבַּעַל genannt wird, und man hat hieraus einen Grund gegen die Aechtheit des Sanchuniathon entnehmen wollen, allein es ist nicht zu erweisen, daß unter diesem Hierombaal Gideon zu verstehen sey; es konnte recht gut der Name irgend eines Priesters seyn. Bruchstücke aus dem Theile des Werkes, der über die Juden handelt, liegen uns leider nicht vor. Gewidmet ist das Buch einem Könige Abibaal von Berytus, von dem wir weiter nichts wissen, dieser mit seinen Großen soll das Werk gebilligt haben. Auch diesen Umstand hat man gegen die Aechtheit Sanchuniathon's geltend gemacht, es sey erstlich eine solche Widmung von Schriften nicht alterthümlich, dann kenne die phönizische Geschichte bloß einen Abibaal, der Vater des aus den Büchern der Könige bekannten Hiram gewesen sey, Sanchuniathon solle aber zur Zeit der Semiramis gelebt haben. Alle diese Gründe sind nicht entscheidend, wie man leicht sieht; wir kennen die phönizische Geschichte nur sehr unvollständig, und der Name Abibaal konnte dort leicht öfter vorkommen, als wir wissen.

Die Theile, welche uns von Sanchuniathon's Werke erhalten sind, betreffen nur die Weltschöpfung, bestehen aber auch da aus abgerissenen Bruchstücken, die man theilweise durch Vermuthungen verbinden muß; es scheinen mehrere verschiedene Auffassungsweisen der Kosmogonie überliefert zu werden. Am deutlichsten und gewissesten scheint mir zu seyn, daß mit p. 16, 3. ed. Orelli die eigentliche Weltschöpfungslehre zu Ende ist und daß mit p. 24, 3 eine ganz andere Darstellung beginnt, welche zum Zwecke hat, den großen Götterkampf zu schildern und in diesen alle Geschichtsanfänge zu verweben sucht. Daß auch p. 16, 3 bis 24, 3 eine eigenthümliche Darstellung der Weltschöpfung enthalte, scheint mir nicht wahrscheinlich. „Am Anfange des Alls", heißt es bei Philo nach Sanchuniathon, „war eine finstere, stürmisch bewegte Luft oder ein Wehen finsterer Luft und trübes, abgründliches dunkles Chaos. Da ward der Geist von Liebe entzündet zu seinen eigenen Anfängen; es entstand eine Durchdringung, diese Verflechtung ward genannt Sehnsucht (*πόθος*). Dies ist der Anfang der Schöpfung aller Dinge, der Geist selbst aber hatte kein Bewußtseyn seiner Schöpfung. Aus dieser Ineinanderflechtung des Geistes entstand M o t, was Einige für Schlamm erklären, Andere als Fäulniß wässeriger Mischung." Dieses dritte, aus den zwei Grundprincipien entstandene Wesen ist nun der eigentliche Grundstoff der Welt, die in ihm, wenn auch unausgeschieden, schon enthalten ist. Was aber dieses dunkle Wort *Μώτ* heißt, darüber ist man wenig im Klaren; ich kann mich nicht entschließen, darin mit Ewald das arabische مادّة „Materie" zu sehen, noch weniger aber mit Bunsen *Μώτ* in *Μώχ* ändern und durch das hebräische מק deuten. Movers glaubt, daß das Wort aus dem Aegyptischen zu erklären sey, doch gibt es dort, nach Bunsens Zeugnisse, nichts Entsprechendes. Diese Darstellung der phönizischen Weltschöpfung, wie sie hier Sanchuniathon gibt, scheint die einfachste; aus ihr lassen sich auch die beiden künstlicheren erklären, die sich von Eudemos und Damascius (vgl. über sie bei Ewald S. 33—37) erhalten haben. — Diese Urmaterie Mot nahm nun die Form eines Eies an, und es ist wohl kein Zweifel, daß die Phönizier ebenso gut wie andere Schriftsteller, die eine ähnliche Ansicht haben, sich dieses Ei gespalten gedacht haben werden, so daß die eine Hälfte den Himmel, die andere die Erde vorstellt. Aus diesem eigestaltigen Grundstoffe strahlen nun Sonne, Mond und die Gestirne hervor, die als belebte Wesen gedacht werden. Die Gestirne erscheinen, wie in anderen Religionen des Alterthums, als Wächter des Himmels; sie heißen *Ζωφασημίν* oder nach anderer Lesart *Ζωφισημίν*, was mit *οὐρανοῦ κατόπται* erklärt wird, also wohl = hebr. צופי שמים (von צפה) stehen wird. Unter ihnen war wahrscheinlich *Βεελσάμην* (d. i. בעל שמים, erklärt mit *κύριος οὐρανοῦ*) der verehrteste. Es entstehen nun ferner Winde und Wolken und Güsse der himmlischen Ge-

wässer, bis zuletzt, nachdem diese zertheilt und von ihrem Orte (dem Himmel) entfernt sind, die stärkere Entzündung der Sonne Alles wieder um so gewaltiger in die Luft hebt unter Donnern und Blitzen, bis beim Gekrache des Donners verständige Wesen sich regen, männlich und weiblich. Dieses, sagt Eusebius, sey die Lehre von der Schöpfung der Thiere; wir haben aber hier nur die allgemeinsten Sätze aus dieser Lehre, die nun wohl die Schöpfung der Thiere mehr in's Einzelne verfolgt und namentlich bei der Schöpfung des Menschen verweilt haben wird. Leider hat uns aber hier Eusebius den Verlauf des Textes nicht vollständig gegeben; er sagt bloß, daß der Verfasser die Namen der verschiedenen Winde aufzähle. Ob nun Sanchuniathon mehrere aufeinander folgende Menschenschöpfungen annehme, wie Ewald glaubt, läßt sich aus dem verstümmelten Texte nicht mehr erkennen; aus diesem geht nur so viel hervor, daß aus dem Winde Kolpia und seinem Weibe Baau zwei Sterbliche, Aeon und Protogonos, hervorgegangen seyen. Der Name Baau, der mit *νύξ* erklärt wird, ist wohl sicher das hebr. בֹּהוּ; dagegen hat der Name Kolpia von jeher viel Schwierigkeit gemacht. Ewald versteht darunter den Westwind und nimmt an, es stecke darin das arab. خَلْف „hinter" als Gegensatz von קֶדֶם „Ost". Die gewöhnlichere Erklärung, קוֹל פִּי יָהּ „die Stimme des Mundes Jahve's", verwirft der genannte Gelehrte entschieden, während Bunsen wieder zu ihr zurückgekehrt ist. Mit Unrecht will Ewald das zweimal vorkommende *Πρωτόγονος* in *Πρωτογόνη* ändern, um so ein Paar herauszubringen. Allein dieser Vermuthung widersprechen nicht nur die Handschriften, der Text sagt auch von Aeon und *Πρωτόγονος* bestimmt, es seyen *θνητοὺς ἄνδρας* gewesen, auch ist es in den alten Kosmogonien durchaus nicht ohne Beispiel, daß die Menschen mit Einzelwesen beginnen und die Scheidung der Geschlechter erst später erfolgt; eine solche Annahme auch bei den Phöniziern vorauszusetzen, werden wir durch die Textesworte gedrängt. Mit den von Aeon und Protogonos abstammenden Genos und Genea hebt das zweigeschlechtige Menschengeschlecht an. Daß diese beiden griechischen Namen bloße Uebersetzungen der ursprünglich phönizischen sind, liegt am Tage.

Was nun Eusebius nach Sanchuniathon von p. 16, 4 bis 24, 3 erzählt, will Ewald als eine zweite Auffassung der Schöpfungsgeschichte betrachtet wissen. Ich habe schon gesagt, daß ich diese Ansicht nicht theile und nur eine Fortsetzung der vorhergehenden Erzählung sehe, wenn sie auch vielleicht nicht ganz unmittelbar sich anschließt. An Aeon und Protogonos werden die jetzt zu erwähnenden Wesen ausdrücklich angeschlossen. Ich glaube nicht, daß diese Wesen gerade Götter gewesen seyn sollen, sie waren mehr menschlich, aber allerdings von den Göttern mit besondern Kräften ausgerüstet gedacht, auf sie werden die wichtigsten Fortschritte in der Cultur zurückgeführt, die Etymologie scheint dabei eine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Daneben erscheint — wie in andern Kosmogonien — die Ansicht, daß das Menschengeschlecht am Anfange ganz roh und thierisch gewesen sey und sich von diesem Zustande aus erst allmählich zu bessern Zuständen emporarbeiten mußte. Von diesem Gesichtspunkt aus scheint mir der Bericht des Sanchuniathon ziemlich klar zu seyn. Er erzählt, daß von Aeon und Protogonos drei sterbliche Kinder geboren worden seyen: Licht (*φῶς*), Feuer (*πῦρ*), Flamme (*φλόξ*); diese fanden durch Holzreibung das Feuer und lehrten den Gebrauch desselben kennen. Die Kenntniß des Feuers wird auch sonst in alten Kosmogonien als einer der ersten Schritte zu größerer Cultur bezeichnet und ich zweifle kaum, daß sich die Phönizier die Sache so dachten, daß die obigen drei Männer jene drei Namen geführt haben und daß die Namen der Erfinder später aus Dankbarkeit auf die Erfindung selbst übertragen worden seyen und die verschiedenen Seiten ihres Wesens bezeichnet haben. Es werden nun vier weitere Persönlichkeiten genannt: *Κάσιος*, *Λίβανος*, *Ἀντιλίβανος* und *Βραθύ*, von denen weiter nichts berichtet wird, als daß man ihre Namen den Gebirgen gegeben habe, die sie bewohnten; wahrscheinlich wurden von ihnen noch andere Dinge berichtet, über die wir nichts mehr wissen. Von nun an be-

ginnt der Mythus, der zuerst nur allgemeine Weltverhältnisse behandelte, immer mehr sich zu lokalisiren und zu einer Art von mythischer Ortsgeschichte zu werden, denn es ist wohl selbstverständlich, daß die Phönizier ihr Vaterland als den Mittelpunkt betrachtet haben werden, von dem aus die Cultur sich erst weiter verbreitete. Zwei andere Heroen der Urzeit, Samemrumos und Usoos, folgen nun; der Erstere soll Tyrus gegründet haben, er wird wohl überhaupt als der Erfinder der menschlichen Wohnungen gedacht worden seyn, er erfand die Kunst, Baumstämme auszuhöhlen und als Schiffe zu gebrauchen, während sein Bruder Usoos die Kunst erfindet, aus Thierfellen Kleider zu machen. Dieser Wohlthaten wegen, die sie dem menschlichen Geschlechte erzeigten, erwies man ihnen nach ihrem Tode Verehrung. Aus dem Geschlechte der beiden Brüder, die nicht in gutem Einvernehmen mit einander lebten, gehen nun sechs Paare von Männern hervor, die sämmtlich Fortschritte in der Cultur bezeichnen; diese sind: 1) *Ἀγρεύς* und *Ἁλιεύς*, Erfinder der in Phönizien so wichtigen Gewerbe, der Jagd und der Fischerei; nach Bunsen's scharfsinniger Vermuthung heißen sie im Phönizischen צַיָּד und צִירדֹן. 2) *Χουσώρ* (*Χρυσώρ* ist falsche Lesart), was nach Damascius so viel als *ἀνοιγεύς* bedeuten soll, weswegen Ewald das Wort auf arab. كشر zurückleitet. Er ist der Erfinder der Angel, des Köders, der Fischleine und des Flosses; er übte Zaubersprüche, Beschwörungen und Wahrsagekunst und soll auch *Ζεῦς Μειλίχιος* genannt worden seyn (es ist *Δία Μειλίχιον* statt *Διαμίχιον* zu lesen). Beide Brüder sind die Erfinder der Bearbeitung des Eisens. So berichtet der Text; es ist aber ziemlich augenscheinlich, daß hier eine Verwirrung eingetreten seyn muß. Von dem einen Bruder wird sehr viel gesagt und Dinge, die nicht zusammenpassen, während wir von dem andern gar nichts erfahren. Der Name des Zweiten wird wohl in *Μειλίχιος* stecken, worin ich eher mit Ewald מַלָּח oder phönizisch מְלִיחַ als mit Bunsen מֶלֶךְ sehen möchte. 3) *Τεχνίτης* und *Γήινος Αὐτόχθων*, der letztere Name ist unpassend und hat sich wohl nur durch ein Versehen hierher verirrt. Von ihnen geht die Kunst aus, die Erde zu Ziegeln umzuformen und die Häuser damit zu decken. 4) *Ἀγρός* und *Ἀγρούηρος* oder *Ἀγρότης*; beide sind, wie schon die Namen besagen, die Erfinder des Landbaues und der darauf bezüglichen Einrichtungen. Auch die Jäger und Titanen werden an dieses Brüderpaar angeschlossen, warum gerade die Letzteren, läßt sich nicht ermitteln. 5) *Ἄμυνος* und *Μάγος*, sie lehrten Dörfer anlegen und Heerden weiden. Mit der Anlegung der Dörfer tritt der Mensch aus seiner Vereinzelung heraus und beginnt ein staatliches Daseyn. Nachdem durch die vorhergehenden Brüderpaare die praktischen Grundlagen durch Erfindung der verschiedenen Gewerbe und sonstigen für den Staat nothwendigen Vorbedingungen gegeben sind, erscheinen 6) *Μισώρ* und *Συδύκ* (d. h. Billigkeit und Gerechtigkeit), durch die allein der Staat dauernde Grundlage erhält. Ein Sohn des *Μισώρ* ist *Τάαυτος*, der Erfinder der Buchstaben und mithin der erste Begründer der Wissenschaft, die sich erst entwickeln kann, nachdem der Staat dauernd entwickelt ist. Kinder des *Συδύκ* sind die Kabiren, sie scheinen die Künste zu repräsentiren. Sie erfinden das Schiff, von ihnen stammen Andere, welche Pflanzen fanden zur Heilung giftiger Bißwunden und Zauberformeln. So scheint mir denn diese ganze Erzählung einfach sich selbst zu erklären; sie mag im Originale in einem ähnlichen Style gehalten gewesen seyn wie etwa 1 Mos. 4, 20 ff. Auch die Anfänge der persischen Heldensage ließen sich passend zur Vergleichung herbeiziehen. Reflektirt ist die Erzählung freilich, aber alle Weltschöpfungslehre beruht auf Reflexion; man kann darum noch nicht sagen, daß die Erzählung jung seyn müsse; zu einer genaueren Untersuchung mangeln übrigens die Hülfsmittel.

Was nun weiter in den Fragmenten des Sanchuniathon folgt, kann nach unserer Ansicht keinenfalls eine Fortsetzung der vorgehenden Erzählung seyn, und wir schließen uns darum der Ansicht Ewald's an, daß mit p. 24, 3 ein neues Stück beginnt. Dieses Stück enthält eine Seitenerzählung von dem großen Götterkampfe, der mit dem von Hesiod beschriebenen sehr große Aehnlichkeit hat; doch hält sich derselbe nicht bloß im

Himmel, sondern berührt zum Theil auch irdische Verhältnisse, die Ewald's Vermuthung wahrscheinlich machen, daß das Stück byblischen Ursprungs sey. Leider ist der Verlauf nicht immer ein ganz klarer, so daß man sich an manchen Orten mit der bloßen Erzählung begnügen muß, ohne zum Verständnisse durchdringen zu können. Um diese Zeiten, erzählt Philo nach Sanchuniathon, ward geboren ein gewisser Eliun oder der Höchste genannt (עֶלְיוֹן) und ein Weib Beruth, diese wohnten um Byblus, von ihnen wurde erzeugt Epigeios oder Autochthon, diesen nannte man nachher Uranos und von ihm wurde die Feste über uns wegen ihrer übermäßigen Schönheit Uranos oder Himmel benannt. Ihm ward außerdem von der Vorhergenannten eine Schwester erzeugt, welche Ge, Erde, genannt wurde; von ihr trug ihrer Schönheit wegen die Erde denselben Namen. Ihr Vater aber, der Höchste, starb nun in Folge seines Zusammentreffens mit den wilden Thieren und ward unter die Götter versetzt; die Kinder brachten ihm Spenden und Opfer dar. — Der ziemlich farblose Eliun scheint mir nur darum genannt, weil man glaubte, daß er bei Byblus gelebt habe; seiner Wirksamkeit auf Erden nach ist er mit dem oben erwähnten Ἄγρος identisch, wie aus p. 20. ult. hervorgeht. Sonst ist er als Vater des Uranos und der Erde, d. h. des Raumes, und als Großvater des Kronos, d. h. der Zeit, eben ein abstrakter Begriff, in dem die weltbewegenden Mächte Raum und Zeit noch ungeschieden beisammen sind. Uranos nimmt nun seine Schwester Erde zur Gemahlin und zeugt mit ihr drei Kinder: Elos oder Kronos (אֵל), Bethylos (ביתאל) und Dagon oder Getreide (also = hebr. דָּגָן und nicht mit דג „Fisch" zu vergl.) und den Atlas (vgl. aram. אטל). Von andern Frauen hatte Uranos noch viele Kinder, so daß seine Frau aus Eifersucht sich von ihm trennte; aber er setzte seinen Umgang mit Gewalt fort und suchte seine Kinder zu tödten, wobei ihm aber seine Frau Widerstand leistete. Als Kronos in die Mannesjahre gekommen war, bekriegte er mit dem Beistande des Hermes den Uranos, rächte seine Mutter und nahm seinem Vater die Herrschaft ab. Außer dem Hermes waren noch die Ἐλωεὶμ (אלהים) die Bundesgenossen des Kronos. Die Versuche des Uranos, die Herrschaft wieder zu gewinnen, mißlingen; zwar sendet er seine Töchter Astarte, Rhea und Dione oder Baaltis, sowie Heimarmene oder das Schicksal und Hora oder die Schönheit gegen den Kronos ab, aber dieser weiß sie alle für sich zu gewinnen und macht sie zu seinen Gemahlinnen. Mit anderen Worten, die Erzeugnisse des Raumes sind der Zeit unterworfen. Den Brüdern des Kronos, sowie seinen Kindern, läßt sich bei dem Fehlen aller näheren Nachrichten eine Stellung nicht mehr anweisen; nur so viel erhellt noch, daß Kronos Byblus als die älteste Stadt Phöniziens gründete und daß er die Herrschaft über die verschiedenen Städte unter seine Gemahlinnen und Kinder vertheilte. Auf diese werden denn wohl auch die vornehmsten Geschlechter der einzelnen Orte ihren Ursprung zurückgeführt haben und ihnen wird an denjenigen Stellen ihre vorzüglichste Verehrung zu Theil geworden seyn, wo man sie als die Beschützer dachte. Uebrigens beschränkt sich die Vertheilung der Länder nicht auf Phönizien allein, Kronos übergibt Attika seiner Tochter Athene, Aegypten dem Taaut. „Im 32. Jahre seiner Macht und Regierung", heißt es endlich, „legte Elos seinem Vater Uranos einen Hinterhalt in einem mitten im Lande liegenden Orte, und nachdem er ihn überwältigt und gefangen, schnitt er ihm, ganz nahe bei den Quellen und Flüssen, die Zeugungstheile ab. An dieser Stelle ward Uranos unter die Götter versetzt und sein Geist ward vollendet. Und das Blut seiner Zeugungstheile floß in die Quellen und in die Gewässer der Flüsse, und die Stelle wird gezeigt bis an diesen Tag." Warum diese Handlung gerade in's 32. Regierungsjahr des Kronos gesetzt wird, wissen wir nicht mehr.

Dies ist der Hauptinhalt der Fragmente des Sanchuniathon, die sich uns erhalten haben. Je kärglicher die Nachrichten sind, welche diese kurzen Auszüge uns gewähren, desto näher liegt es, durch Vermuthungen und Vergleichen anderer Kosmogonien das Fehlende ergänzen zu wollen. Wir halten es für ein entschiedenes Verdienst, solche Vermuthungen möglichst zu beschränken, wenn nichts Sicheres dadurch erreicht werden

kann. Wir dürfen jedoch nicht verschweigen, daß es auch andere Auffassungen gibt, welche von unserer obigen nicht bloß in Einzeldingen, sondern auch in wesentlichen Punkten abweichen. Hier ist vor Allem Movers zu nennen, der namentlich in seinem oben angeführten Art. in Ersch's u. Gruber's Encykl. die Kosmogonie Sanchuniathon's ausführlicher besprochen hat. Weit entfernt, die Weltschöpfungslehre Sanchuniathon's mit den von Eudemos und Mochos bei Damascius überlieferten Gestaltungen im Wesentlichen gleich zu halten, sieht er in ihr nur ein Flickwerk aus phönizischen und ägyptischen Bestandtheilen. Er zerlegt, der besseren Uebersicht wegen, die Kosmogonie in sechs Abschnitte; im ersten und zweiten derselben, welcher den vorweltlichen Zustand und das Princip der ersten Bildungen umfaßt, sieht Movers rein phönizische Elemente thätig. Es findet sich hier ein aktives und passives Urprincip, jenes als pneumatisches, dieses als materielles Princip gedacht. Auch der Pothos oder das Verlangen, welches auch die anderen Darstellungen der phönizischen Weltschöpfungslehre kennen, sey noch ein rein phönizisches Element. Mit dem dritten Abschnitte — die uranfängliche Gestalt der Welt — soll die ägyptische Einmischung beginnen. *Μώτ* bedeutet ihm dasselbe wie ägypt. mau, Mutter und Isis; *Μώτ* bezeichne daher nicht den Schlamm überhaupt, wie Philo behaupte, sondern nur den Nilschlamm (vgl. dagegen Ewald a. a. O. S. 66 ff.). Diese Einwirkung des Aegyptischen zeigt sich denn auch im vierten Abschnitte weiter, welcher die erstgeschaffenen himmlischen Wesen näher karakterisirt. Movers glaubt, der philonische Sanchuniathon führe zuerst die ägyptische Ansicht aus, daß die lebenden Wesen aus dem Nilschlamme hervorgegangen seyen, man müsse demnach diese Wesen nach dem Sinne der ägyptischen Kosmogonie für die Urbildungen der Menschen halten, und wenn sie der philonische Sanchuniathon für *Ζωφασημίν* oder *οὐρανοῦ κατόπται* erkläre, so sey darin höchst wahrscheinlich nur die mißverstandene Uebersetzung irgend eines ägyptischen Wortes enthalten. Man müsse also von Philo's Deutungen hier ganz absehen und sich nur an den ausgesprochenen Grundgedanken halten, wonach die kosmogonische Mot einmal als die Urmacht des Chaos, dann aber wieder als der aus ihr entstandene Sternenhimmel anzusehen sey. Hiermit schließt denn nach dieser Darstellung die Kosmogonie bei Sanchuniathon ab und es folgt dann bei Movers der fünfte Abschnitt: die Zoogonie oder die Entstehung der irdischen Lebewesen. Auch hier glaubt Movers nur dieselbe Lehre zu sehen, welche Diodor (I, 7) von ägyptischen Priestern vernahm und welche auch Nonnus in seinen Quellen über phönizische Mythologie vorgefunden zu haben scheint. In dem mit p. 12. ult. anhebenden sechsten Abschnitte sieht Movers eine andere, mit der vorhergehenden parallel laufende Kosmogonie, welche aber durch den Euhemerismus Philo's wesentlich entstellt sey.

Anders wieder als Movers faßt Bunsen den philonischen Sanchuniathon auf. Nach ihm besteht die mythologische Darstellung, welche Philo gibt, aus drei großen Kosmogonien, von denen die zweite und dritte in mehrere selbstständige Darstellungen zerfällt, welche irrthümlich zusammengefügt sind. Das Uebrige ist Anhang. Das erste Bruchstück, die sogenannte Mokhtheologie*), endigt mit p. 12. ult. Die zweite kosmogonische Darstellung wird in vier Unterabtheilungen zerlegt, nämlich: 1) Kolpia und Baau, nebst Belsamin schließt mit p. 14, 9. 2) Von Aeon und Protogonos bis zu Samemrum, dem Gotte der Sidonier (p. 14, 9 — 18, 13). 3) Chusor und Hephästus, Kain und Adam (p. 18, 13 — 20, 7). 4) Die Adonistheologie oder das kosmogonische System von Byblus (p. 20, 7 — 24, 8). Nunmehr folgt bei Bunsen die dritte kosmogonische Darstellung: Uranos, Kronos und die Kroniden, Kosmogonie nach der Lehre der Adonisstadt Byblus. Auch diese wird in mehrere Erzählungen zerlegt:

---

*) Bunsen (a. a. O. S. 257. Anm.) will nämlich statt „Mot“ bei Sanchuniathon „Mokh“ verbessern und darin das hebr. מק sehen (vgl. oben). Hiergegen hat aber schon Renan — wie ich glaube, mit Recht — bemerkt, daß מק die „Fäulniß“ bedeutet, die aus dem Zerfließen der Stoffe herrührt, schwerlich aber die Urmaterie, in der Alles noch ungesondert liegt.

1) Uranos und Kronos, ihre Herrschaft und ihr Kampf. 2) Des Kronos Empörung, Kampf und Geschlecht. 3) Des Kronos Regierung, Wanderung und Weltvertheilung und Taaut's Erfindungen. — Die neueste, von Renan aufgestellte Ansicht weicht von allen vorhergehenden wieder bedeutend ab. Renan sucht sich den Styl der Urschrift klar zu machen, den griechischen Sanchuniathon wieder in seine semitische Form zurückzuübersetzen, wie dies auch schon Bunsen rücksichtlich der Namen gethan hat. Er glaubt, der Styl des Buches sey dem der Genesis nicht unähnlich gewesen, der Verfasser habe mehrere Berichte über die Kosmogonie gehabt, die er alle unvermittelt neben einander stellen will. Der Anfang aller dieser Kosmogonien sey derselbe; erst in der weiteren Entwicklung seyen sie aus einander gegangen; man müsse daher, um diese Kosmogonien vollständig zu erhalten, bei mehreren derselben immer den Anfang wieder ergänzen. Auf diese Art erhält er nicht weniger als acht Kosmogonien, deren Umfang nach dem Orelli'schen Texte etwa der folgende ist: 1) p. 8 — 10, 3. 2) p. 10, 3 — 12, 13. 3) 12, 18 — 14, pen. 4) p. 16, 4 — 18, 13. 5) p. 18, 13 — 20, 6. 6) p. 20, 7 — 24, 3. 7) p. 24, 3 — 5. 8) p. 24, 5 sqq. Von diesen soll 2. und 3. am Anfange unvollständig seyn. Sehr bedeutend weicht nun Renan auch in der Erklärung der Einzelnheiten ab, auf die wir, ohne zu weitläufig zu werden, uns hier nicht weiter einlassen können. Da Renan die Urschrift des Sanchuniathon erst in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt entstehen läßt, so sind fremdartige Einflüsse selbst auf die Urschrift ihm nicht unwahrscheinlich, und zwar erstens ägyptische (dahin wird Taaut und die an ihn sich anschließenden Mythen gerechnet); diese können möglicherweise sehr alt seyn, denn die Berührungen Phöniziens mit Aegypten gehen in eine sehr frühe Zeit zurück. Eine andere Art von Einflüssen sey von den Juden ausgegangen; doch glaubt Renan nicht, daß Sanchuniathon die Bibel selbst gelesen habe, er habe bloß einzelne Erzählungen derselben vom Hörensagen gekannt und in ähnlicher Weise entstellt, wie biblische Erzählungen im Koran entstellt worden sind. Protogonos und Aeon sollen Adam und Eva seyn; wenn gesagt wird, jene seyen die Ersten gewesen, welche die Früchte der Bäume gepflückt haben, so werde damit auf die Erzählung vom Sündenfalle in der Genesis angespielt; Genos und Genea könne vielleicht mit Kain gleichgestellt werden, u. s. f. Daß manche Züge der phönizischen Sage bei Sanchuniathon offenbare Aehnlichkeit mit Erzählungen der Genesis haben (z. B. Usoos mit Esau) ist nicht zu läugnen und längst anerkannt; man wird solche Berührungen bei zwei so nahe verwandten Völkern, wie Phönizier und Hebräer sind, auch ganz begreiflich finden. Allein man muß sich hüten, darum, weil Einzelnes verwandt ist, diese Verwandtschaft in allen Theilen herstellen zu wollen. Die phönizischen Mythen begünstigen eine durchgängige Vergleichung mit der Genesis keineswegs. — Eine ganz neue Arbeit über Sanchuniathon ist noch nicht vollendet; sie führt den Titel: Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon par M. le baron d'Eckstein (Journal asiatique, T. XIV, p. 167 sqq.). Sie soll aus drei Theilen bestehen; der erste soll sich mit den Quellen der Theogonien und Kosmogonien Sanchuniathon's beschäftigen, der zweite Theil soll diese Theo- und Kosmogonien selbst näher bestimmen, im dritten Theil endlich soll der Ursprung des Zusammenhangs zwischen Griechenland und Phönizien untersucht und angegeben werden, von welcher Art dieser Zusammenhang war. Der Verfasser dieser Abhandlung holt sehr weit aus; soweit mir sein Werk zu Gesicht gekommen ist, beschäftigt es sich noch gar nicht mit Sanchuniathon selbst, sondern nur mit Vorfragen.

Außer diesen Auszügen aus der phönizischen Geschichte Sanchuniathon's finden wir bei Eusebius auch ein Fragment aus einem Traktat: *περὶ Ἰουδαίων*; aber es ist schwierig, zu entscheiden, ob dieses Werk von Philo von Byblus verfaßt war oder von Sanchuniathon, und, im Falle es dem Sanchuniathon angehörte, ob es aus einer andern Schrift von ihm ist oder ob nur ein Kapitel der phönizischen Geschichte jenen Titel führte. In diesem Fragmente erscheint Taaut, der hier mit dem ägyptischen Thot identificirt wird, als der Begründer der Civilisation in Phönizien. Ihm folgen *Σανρμον-*

βηλός, Θουρώ und Χουσάρθις. Der letzte Name ist unzweifelhaft das Femininum zu dem oben erwähnten Χουσώρ, Θουρώ ist deutlich hebr. תּוֹרָה und Surmubel wird von Renan nicht unwahrscheinlich mit שִׁמְּרֵי בֵּל, i. e. observationes s. leges Baalis, erklärt. Ferner wird in diesem Bruchstücke erzählt, daß Saturn, den die Phönizier El nennen (Ἦλ, nach anderer Lesart Ἰσραήλ) und den man nach seinem Tode als den Planeten Saturn vergöttert habe, während er auf Erden in Phönizien regierte, mit einer Nymphe des Landes, Ἀνωβρέτ mit Namen, einen einzigen Sohn gehabt habe, den man deswegen Ἰεούδ (nach anderer Lesart Ἰεδούδ) nannte, was noch jetzt in Phönizien den „Einzigen" bedeute. Diesen einzigen Sohn habe er, als dem Lande große Gefahr drohte, im königlichen Schmucke selbst auf einem Altare geopfert. Es ist wohl kein Zweifel, daß Ἰεούδ = hebr. יחיד ist, und es liegt auch nahe, an das Opfer Abraham's zu denken, obwohl die Nachricht, wie sie hier gegeben wird, zu kurz ist, als daß man diese Annahme als ganz sicher hinstellen könnte. — Endlich finden wir bei Eusebius noch ein Werk: περὶ τῶν φοινικικῶν στοιχείων, das entweder Philo aus Sanchuniathon übertragen oder doch nach diesem Schriftsteller bearbeitet hat (ὁ δ᾽ αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν φοινικικῶν στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών). Dieses Fragment kann entweder aus einem eigenen Werke Sanchuniathon's oder Philo's herrühren oder auch vielleicht der phönizischen Geschichte entnommen seyn; wenigstens trägt es ziemlich dasselbe Gepräge, wie die letztere *). Fr. Spiegel.

Sandemanier heißen die Anhänger einer mystischen, in einzelnen Beziehungen den Herrnhutern ähnlichen kirchlichen Partei, die etwa im dritten Decennium des vorigen Jahrhunderts in Schottland entstand und nach ihrem Aeltesten, der sich ihre Verbreitung und die Ausbildung ihrer kirchlichen Einrichtung besonders angelegen seyn ließ, Sandemanier, nach ihrem eigentlichen Stifter aber Glassiten genannt werden. John Glaß, ein presbyterianischer Landgeistlicher der schottischen Kirche († 1773 zu Donder), durchdrungen von dem Gedanken, die altapostolische Kirche und Kircheneinrichtung wiederherzustellen, forderte die völlige Unabhängigkeit jeder einzelnen Kirche von der anderen und deren völlige Freiheit von jedem Einflusse überhaupt, und erklärte jede Begünstigung oder Beschränkung einer Kirche von Seiten des Staates für schriftwidrig. Hierdurch trat er in entschiedenen Gegensatz zu der presbyterianischen Kirche, und von einer Synode wurde John Glaß nicht nur seiner geistlichen Stelle, sondern auch der kirchlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt. Dennoch gewann er Freunde und Anhänger, stiftete mit ihnen in Schottland eine für sich bestehende Gemeinde, die man nach ihm Glassiten nannte, stand ihr als Bischof vor, legte für den Cultus, nach dem Vorbilde der ersten Kirche, das wichtigste Moment in die Abendmahlsfeier, führte dabei das Fußwaschen, den Bruderkuß, das Liebesmahl und eine Art Gütergemeinschaft durch Einsammlungen zu einer Gemeindekasse ein, untersagte jedes sinnliche Vergnügen, verbot auch die Glücksspiele, das Essen von Blut und Ersticktem, wie auch den Gebrauch des Looses, und legte das Kirchenregiment in die Hände von Bischöfen, Aeltesten und Lehrern. Einen Hauptvertreter seiner Richtung und vorzüglich thätigen Beförderer seiner Bestrebungen fand er in seinem Schwiegersohne Robert Sandeman, einem Laien (geb. 1723 zu Perth, gest. 1772 in Neuengland), der im J. 1762 die Lehren und kirchlichen Einrichtungen der Glassiten in England und im J. 1766 in Amerika einführte, wo seine Anhänger den

---

*) Nur mit wenigen Worten werde hier des unächten Sanchuniathon gedacht, der angeblich in einem portugiesischen Kloster gefunden worden seyn sollte und der sogar im Drucke erschien: Histor. Phoenic. libr. IX graece versos a Philone Byblio ed. latinaque versione donavit Fr. Wagenfeld, Brem. 1837, 8°; auch in's Deutsche übersetzt: Sanchuniathon's phönizische Geschichte, nach der griechischen Bearbeitung des Philo von Byblus in's Deutsche übersetzt, Lübeck 1837, 8°. Die Unächtheit dieses Textes wurde jedoch bald entdeckt, vgl. hierüber: Die Sanchuniathon'sche Streitfrage nach ungedruckten Briefen gewürdigt von Dr. C. L. Grotefend, Hann. 1836; Movers, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie, Jahrgang 1836, Bd. VII. S. 95—108, und Göttinger gelehrte Anzeigen 1837, S. 507—517.

Namen Sandemanier erhielten und noch jetzt bestehen sollen. Vgl. K. F. Stäudlin und H. G. Tzschirner, Archiv für alte und neue Kirchengeschichte I, 1. Lpz. 1813. S. 143 ff. **Neudecker.**

Sandmeer (Jes. 35, 7.), s. Bd. I. S. 460.

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib oder Sennacherib, s. Bd. X. S. 370.

Sanktion, pragmatische, s. Pragmatische Sanktion.

Sarabaiten, s. Rhemoboth.

Sardes, *Σάρδεις*, die alte, reiche Hauptstadt Lydiens, wo erst eigene Könige, deren letzter Krösus war, dann persische Satrapen residirten (Aeschyl. Pers. 45; Herod. 1, 84; Xen. Cyrop. 7, 2, 11), am nördlichsten Vorsprunge des Berges Tmolus (Strabo 13, p. 625 sqq.; Plin. H. N. 5, 30), 540 Stadien von Ephesus (Herod. 5, 54), ebenso weit vom Mäander und von Smyrna (Xen. Anab. 1, 2, 5), 600 Stadien von Pergamum, 33 römische Meilen von Thyatira, 28 von Philadelphia (Itiner. Anton.), in einer fruchtbaren, vom goldführenden Paktolus durchströmten Ebene gelegen, war nach Besiegung Antiochus des Großen an die Römer gekommen und sank schnell zu einer sehr mittelmäßigen Stadt herab. Früher wiederholt durch Feuer, wurde sie unter Tiberius durch ein Erdbeben zerstört, aber mit kaiserlicher Unterstützung wieder aufgebaut (Strabo 12, p. 579; Tacit. Ann. 2, 47). Von Alters her waren ihre Bewohner durch Ausschweifungen und Ueppigkeit berüchtigt. Frühe fanden sich dort Juden in ziemlicher Anzahl und mit mehreren Privilegien (Jos. Antt. 14, 10, 24) und ebenso entstand dort bald eine christliche Gemeinde, an welche das 5. Sendschreiben der Offenbarung (3, 1 ff.) gerichtet ist. Es ergeht in demselben über diese Gemeinde das allerstrengste Urtheil des Herrn: sie wird bezeichnet als eine, die den Namen habe, daß sie lebe, aber todt sey, deren Glaube also todt, ohne die Frucht eines heiligen, reinen Wandels ist; die Hinweisung auf das unerwartete Kommen des Herrn soll sie zur Buße wecken, ihre Werke sind nicht völlig erfunden von Gott, nur wenige Namen in ihr haben ihre Kleider nicht besudelt, und diesen werden die weißen Kleider der Ueberwinder verheißen (s. besonders Düsterdieck z. d. St.). Im 2. Jahrhundert wird Sardes als Sitz des Bischofs Melito erwähnt (Euseb. H. E. 4, 13, 26; 5, 24); später ist es wahrscheinlich durch Tamerlan völlig untergegangen (vgl. Anna Komn. p. 323, Ducas p. 39). Die Gemeinde hat auf die Warnung des treuen Zeugen nicht auf die Dauer gehört, — jetzt liegt an der Stelle der einst so blühenden Stadt ein elendes Hüttendorf Sart mit zwar weitläufigen aber wenig bedeutenden Ruinen, unter denen die Akropolis, die Gerusia, das vormalige Herrscherhaus des Krösus, aus riesenhaften Werkstücken erbaut, und ein Tempel der Cybele, das einzige Denkmal, das noch in ursprünglicher Schönheit von der alten Herrlichkeit dieser Residenz zeugt, von dem indessen nur noch zwei Säulen stehen, am meisten imponiren; daneben findet man Ruinen von zwei christlichen Kirchen. Noch 1595 war Sardes wenigstens ein Flecken, der aber damals durch ein Erdbeben ganz in einen Schutthaufen verwandelt wurde. Jetzt bietet der Ort den Anblick eines mächtig großen Grabeshügels; zwei einzelne Christen waren der einzige Ueberrest der alten Christengemeinde von Sardes, als v. Schubert diese merkwürdige Stätte besuchte. — Vgl. O. Richter, Wallfahrt S. 511; Prokesch, Denkwürdigk. III, S. 31 ff.; v. Schubert, Reise I, S. 342 ff.; Leake, tour in Asia Min. p. 342 sqq.; Winer's RWB. und Forbiger in Pauly's RE. VI, S. 766 f. **Rüetschi.**

Sardica, Synode, s. Bd. I. S. 495 und Bd. XI. S. 88. Das Jahr 347 ist nach Gieseler die richtige Zeitbestimmung dieser Synode.

Sarepta war eine zwischen Tyrus und Sidon, doch näher bei letzterer Stadt gelegene und zu deren Gebiet gehörende phönikische Stadt (Obadja V. 20.), daher bezeichnet als צָרְפַת אֲשֶׁר לְצִידוֹן oder *Σάρεπτα τῆς Σιδῶνος* (Luk. 4, 26.). Dort hielt sich der Prophet Elias während der Hungersnoth bei einer Wittwe auf, deren Mehl und Oel während der Zeit nicht ausgingen und deren Sohn er durch sein Gebet

vom Tode erweckte (1 Kön. 17, 9 ff.). Die Stadt war sonst durch ihren Wein berühmt (vgl. Jos. Antt. 8, 13, 2; Plin. H. N. 5, 19, 17; Hieron. ep. 108 ad Eustoch.; Sidon. Apollin. carm. 17, 16). Im Mittelalter war's ein fester Platz — Phokas nennt's ein *Κάστρον* —, von Bedeutung in den Kreuzzügen (s. Wilken II, S. 208); es war damals Sitz eines lateinischen Bischofs, der unter dem Erzbischofe von Tyrus stand. Borcardus gibt die Entfernung von Tyrus zu 5, diejenige von Sidon zu 2 Lieues an, Ibn-Edris schätzt sie zu 20 und 10 Meilen, und nach Ersterem bestand der Ort zu seiner Zeit kaum noch aus 8 Häusern mit Ruinen. Jetzt ist in der Nähe der alten Ortslage, etwas mehr vom Meere entfernt, das Dorf Surafend (صرفند) mit Ueberresten aus alter Zeit. — Vgl. Lightfoot, horae in ev. Luc., chorogr. c. 2; Reland, Palaest. p. 290. 985. 1057; Maundrell, Reise S. 63; Pococke, Morgenl. II, 125; Richter, Wallfahrt S. 72; Robinson, Paläst. III, S. 690 ff.; Russegger, Reisen III, S. 145; Ritter's Erdkunde XVII, S. 45. 71. 363 f.; Winer's RWB. und Forbiger in Pauly's RE. VI, S. 771. Rüetschi.

Sargon, König von Assyrien, Jes. 20, 1. angeführt, s. Bd. X. S. 370.

Saron, Ebene, s. Bd. XI. S. 10.

Sarpi, Paul, hauptsächlich bekannt durch seine Geschichte des tridentinischen Concils, aber zugleich als venetianischer Patriot im Kampfe seines Vaterlandes mit dem römischen Stuhle, ist ein deutliches Zeugniß dafür, daß inmitten der siegreich fortschreitenden Restauration des Katholicismus nach den Stürmen des Reformationszeitalters, selbst innerhalb der katholischen Kirche sich die Kräfte des Abfalls auf's Neue regten, und daß diese Kräfte, wenn sie nicht aus der wahren Quelle evangelischen Glaubens geschöpft sind, nicht vermögen, eine neue Gestalt der Kirche zu schaffen. Sarpi wurde 1552 zu Venedig geboren; sein Vater, Franz, war ein aus St. Veit eingewanderter Kaufmann, seine Mutter, Elisabeth, eine geborene Venetianerin aus dem Geschlechte der Morelli. Der Vater war ein ungestümer, händelsüchtiger Mann, der durch falsche Spekulationen unglücklich wurde; dagegen wird die Mutter als bescheiden und vernünftig geschildert. Ihr glich der Sohn in den Zügen des Gesichtes. Ein Oheim von mütterlicher Seite stand damals an der Spitze einer Schule, die sich eines besonderen Rufes erfreute und vornehmlich zur Erziehung des jungen Adels diente. Sarpi nahm Theil am Unterrichte dieser Schule und hatte so frühe Gelegenheit, wichtige Verbindungen anzuknüpfen. Theils ein früh entwickelter Sinn und Liebe zur Einsamkeit, theils einer seiner Lehrer, der Servitenmönch war, veranlaßten ihn, der bereits schöne Gaben gezeigt hatte, ungeachtet der Gegenvorstellungen seiner Mutter und seines Oheims, schon im 14. Lebensjahre sich als Novize in den Orden der Serviten (s. d. Art.) aufnehmen zu lassen, bei welcher Gelegenheit er seinen ursprünglichen Taufnamen Peter ablegte und sich Paul nannte, daher oft unter seinen Landsleuten „fra Paolo", „padre Paolo" genannt. Im 20. Lebensjahre legte er als Servitenmönch die Gelübde ab.

Sarpi verband mit großer sittlicher Strenge eine große Liebe und Befähigung zum Studium der Wissenschaften; wenig sprechend, immer ernsthaft, trank er bis zu seinem 30. Jahre keinen Wein und aß niemals Fleisch. Alles, was von Affekt in ihm seyn mochte, galt den Studien. Seine Auffassungsgabe war ebenso rasch als sicher. Mit besonderem Glücke widmete er sich den Naturwissenschaften und machte später darin wichtige Entdeckungen. Er stellte auch eine Theorie des Erkenntnißvermögens auf, die mit der Locke'schen viele Aehnlichkeit hatte. In der Theologie hatte er bald solche Fortschritte gemacht, daß er eine Zeitlang Lehrer der Theologie in Mantua wurde. Im 22. Jahre empfing er die Priesterweihe. Einige Zeit verweilte er in Mailand, wo der Cardinal Borromeo sich seiner Kenntnisse bediente bei den verbesserten Einrichtungen, die er in seinem Erzbisthume traf. Um diese Zeit wurde er bei der Inquisition in Rom angeklagt, gelehrt zu haben, daß man aus der Schöpfungsgeschichte das Geheimniß der immanenten Dreieinigkeit nicht beweisen könne; doch sein Gegner wurde abgewiesen. Bald wurde er Doktor der Theologie, Provinzial seines Ordens im Venetianischen,

Generalprokurator desselben; auch trug er eine Zeitlang in seinem Kloster in Venedig die Theologie vor.

In dem Streite Venedigs mit dem Pabste Paul V. (s. d. Art.) spielte er eine Hauptrolle, und es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Streit ohne seine Mitwirkung von Seiten Venedigs nicht so energisch geführt worden wäre. Durch seinen Freund, den Senator Dominicus Molino, wurde er bei dieser Gelegenheit venetianischer Staatsconsultor. Sarpi war ein abgesagter Feind alles weltlichen Einflusses des Pabstthums. Man hat diese Abneigung davon ableiten wollen, daß ihm ein Bisthum verweigert worden sey. Möglich, daß diese ungerechte Zurücksetzung ihn reizte; wahrscheinlich ist es, daß sie ihn in der schon eingeschlagenen Richtung bestärkte; daß er aber dadurch in diese Richtung hineingetrieben worden, dem widerspricht alle Wahrscheinlichkeit. Denn dieselbe hing mit einer politisch-religiösen Gesinnung zusammen, die sich an alle anderen Ueberzeugungen des Mannes anschloß, die er durch Studium und Erfahrung gewonnen hatte, die übrigens in Venedig im Kreise der Männer, worin Sarpi sich bewegte, ihre Vertreter hatte. Zu Grunde lag der in Frankreich durchgefochtene Grundsatz, daß die fürstliche, obrigkeitliche Gewalt unmittelbar von Gott komme und Niemand unterworfen sey. Dem Pabste stehe daher bloß eine geistliche Jurisdiktion zu. Nimmermehr schreibe sich demnach die Exemtion der Geistlichen von einem ursprünglichen göttlichen Rechte her; sie beruhe allein auf den Bewilligungen der Fürsten. Diese und andere damit zusammenhängende Grundsätze trug Sarpi in mehreren Schriften vor, die er damals veröffentlichte; auch gab er Gerson's Schrift von den Excommunikationen heraus und vertheidigte sie gegen die Angriffe Bellarmin's, so wie er auch den Baronius, der den Pabst vertheidigte, tüchtig zurechtwies. In Rom wurde man bald müde, den kühnen Mann schreiben zu lassen; am 30. Okt. 1606 wurde er von der Inquisition bei Strafe des Bannes aufgefordert, sich in Rom persönlich wegen seiner Meinungen zu verantworten. Er gehorchte nicht und gab in einer eigenen Schrift die Ursachen davon an. Der ganze Streit Venedigs mit Rom nahm bald darauf ein Ende (1607), nicht ganz zum Vortheil der Venetianer, doch auch nicht des Pabstes. Sarpi wurde in den getroffenen Vergleich mit eingeschlossen; aber Niemand blieb in Rom verhaßter als er. Noch im J. 1607 wurde ein Mordversuch auf ihn gemacht. Sogar in seinem Kloster wurden Mordanschläge gegen ihn geschmiedet. Bellarmin, sein Gegner, hatte den Edelmuth, ihn vor neuen Nachstellungen zu warnen.

Seitdem arbeitete Sarpi noch mehrere Schriften aus, die Geschichte des genannten Streites, die noch 1607 erschien, die Geschichte der Inquisition u. A., hauptsächlich aber seine Geschichte des Concils von Trident, 1619 in Genf erschienen, welches Werk im Art. „Trident, Concil" näher besprochen werden wird. Eine erste Ausgabe seiner Werke ist 1722 in Italien erschienen, in 2 Quartbänden, unter dem Namen Helmstatt als Druckort; unter demselben Namen erschien eine zweite, vollständigere Ausgabe 1763, wahrscheinlich zu Venedig selbst. Er starb 1623. — Man hat Sarpi für einen geheimen Protestanten angesehen, und manche Aeußerungen von ihm, die Schröckh a. a. O. anführt, scheinen allerdings darauf zu deuten; im Grunde hatte er aber wohl keine abgeschlossene feste Ueberzeugung in dogmatischen Punkten; sie war mehr negativ als positiv und auch nicht soweit negativ, daß er je das katholische Dogma förmlich verworfen hätte; so las er denn alle Tage Messe. Eine ausführliche Lebensbeschreibung von ihm rührt her von einem seiner Freunde und Mitstreiter gegen den Pabst, Fulgentius, noch einmal von Courayer im Auszuge herausgegeben, doch mit Zusätzen. Von Franz Griselini erschienen 1761 in Ulm Denkwürdigkeiten des Fra Paolo Sarpi, aus dem Italienischen übersetzt. Siehe über ihn besonders Schröckh, KG. s. d. Ref. 3. Th. S. 366 ff.; Ranke, die röm. Päbste. 2. Bd. S. 334 (1. Ausg.). Herzog.

Sartorius, Ernst Wilhelm Christian, wurde am 10. Mai 1797 zu Darmstadt geboren. Er studirte auf den Wunsch seines Vaters, der Prorektor am dortigen Gymnasium war, von 1815 ab auf der Universität Göttingen, wo Planck auf

ihn einen entscheidenden Einfluß ausübte. Nachdem er 1819 daselbst Repetent geworden, erschien 1820 seine erste Schrift: „drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exegetischen und systematischen Theologie". Die erste und umfangreichste derselben handelt „über die Entstehung der drei ersten Evangelien"; doch hat der Verfasser in späteren Jahren dieselbe als verfehlt desavouirt. Die zweite handelt „über den Zweck Jesu als Stifter eines Gottesreiches", und die dritte „über die Lehre von der Gnade und vom Glauben". Im folgenden Jahre (1821) erschien die Schrift: „die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit, in Briefen, nebst einem Anhange gegen Dr. Schleiermacher's Abhandlung über die Lehre von der Erwählung". In demselben Jahre noch wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Marburg berufen, wo er 1823 Ordinarius ward. In diese Jahre fallen die Schriften: „die Lehre der Protestanten von der heiligen Würde der weltlichen Obrigkeit" und „die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus". Im Jahre 1824 wurde er nach Dorpat berufen und empfing die theologische Doktorwürde. Dort erschienen von 1825 an seine „Beiträge zur evangelischen Rechtgläubigkeit, gegen Röhr, Bretschneider und den damaligen Rationalismus überhaupt gerichtet; dann 1831 seine aus populären Vorlesungen entstandene „Lehre von Christi Person und Werk", welche bereits in siebenter Auflage erschienen, in's Holländische und in verschiedene andere Sprachen übersetzt ist. Diese beiden Schriften waren es besonders, die ihn allgemein bekannt machten, auch trug dazu seine Mitarbeit an der „Evangelischen Kirchenzeitung" bei, mit deren Herausgeber er von Anfang an in engster Beziehung stand und in der von 1834—36 seine bedeutenden polemischen Artikel gegen Möhler's Symbolik erschienen. Nach 11jähriger akademischer Wirksamkeit in Dorpat wurde er im Jahre 1835 nach Preußen berufen. Durch Vermittelung des damaligen Kronprinzen soll der Blick des Königs auf ihn gelenkt worden seyn, dessen persönlicher Wille seine Berufung zum Generalsuperintendenten der Provinz Preußen und zum Direktor des königl. Consistoriums durchsetzte, trotzdem, daß das damalige Cultusministerium unter v. Altenstein an seiner theologischen Richtung Anstoß nahm und die Verhandlungen lange hinzog. Am 5. November trat er in sein neues Amt ein, am 6. Dezember hielt er als Oberhofprediger an der königl. Schloßkirche zu Königsberg seine Antrittspredigt. Im Jahre 1840 begann er seine evangelisch-kirchliche Moraltheologie: „die Lehre von der heiligen Liebe", die ihn theils durch ihre Fortsetzungen, theils durch die nöthig werdenden neuen Auflagen bis zum Jahre 1856 beschäftigte und die er für den Hauptnachlaß seines literarischen Lebens ansah. Die kirchlichen Kämpfe der ersten vierziger Jahre mit den Lichtfreunden und freien Gemeinden entlockten ihm die Flugschrift „über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse" (1845). Im J. 1852 folgte eine Schrift „über den alt- und neutestamentl. Cultus, insbesondere Sabbath, Priesterthum, Sakrament und Opfer", im Jahre 1853 die zweite Bearbeitung seiner „Beiträge zur Apologie der Augsburgischen Confession gegen alte und neue Gegner", welche ursprünglich aus einer zu Dorpat gehaltenen Festrede „über die Herrlichkeit der Augsburgischen Confession entstanden waren, im Jahre 1855 seine „Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle".

Nach fast 24jähriger Amtsführung starb er am 13. Juni 1859. Er hatte bis zum Tage vor seinem Tode noch an einem größeren polemischen Werke gegen den Katholicismus gearbeitet, das nach seinem Tode mit einem Vorwort seines einzigen Sohnes erschienen ist unter dem Titel: „Soli deo gloria! Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Tridentinischem Bekenntniß mit besonderer Hinsicht auf Möhler's Symbolik. 1860". Bis zum Ende seines Lebens war er ein eifriger Mitarbeiter der „Evangelischen Kirchenzeitung", in der eine Reihe, besonders in den letzten Jahren, meist scharf polemischer Artikel, mit

S. unterzeichnet, von ihm herrühren. Von seinen Predigten sind nur einzelne gedruckt. (Im Uebrigen vergl. „Evangelisches Gemeindeblatt, herausgegeb. vom KRath Dr. Weiß zu Königsberg“, 1859. Nr. 27. S. 127—131 und „Neue Evangelische Kirchenzeitung, herausg. vom Lic. Meßner zu Berlin“, 1859. Nr. 30. S. 481—484). W.

Satan, s. Teufel.

Satanianer, s. Messalianer.

Satisfactio vicaria, s. Erlösung und Versöhnung.

Saturnin, Gnostiker. Er war ein Zeitgenosse des Basilides und lebte unter Hadrian im syrischen Antiochia. Die Hauptsätze seiner Lehre sind folgende. Von dem höchsten unbekannten Gott sind Engel, Erzengel, Mächte und Herrschaften hervorgebracht; sieben von ihnen, welche tief unter dem höchsten Gott stehen, haben die Welt gemacht, und diese ist zur Herrschaft unter sie vertheilt. Nach einem von der höchsten Macht herabscheinenden glänzenden Bilde, das sie aber nicht festzuhalten vermögen, bilden sie den Menschen, der aber ohnmächtig wie ein Wurm sich wand, bis die obere Dynamis einen ihn belebenden und aufrichtenden Funken sandte. Unter den *ἄγγελοι κοσμοποιοί* ist auch der Judengott, gegenüber aber steht ein anderer Engel, der Satan, und dieser Gegensatz stellt sich dar auch in einem doppelten Menschengeschlecht, einem guten und einem bösen. Ebenso werden auch die Weissagungen des alten Testaments theils den weltschaffenden Engeln, theils dem Satan zugeschrieben. Letzterer ist der Gott der irdischen Zeugung; Heirathen und Kinderzeugen ist vom Teufel, nach Einigen auch die Fleischnahrung. Der Gegensatz jener Engel und des Satans ist aber doch nur ein relativer, denn auch der Satan ist ein Engel, nicht ein selbstständiges Princip, und andererseits sollen auch die Engel mit dem Judengott beseitigt, ihre Herrschaft soll aufgelöst und die Menschen, nämlich die, welche den göttlichen Lebensfunken in sich tragen, aus diesen endlichen Gegensätzen befreit werden. Dieß geschieht durch die doketische Offenbarung des Soter oder Christus, des ungezeugten unkörperlichen und gestaltlosen, über dessen näheres Verhältniß zum höchsten Gott wir wenig erfahren. — Gemeiniglich schreibt man dem Saturnin einen schroffen Dualismus zu, aber mit Unrecht. Von einem Satan als bösem Princip (Gieseler), einem wild tobenden Reich des Bösen unter Satanas (Hase) wissen die Berichte nichts. Man kann nur sagen, daß das der Gnosis überhaupt wesentliche dualistische Moment in der Betrachtung der von den abgeleiteten Engelmächten hervorgebrachten endlichen Welt und in dem daraus abgeleiteten praktischen Verhalten hier entschiedenen Ausdruck findet. Weder von einem Abfall der weltschaffenden Engel, noch von einem ursprünglichen Kampfe mit dem Reich der Finsterniß sagen die Berichte etwas; die Weltschöpfung erscheint von vornherein gar nicht als etwas zu Mißbilligendes. Aber die kosmischen Potenzen, welche das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen repräsentiren, haben eben deshalb nothwendig das Moment des Negativen an sich, treten in sich bekämpfende Gegensätze auseinander, und in Gegensatz gegen den höchsten Gott. So nothwendig daher auch dieser kosmische Proceß ist, so muß er doch wieder aufgelöst werden durch die Erlösung, damit das in ihm ausgebildete Pneumatische, jener göttliche Lebensfunke gerettet zu Gott zurückkehre. — Iren. I, 24. Hippol. VII, 28. Tertull. de an. 23. praescr. haer. 46. Euseb. h. e. IV, 7. 22. 29. Epiph. h. 23. Theodor. fab. haer. I, 3. Vgl. die bekannten Darstellungen der Gnosis von Neander, Matter und Baur und die kirchengesch. Werke. Zur Begründung der obigen abweichenden Auffassung: meine Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche ꝛc. Halle 1860. Fricke. S. 367 ff. W. Möller.

Saturninus, einer der bedeutenderen Missionare des dritten Jahrhunderts, welcher im redlichen und muthigen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums den Märtyrertod erduldete und deshalb von der katholischen Kirche unter die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen wurde. In Italien im Anfange des dritten Jahrhunderts geboren und im christlichen Glauben sorgsam erzogen, fand er ein erwünschtes Feld seiner Thätigkeit für die Verbreitung desselben in Gallien. Hier hatte sich schon vor

der Mitte des zweiten Jahrhunderts das Christenthum im Kampfe nicht nur gegen den wenn auch längst geschwächten, doch immer noch einflußreichen Stand der Druiden, sondern auch gegen das römische Heidenthum unter großen Schwierigkeiten theils von Kleinasien, theils von Italien aus Bahn gebrochen und selbst die in Lyon, Vienna und Paris gegründeten aufblühenden Gemeinden litten fortwährend unter den wiederholten Verfolgungen der römischen Kaiser (Iren. III, 4. Euseb. Hist. eccles. V, 1—3.). Diese drückenden Verhältnisse bewogen den Pabst Fabian unter der Regierung des den Christen günstig gesinnten Kaisers Philippus Arabs um das Jahr 245 sein Augenmerk auf die Verbreitung und Befestigung des Christenthums in Gallien zu richten. Er schickte daher den Saturninus nebst sechs anderen dazu geeigneten Geistlichen dorthin, nachdem er ihnen die bischöfliche Weihe ertheilt hatte. Saturninus nahm seinen Sitz in Toulouse, Catianus in Tours, Trophimius in Arles, Paulus in Narbonne, Dionysius in Paris, Martialis in Limoges und Stremonius in der Hauptstadt der Arverner, dem jetzigen Clermont, dem Geburtsorte des Gregorius von Tours.

Während diese Männer, treu dem katholischen Glauben, mit apostolischem Geiste unter großen Anstrengungen und nicht geringen Gefahren den heidnischen Bewohnern das Evangelium verkündigten, wurde Saturninus in Toulouse durch seinen rastlosen Eifer ein Opfer des Hasses der heidnischen Priester, welche Alles aufboten, seiner segensreichen Thätigkeit ein Ende zu machen, sobald sie erkannten, daß der Besuch ihrer Tempel und die damit verbundenen Opfergaben in demselben Maße abnahmen, in welchem sich die Zahl der Bekenner des christlichen Glaubens vermehrte. Anfangs suchten sie das Volk gegen die Christen dadurch aufzureizen, daß sie vorgaben, die Götter wollten aus Abscheu vor der neuen Religion und deren Bischof keine Orakelsprüche mehr ertheilen und würden bald schweres Unglück über die Einwohner verhängen, wenn es die Christen noch länger in der Stadt duldete. Nachdem sie das Volk auf solche Weise nach und nach bis zur Wuth entflammt hatten, benutzten sie die Gelegenheit, als dasselbe zum Opfern eines Stieres zahlreich versammelt war und der Bischof zufällig mit zweien seiner Priester zur Besorgung ihres Gottesdienstes vorüberging, die aufgeregte Volksmenge zur Rache aufzufordern. Sogleich eilte dieselbe auch den Vorübergehenden wüthend nach und umdrängte sie drohend. Da sprach Saturninus, seines Märtyrertodes jetzt gewiß, zu seinen von Angst erfüllten Gefährten: „Siehe, ich werde dahingegeben und die Zeit meiner Auflösung ist nahe. Daher bitte ich, weichet nicht völlig von mir, bis daß ich Alles erfüllt habe, was geschehen muß." Nichtsdestoweniger nahmen sie, nur auf ihre Rettung bedacht, eiligst die Flucht, während die tobenden Heiden den Bischof ergriffen und auf die Burg führten, wo er in dem Tempel ihres Gottes opfern sollte. Als er sich aber standhaft weigerte, ihren Willen zu erfüllen, und mit lauter Stimme rief: „Ich erkenne den einigen wahren Gott, dem werde ich Opfer des Lebens bringen! Ich weiß, daß euere Götter Dämonen sind, welchen ihr nicht sowohl durch eitle Opfer der Thiere, als durch den Tod euerer Sünden dient!" — so stieg die Wuth des Volkes auf's Höchste, und man beschloß augenblicklich seinen Tod. Der Unglückliche wurde hierauf an die Fersen des vorher wüthend gemachten Opferstiers gebunden und endete, von der Burg herabgeschleift, auf's Qualvollste sein Leben. Aus Furcht vor den heidnischen Priestern ließen die Christen den zerfleischten Leichnam an der Stelle, wo der Strick zerrissen war, unbestattet mehrere Tage liegen, bis endlich zwei gläubige Frauen es wagten, denselben aufzuheben und an einem in der Nähe befindlichen Platze in ein eiligst gemachtes Grab zu legen. Erst Hilarius, einer der Nachfolger des Saturninus, brachte später den Leichnam von da in eine kleine von ihm erbaute Kapelle, worauf am Ende des vierten Jahrhunderts eine zu seiner Ehre erbaute und nach ihm benannte Kirche in Toulouse die sorgfältig erhaltenen Gebeine aufnahm und heilig bewahrte. Das Todesjahr des glaubensmuthigen Märtyrers läßt sich nicht genau angeben, wird aber am wahrscheinlichsten in die Zeit von 250 bis 260 gesetzt. Sein Gedenktag ist der 29. November.

Unter seinen übrigen Gefährten, die mit ihm nach Gallien als Missionare gegangen waren, erlitt wenige Jahre später Dionysius, der Bischof von Paris, gleichfalls den Märtyrertod, indem er in der aurelianischen Christenverfolgung nach mancherlei Qualen öffentlich durch das Schwert hingerichtet wurde.

Die ausführlicheren Berichte über Saturninus finden sich in der noch erhaltenen Leidensgeschichte des heil. Saturninus und bei Gregorius von Tours in dessen Historia eccles. Francorum lib. I. c. 30. Vgl. auch die Bollandisten zum 29. November; Tillemont's Mémoires pour servir à l'histoire eccles. Tom. 3. und Pagius in critica annalium Baronii ad a. 325 sqq. G. H. Klippel.

Sauerteig. Sowohl das hebräische שְׂאֹר, von שָׂאַר, שָׂאַר, aufgehen, aufschwellen, gähren, als das griech. ζύμη von ζέω, kochend aufsprudeln, bezeichnen den Sauerteig nicht nach dem sauren Geschmack, sondern nach seiner den Teig als Gährungsstoff durchdringenden und aufschwellen machenden Wirkung. Die von Adelung und Gesenius angemerkte Lautähnlichkeit zwischen שְׂאֹר und dem deutschen sauer ist eine zufällige. חָמֵץ, 2 Mos. 12, 15. 13, 3. 7., מַחְמֶצֶת, 2 Mos. 12, 19 f., ist das gesäuerte Brod, ζυμωτὸν; rabbin. ist הֶחֱמִיץ, das Brodsäuern. — Die Anwendung des Sauerteigs, um das Brod durch chemische Umbildung der zähen Teigmasse lockerer, nahrhafter und schmackhafter zu machen, ist sehr alt. Wenn 1 Mos. 19, 3. (vgl. 1 Sam. 28, 24. und die heutige Beduinensitte bei Arvieux, Nachr. III, 227) ungesäuerte Kuchen bei dem von Lot bereiteten Mahl erwähnt werden, so soll damit eben die Eile bezeichnet werden; 2 Mos. 12, 34. 39. ist ein Zeugniß für den allgemeinen Gebrauch des Sauerteigs in Aegypten. Der Gähr- oder Backtrog, מִשְׁאֶרֶת, war eine hölzerne Schüssel, vgl. Pococke, Morgenl. I, 291. Nicht nur der gewöhnliche Brodteig, den man einige Tage liegen ließ, sondern auch Weinhefe mögen schon frühe als Sauerteig gedient haben. S. tr. Pes. 3, 1. Chall. 1, 7. Man holte in späterer Zeit den Sauerteig bei den Bäckern.

Vom Altar und von den Opfern sollte der Sauerteig fern bleiben. 2 Mos. 29, 2. 3 Mos. 2, 4. 11. 7, 12 f. 4 Mos. 6, 15. 19. Am. 4, 5. vergl. M. Menach. 5, 1. Pesach. 1, 5. Ob die Schaubrode ungesäuert waren, darüber vgl. d. Art. Auch während des Passahfestes durfte nichts Gesäuertes gegessen werden (2 Mos. 12, 8. 15. 20. 13, 3. 6 f.), ja nicht einmal sollte gesäuertes Brod oder Sauerteig in den Wohnungen der Israeliten sich befinden (2 Mos. 12, 19. 13, 7. vgl. 1 Kor. 5, 7. s. Bd. XI. S. 144). Nur die Erstlingsbrode am Wochenfest, als Repräsentanten des täglichen Brodes, sollten gesäuert seyn (3 Mos. 23, 17.), und die Brodkuchen, die der Darbringer beim Lobopfer zum Fleisch der Opfermahlzeit genoß (3 Mos. 7, 13. vgl. Knobel z. d. St. gegen J. D. Michael. u. Winer). Der Grund, warum am Passahfest nichts Gesäuertes genossen werden durfte, ist 5 Mos. 16, 3. durch den Namen לֶחֶם עֳנִי bezeichnet. Es ist Brod der Drangsal (Bd. XI, 144) und sollte den Israeliten eine augenfällige Erinnerung an die eilige Flucht aus Aegypten, aber auch eben damit eine zum freudigen Dank auffordernde Erinnerung an die göttliche Erlösung seyn. Da jedoch die Ausschließung des Sauerteigs vom Opfer und Altar einen anderen im Wesen des Sauerteigs selbst liegenden Grund haben muß, so läßt sich annehmen, daß auch die Enthaltung vom Gesäuerten am Passah nicht bloß diese mnemonische, sondern eine tiefer liegende symbolische Bedeutung hatte. Manche ältere und neuere Ausleger finden im Sauerteig, als in einem in einen Zersetzungsproceß, der ein Anfang der Verwesung ist, übergegangenen Teig, ein Bild des sittlichen Verderbens und des Todes. Israel, als ein reines, dem Herrn heiliges Volk sollte ausgehen aus der Sünden- und Todesgemeinschaft Aegyptens, den ägyptischen Sauerteig, der bereits es zu durchdringen drohte, ausfegen. Der geistlichen Speise, als deren Symbol Gott die Speisopfer dargebracht werden, d. i. der Heiligung des Lebens, darf das Ferment des Verderbens nicht inhäriren. S. Bähr, Symb. I, 299. 432. II, 322. 630. Keil, bibl. Arch. I, 201. 203. 395.; vgl. auch Hupfeld, de prim. et ver. fest. ap. Hebr. rat. I. p. 22 f.,

der annimmt, daß das Essen des Ungesäuerten am Passahfest die Weihe Israels zum heil. Priestervolk ausdrücke. Im Alten Testament findet sich freilich keine Hindeutung auf eine solche Bedeutung. Man beruft sich dafür hauptsächlich auf neutestamentliche Andeutungen, besonders 1 Kor. 5, 6 f.; vergl. mit Luk. 12, 1. Mark. 8, 15. Matth. 16, 6. Gal. 5, 9., und auf rabbin. Aussprüche, nach welchen die שְׂאוֹר שֶׁבְּעִסָּה, fermentum in massa, ein bildlicher Ausdruck für das יֵצֶר הָרַע ist. Vgl. Targ. ad Hos. 7, 4. Sohar Gen. f. 120. col. 477. Ex. f. 17. col. 67. lib. נוה שלום f. 191. col. 2. Auch auf Erklärungen von Gellius und Plutarch über den römischen Ritus beruft man sich hiefür, vgl. A. Gell. n. att. 10, 15. 19., wornach dem flamen dialis verboten war, Gesäuertes zu genießen. Plut. qu. rom. II, 289: *ἡ ζύμη καὶ γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτὴ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιγνυμένη καὶ ὅλως ἔοικε σῆψις ἡ ζύμωσις.* Dagegen macht Neumann (Schneider, deutsche Zeitschr. für Theologie, 1853. S. 333) geltend, daß der Sauerteig vielmehr die Nährkraft des Brodes vermehre, also nicht ein Bild des Verderbens und Todes seyn könne, daß, würde der Sauerteig als etwas Unreines angesehen, weder die Erstlingsbrode am Pfingstfest, noch überhaupt das tägliche Brod des heil. Volkes hätte gesäuert seyn dürfen. In den neutestamentlichen Stellen, nicht nur Matth. 13, 33., sondern auch 16, 6. 11. u. s. w. komme nur die intensiv durchdringende Kraft des Sauerteigs in Betracht. Er ist eher geneigt, mit Philo (de sacrif. II. pag. 253: *ἀνιερὸν εἶναι - ζύμην διὰ τὴν γινομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς - συμβολικῶς ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ ἐπαίρηται φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας κτλ.*, u. de sept. II, 295: *ζύμη σύμβολον δυοῖν· ἑνὸς μὲν ἐντελεστάτου ὁλοκλήρου τροφῆς, ἕτερον δέ συμβωλικότερον, πᾶν τὸ ἐζυμωμένον ἐπαίρειν*; und Phavorin: *ἄζυμοι = καθαροὶ, ἄτυφοι ἢ ἔπαρσιν μὴ ἔχοντες*) im Sauerteig ein Symbol des Sichaufblähens, des Geltendmachens eigener Würdigkeit, was vom Opfer, der Hingebung an Gott, fern seyn müsse, zu sehen. Das ungesäuerte Brod des Paschafestes aber bedeute nach 1 Kor. 5, 6 f., daß, wo Alles neu geworden, auch der geringste Theil des Alten entfernt werden müsse, damit man nicht wieder dadurch dem alten Leben in der Knechtschaft zugeführt werde. Der Begriff des Neuen, Ursprünglichen, Ungemischten, Einfachen, des Reinen von menschlichen Zuthaten, irdischer Würze und künstlichem Sinnenreiz scheint jedenfalls sowohl der Ausschließung des Sauerteigs vom Opfer und Altar, als dem festlichen Essen der ungesäuerten Brode (מַצּוֹת, die frischen, reinen Brode, nach dem arab. مُصَاص, Ewald, Zeitschr. für K. d. Morgenlandes, III. S. 423; Meier, Wurzelw. S. 505 f., desgl. das chaldäische und samarit. פטיר vgl. d. arab. فطير, recenter confectus, Knobel zu 2 Mos. 12, 20. cf. Bochart, Hieroz. I, 689) zu Grunde zu liegen. Damit stimmt auch im Wesentlichen die von Baur, Tüb. Zeitschr. 1832. I, 68. angenommene Bedeutung überein. Mit dem Sauerteig und einer vom Sauerteig durchdrungenen Masse verbindet sich der Begriff des Unreinen, der Gottheit Unwürdigen, sofern er die Masse in Gährung bringt und dem daraus bereiteten Brod einen gewissen Sinnenreiz mittheilt. Er ist daher ein Bild des den Menschen aufregenden Sinnenreizes, des ihn in die Höhe treibenden Uebermuthes und Egoismus, daher auch ein Bild der unreinen, vor Gott verwerflichen Gesinnung. Vom Passah, als einem Feste der alles Sinnliche unterdrückenden Buße und Demuth sollte er daher fern bleiben. Der von einem Tage auf den anderen übergehende Sauerteig (Bild des alten, schuldbeladenen Zustandes) sollte als eine gleichsam veraltete Masse entfernt werden, um einer neuen, unverdorbenen Masse (Bild des neuen Zustandes, des Eintritts in eine neue, den Menschen auf's Neue der Gottheit heiligende und weihende Zeit) Raum zu machen". Die Etymologie von שְׂאֹר, *ζύμη*, begünstigt jedenfalls diese von Neumann und Baur nach Philo angenommene Symbolik des Sauerteigs, wornach die primär darin gelegene Idee die der intensiv und energisch durchdringenden, treibenden, bewegenden und umbildenden Kraft, und der Begriff des Verderbten, Unreinen, vor Gott Verwerflichen erst ein sekundär hinzukommender ist. Auch läßt sich bei dieser

Annahme eher erklären, wie Christus das Himmelreich dem Sauerteig vergleichen konnte, was doch, wenn der Sauerteig specifisches Symbol der prava concupiscentia des Verderbens und des Todes ist, nicht ganz schicklich wäre, außer wenn man, wogegen doch der einfache Wortsinn streitet, mit einigen älteren Auslegern (z. B. die Berlenb. Bibel, die Irvingianer im „Rathschluß Gottes", Frankf. 1847) annehmen wollte, daß hier im Sauerteig der Abfall oder die falsche Lehre, die alle drei Stände der Kirche versäuert habe, angedeutet sey. Leyrer.

Saul (שָׁאוּל, der Geforderte, *Σαούλ*), der erste König Israels. Er war ein Sohn des Benjaminiten Kis (s. dessen Geschlechtsregister 1 Sam. 9, 1. vgl. 14, 51.) aus Gibea (הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִין, Richt. 19, 14. גִּבְעַת שָׁאוּל, 1 Sam. 15, 34. s. d. Art. „Gibea"). — Der Stamm Benjamin hatte sich aus der nach Richt. 20. u. 21. ihm widerfahrenen, beinahe vollständigen Vernichtung kaum erholt. Er gehörte zu den kleinsten Stämmen in Israel (1 Sam. 9, 21.), vielmehr er war der kleinste von allen. Schon bei der Volkszählung in der Wüste (4 Mos. 1, 36 f.) erscheint er als der an Zahl geringste (s. d. Art. „Benjamin"). Aber dieser kleinste Stamm hatte den größten Mann, leiblich genommen, hervorgebracht. Schon Saul's Vater wird 1 Sam. 9. 1. ein גִּבּוֹר חַיִל genannt. Saul selbst aber war die größeste, schönste und kräftigste Heldengestalt, die damals das Volk Israel aufzuweisen hatte. Es wird von ihm gesagt (9, 2.), daß er war „auserwählt und schön, und war unter den Kindern Israel kein schönerer als er, mit Haupt und Schulter ragte er hervor über alles Volk" (vergl. 10, 23.). Daß Israel keinen sichtbaren, menschlichen König, sondern Gott selbst zum Könige hatte, war eine so hohe Auszeichnung, daß man meinen sollte, sie hätten eifersüchtig über die Erhaltung derselben wachen müssen. Aber es ging dem Volke Israel mit dem unsichtbaren König wie mit dem unsichtbaren Gotte. Er genügte ihnen nicht. Sie wollten einen sichtbaren König haben. Deßhalb wird auch dieses ihr Verlangen ausdrücklich in Parallele gesetzt mit ihrem stets wiederholten Abfall zum Götzendienste (1 Sam. 8, 8.). Subjektiv betrachtet, d. h. sofern es aus einer fleischlichen Gesinnung hervorgeht, welcher der Glanz eines sichtbaren, weltlichen Königthums lieber ist, als die verborgene Herrlichkeit der Herrschaft Gottes, ist dieses Verlangen Sünde und dem Volke selbst verderblich, denn dem irdischen Königthum klebt immer etwas von dem Karakter der widergöttlichen Weltmacht an. Diese nämlich ist eigennützig, despotisch, grausam (deßhalb thierisch; s. Auberlen, der Prophet Daniel. II. Aufl. S. 45 f.), und dies wird auch ausdrücklich dem Volke in Aussicht gestellt 8, 11 ff. (vgl. Ziegler, histor. Entwickelung der göttlichen Offenbarung, S. 173 ff.). Aber insofern das Königthum eben doch, objektiv betrachtet, eine geschichtliche Nothwendigkeit war, befiehlt Gott Samuel, der Bitte des Volkes zu willfahren. Der Mann nun, dem Samuel in Folge prophetischer Erleuchtung die Berufung zum Könige über Israel verkündigen muß, ist Saul (1 Sam. Kap. 9.). Ohne das Mindeste zu ahnen, um seines Vaters Eselinnen zu suchen, kommt Saul nach Rama, und als gesalbter König geht er von dannen (10, 1.). Dem bescheidenen jungen Manne, der von seinen Stammes- und Familienverhältnissen aus (9, 21.) nicht des mindesten Anspruchs auf so hohe Würde sich bewußt ist, mag wie ein Traum vorgekommen seyn, was er während seines kurzen Aufenthaltes in Rama gehört und erlebt hat. Er hat deßhalb das Bedürfniß nach Bestätigung der ihm gewordenen, so wunderbaren Kunde. Solche wird ihm auch sofort zu Theil durch das Eintreffen der drei von Samuel ihm angekündigten Zeichen (10, 2—9.). An drei heiligen Orten und in bedeutsamer Abstufung kommen diese Zeichen: das erste ist noch rein natürlich, das zweite deutet schon auf die königliche Macht hin, die Tribut empfängt, das dritte ist innerlicher Art und hat eine Sinnesumwandlung im Gefolge, kraft deren aus dem bescheidenen, ahnungslosen jungen Manne plötzlich ein seiner Kraft und seiner Hoheit sich bewußter Fürst wird (vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. II. S. 464). Doch dies Alles hatte sich in der Stille zugetragen. Niemand als Samuel und Saul wußten um die Erwählung des letzteren. Auch vor seinen nächsten Verwandten hatte Saul die Sache

geheimgehalten (10, 14 ff.). Da beruft Samuel das ganze Volk nach Mizpa. Hier wird die Wahl des Königs der Entscheidung des Looses überlassen und das Loos trifft Saul. Es steht wohl nicht im Widerspruch mit dem, was wir vorhin von der Sinnesumwandlung Saul's gesagt haben, wenn wir lesen, daß er während des Loosens sich hinter die Geräthe versteckte. Denn vor einem Momente solcher Entscheidung, der Aller Blicke in dem verschiedensten Sinne auf den Einen richtet, kann wohl auch dem Muthigsten das Herz klopfen. Als er nun aber, aus seinem Verstecke hervorgeholt, unter das Volk trat und Samuel die um eines Hauptes Länge über Alle emporragende Heldengestalt als den König Israels vorstellte mit den Worten: „Sehet ihr, was für einen der Herr erwählt hat, denn es ist keiner wie Er im ganzen Volk",. — da jauchzte alles Volk und rief: „Es lebe der König!" — Aber doch waren Einige, wahrscheinlich von den Stammeshäuptern der größeren, früher mit der Führerschaft betrauten Stämme Juda und Ephraim mit der Wahl dieses obskuren Benjaminiten unzufrieden, und legten diese Unzufriedenheit offen durch Murren und Vorenthaltung des Huldigungsgeschenkes an den Tag. Aber nicht lange dauerte ihre Geringschätzung. Saul nahm zwar nach seiner Erwählung keinerlei königliche Ehre oder Machtvollkommenheit in Anspruch, er ging vielmehr ganz bescheiden zurück in seines Vaters Haus (wohin ein Theil des Heeres ihm freiwillig folgte), und gab sich dort ruhig den gewohnten Beschäftigungen hin. Aber ein feindlicher Angriff von außen her gab ihm bald Gelegenheit, zu zeigen, daß er der königlichen Würde nicht unwerth sey. Nahas, der Ammoniterkönig, belagerte Jabes in Gilead, und drohte, das Anerbieten friedlicher Unterwerfung zurückweisend, mit grausamer und schimpflicher Verstümmelung (11, 2.). Doch gestand er sieben Tage Frist. Käme nach Verlauf derselben keine Hülfe, so sollte die Stadt auf Gnade und Ungnade sich ergeben. Da schickten die Aeltesten von Jabes in höchster Eile Boten nach Gibea. Dieselben richten zwar ihren Auftrag nicht zunächst an Saul aus, denn Saul war auf dem Felde, um zu pflügen. Deshalb theilen sie ihre Botschaft zunächst dem anwesenden Volke mit. Man sieht aber doch schon aus dem einen Umstande, daß die Boten sofort nach Gibea eilen, daß dort der Mittelpunkt und das Oberhaupt des Staates gesucht wurde (gegen Schlier, Könige in Israel, S. 21). Saul nun, so wie er die Botschaft vernimmt, handelt sofort, wie es einem Manne in seiner Stellung geziemte. Der Geist Gottes kam über ihn, heißt es, und er zerstückte die Rinder, mit denen er gepflügt hatte, und sandte die Stücke als Symbol der im Falle des Ungehorsams gegen das Aufgebot drohenden Strafe (vgl. Richt. 19, 29.) in alle Grenzen Israels. „Da fiel die Furcht des Herrn auf das Volk, daß sie auszogen wie ein einziger Mann" (11, 7.). Mit kluger Taktik sein Heer in drei Theile theilend, überfiel Saul die Ammoniter und schlug sie gänzlich. Da verstummte nicht nur der Mund jener Verächter des neuen Königs, sondern diese ihre Verachtung hätte ihnen beinahe das Leben gekostet, denn das Volk wollte sie tödten. Saul aber, großmüthig und klug zugleich, gab nicht zu, daß die Freude seines Ehrentages durch solchen Mißton gestört werde. Samuel berief darauf das Volk nach Gilgal, wo unter feierlichen Opfern das Königthum erneuert und Saul nun definitiv und ohne Widerspruch von Allen als König anerkannt wurde (11, 14 f.). Bei derselben Gelegenheit legt Samuel sein Richteramt feierlich nieder (c. 12.), Saul aber entfaltet immer mehr nach innen und außen das Bewußtseyn seiner königlichen Macht und Würde. Er legt, nachdem er zwei Jahre geherrscht hatte (13, 1.), den Grund zu einem stehenden Heer, indem er sich eine Schaar von 3000 Kernkriegern auswählt, von denen er 2000 um seine Person zu Michmas behält, 1000 aber unter dem Befehl seines Sohnes Jonathan zu Gibea aufstellt. Zum ersten Male geschieht hier (13, 2.) Jonathan's Erwähnung. Daraus, daß derselbe im dritten Jahre der Herrschaft seines Vaters bereits als streitbarer Mann erscheint, ergibt sich, daß Saul, als er zum Königthume berufen wurde, kein Jüngling mehr gewesen seyn kann, sondern bereits ein gereifter Mann, wenn gleich noch in der vollen Blüthe seiner Manneskraft, gewesen seyn muß, in welchem Sinne wir ihn vorhin einen jungen Mann genannt

haben. Es ist nicht unmöglich, daß im hebräischen Texte von 13, 1. (בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ) vor שָׁנָה ein Zahlwort ausgefallen sey, welches das Lebensalter Saul's bei seiner Thronbesteigung angab. Schon ein Anonymus in den Hexaplen hat diese Lücke auszufüllen gesucht, indem er *υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν* übersetzte. Diese Conjektur ist jedenfalls unglücklich, denn es ist nicht wohl denkbar, daß Saul mit 33 Jahren einen Sohn von der Heldenkraft Jonathan's gehabt habe. Eher wäre denkbar, um eine Conjektur zu wagen, daß nach dem נ des בן ein zweites נ (als Zahlzeichen = 50) ausgefallen sey. Mit 50 Jahren konnte Saul noch ein jugendlich kräftiger Mann und doch zugleich der Vater eines Heldensohnes wie Jonathan seyn. Vergl. noch andere Vermuthungen bei Hitzig, Begr. d. Kritik S. 146. Maurer und Thenius z. d. St. — Es scheint, daß nach dem Rücktritte Samuel's (vgl. 7, 13. und den Art. „Samuel") die Philister ihr Haupt wieder erhoben und Versuche zur Herstellung ihrer alten Oberherrschaft gemacht haben. Gegen sie waren deßhalb jene kriegerischen Zurüstungen Saul's gerichtet. Noch stand man sich nur drohend gegenüber, da gab ein kühner Streich Jonathan's das Zeichen zum Ausbruch der Feindseligkeiten. Es heißt nämlich von ihm 13, 3.: וַיַּךְ יוֹנָתָן אֵת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר בְּגֶבַע. Dieses נְצִיב wird von den Einen für eine Säule (so Thenius), von Anderen für die appellativische Bezeichnung eines Beamten (so Ewald, Gesch. d. V. Isr. S. 476), von den LXX für ein nomen proprium (*Νασὶβ τὸν ἀλλόφυλον*), von Anderen endlich für synonym mit מַצָּב oder מַצָּבָה, d. i. Posten (s. V. 23. und 14, 1. 4. 6. 11, 12.) gehalten.

Wie dem auch seyn möge, die That Jonathan's war kühn und veranlaßte von Seiten der Philister den Einmarsch eines bedeutenden Heeres in Israel, von Seiten der letzteren aber Furcht und Entsetzen. In dieser Noth nun berief Saul das Volk nach Gilgal. Auch Samuel muß dahin zu kommen versprochen haben, und zwar hatte er bestimmt, daß man sieben Tage seiner Ankunft warten solle. Dann werde er prophetisch kund thun, was zu thun sey (10, 8. 13, 8.). Als nun am siebenten Tage Samuel noch nicht gekommen war, glaubte Saul nicht länger zögern zu dürfen, umso mehr als das Volk bereits wieder anfing, sich zu zerstreuen. Er wollte sich bereit halten, in jedem Augenblicke den Kampf aufnehmen zu können. Dazu aber war nöthig, mit Gebet und Opfer sich vorher des göttlichen Beistandes versichert zu haben (13, 12.). So wagt denn Saul, selbst das Opfer zu bringen. Wie er aber damit fertig ist, kommt Samuel. Dies war Saul's erster Fehltritt und der erste Anstoß zu seinem Sturze. So sehr die Umstände Saul's Thun zu entschuldigen schienen, so offenbarte sich darin doch der Grund eines auf's Fleischliche gerichteten, ungläubigen und ungehorsamen Herzens. Deshalb kündigt ihm auch Samuel schon hier seine Verwerfung an (13, 13 f.). Zwar für's Erste nehmen die Sachen Saul's noch guten Fortgang. Jonathan wagt zum zweiten Male einen unglaublich kühnen Streich, indem er, nur von seinem Waffenträger begleitet, in das Lager der Philister bei Michmas eindringt. Glänzender Erfolg lohnte seinen Heldenmuth. Schrecken befiel die Philister und sie flohen. Diese Flucht nahm Saul wahr und rief sein ganzes Heer zu den Waffen. Im Getümmel kehrten die Philister ihre Schwerter wider einander, die gezwungen bei ihnen dienenden Israeliten schlugen sich zu ihren Landsleuten, die entflohenen Israeliten kamen auch wieder herzu, — kurz ein herrlicher Sieg wurde erfochten. Nur Schade, daß Saul's ungeduldiger Eifer selbst die Niederlage der Philister nicht so vollständig werden ließ als sie werden konnte. Er hatte nämlich in der Hitze der Verfolgung einen Fluch darauf gesetzt, wenn Jemand bis zum Abend etwas essen würde. Dies lähmte nicht nur die Kraft des Volkes, sondern brachte auch den tapferen Jonathan, dem doch der Sieg zu verdanken war, in die Gefahr, als Opfer jenes Fluches zu fallen. Denn Jonathan, der den Fluch nicht gehört hatte, kostete von dem in einem Walde fließenden Honig. Dies hatte zur Folge, daß der Herr auf die Anfrage des opfernden Priesters nicht mehr antwortete (14, 37.). Das Loos brachte Jonathan's unfreiwillige Verschuldung zu Tage, und er hätte sterben müssen, wenn nicht das Volk selbst durch sein Da-

zwischentreten ihn gerettet hätte (14, 45.). Hier steht nun Saul offenbar auf dem Gipfel seines Glückes. Denn was er nachher thut, kommt dem Glanze und der Bedeutung dieses Sieges über den Hauptfeind Israel's, die Philister, nicht gleich. Deßhalb wird auch über seine späteren Kriege und Siege (über die Moabiter, Ammoniter, Edomiter, über die Könige von Zoba und später noch einmal über die Philister, die immer wieder sich rührten V. 52.), nur ein kurzes Verzeichniß mitgetheilt (14, 47.). Von dem Siege über die Amalekiter (Kap. 15.) erfahren wir nur deßhalb Ausführlicheres, weil derselbe die Veranlassung zu Saul's definitiver Verwerfung geworden ist. Auf diesem Höhenpunkte der Laufbahn Saul's wird uns nun auch ein Blick in seine Familienverhältnisse gestattet. Wir erfahren (14, 50.), daß Saul's Weib Ahinoam war, eine Tochter Ahimaaz's. Fünf Kinder dieses Weibes werden hier genannt. Drei Söhne: Jonathan, Ischwi und Malkisua, und zwei Töchter: Merab und Michal. Aber 31, 2. werden Jonathan, Abinadab und Malkisua als Söhne Saul's genannt. Und 1 Chron. 8, 33. 9, 39. erscheint neben diesen dreien noch ein vierter, אֶשְׁבַּעַל, den wir aus 2 Sam. 2, 8. 3, 8 ff. unter dem Namen אִישְׁבֹּשֶׁת kennen (vgl. Jer. 3, 24. 11, 13. Hos. 9, 10. und den Art. „Isboseth“, Anm.). Was jenen יִשְׁוִי betrifft, so ist nicht ohne Grund vermuthet worden, daß וישוי für השׁני (der zweite) stehe, und אֲבִינָדָב davor ausgefallen sey. Eschbaal aber oder Ischboschet war wahrscheinlich der Sohn einer anderen Mutter. Auch ein Kebsweib Saul's, Rizpa, mit zwei Söhnen, Armoni und Mephiboschet, wird 2 Sam. 21, 8. genannt. (Vergl. 2 Sam. 12, 8. J. D. Michaelis, mos. Recht. Bd. I. S. 207.) — 1 Sam. 14, 50., vgl. 9, 1., erfahren wir auch, daß Abner, der Sohn Ner's, Saul's Feldhauptmann, zugleich dessen Geschwisterkindsvetter war, denn ihre Väter waren Brüder (vgl. Ewald, Gesch. des V. Isr. II. S. 466, wo vermuthet wird, daß Abner mit dem דוד 10, 14 ff. identisch sey).

Saul saß nun fest auf seinem Throne. Die Feinde von innen und außen waren vor der Hand zum Schweigen gebracht. Nun entfaltet sich aber auch der böse Grund seines ungeistlich gesinnten Herzens immer mehr. Es wurde offenbar, daß der Herr nicht ansieht die Gestalt, noch die große Person (10, 7.), und daß er nicht Lust hat an der Stärke des Rosses, noch an Jemandes Beinen (Ps. 147, 10.). Die Amalekiter, ein Raubvolk, müssen damals das Maß ihrer Schuld erfüllt gehabt haben. Saul erhält Befehl, das Gericht der Ausrottung an ihnen zu vollziehen (15, 1 ff.). Er schlägt sie auch wirklich und tödtet die Menschen und alles Vieh von geringem Werthe. Agag aber, den König, und alles gute Vieh ließ er leben. Diesen Eigennutz will er nun zwar durch den Vorwand beschönigen, er habe diese Thiere aufbewahrt zum Opfer. Aber Samuel sagt ihm, daß Gehorsam besser sey denn Opfer (15, 22 ff.), und kündigt ihm an, daß der Herr ihn nun unwiderruflich verworfen habe. Kaum daß Saul noch die Vergünstigung erlangt, daß Samuel wenigstens nicht gleich sich entfernt, sondern noch an der dem Herrn dargebrachten feierlichen Anbetung Theil nimmt (V. 30 f.). Samuel tödtet sodann eigenhändig den Agag und zieht sich darauf nach Rama zurück, trauernd um den, äußerlich betrachtet, so herrlichen Mann, und über die Täuschung des so viel versprechenden Anfangs (15, 34 — 16, 1.). Wenn es hier V. 35. heißt, daß Samuel Saul nicht mehr gesehen habe bis an den Tag seines Todes, so ist das wohl nur vom Aufsuchen, Besuchen zu verstehen, wie auch das exegetische Handbuch, Maurer und Thenius erklären, denn gesehen hat Samuel den Saul wenigstens noch einmal vor seinem Tode nach 19, 22 — 24. — Die ganze nun folgende Geschichte Saul's ist die eines Mannes, der sich seinem Untergange immer mehr nähert, um einem anderen herrlich aufgehenden Gestirne Platz zu machen, der aber dieses Schicksal nicht mit Ergebung erträgt, sondern mit ingrimmiger Wuth und mit dem Bestreben, den verhaßten Nebenbuhler aus dem Wege zu schaffen, sich dagegen auflehnt. Nachdem Samuel den Knaben David in Bethlehem zum König gesalbt hat (16, 1—13.), kommt der Geist des Herrn über diesen. Von Saul aber weicht er (16, 14.). Dafür kommt über Saul ein böser Geist vom Herrn, der ihn sehr ängstigt. Als Mittel

dagegen empfehlen die Knechte Saul's Musik, und weil sie von David als trefflichem Harfenspieler gehört haben, so wird eben dieser zu Saul gebracht. Sein Harfenspiel thut dem Könige wirklich sehr wohl, und derselbe gewinnt den Jüngling sehr lieb, nicht ahnend, daß er gerade in diesem den gefährlichen Nebenbuhler vor sich habe. Wie auch der Umstand zu erklären seyn mag, daß David in Kap. 17. plötzlich von Saul wieder entfernt und bei seinem Zusammentreffen mit demselben ihm unbekannt erscheint (s. den Art. „Samuel"), soviel ist jedenfalls gewiß, daß David während eines ausgebrochenen Krieges gegen die Philister ins Lager kommt, den Goliath erschlägt und dadurch das höchste Lob von Seiten des Volkes erntet, das ihn mit dem Sieges-Päan empfängt: „Saul hat tausend geschlagen, aber David zehntausend." Von diesem Augenblicke an merkt Saul, daß David der an seiner Statt zum König Bestimmte sey, und seine frühere Liebe verwandelt sich nun in bitteren Haß. Zwar sucht er denselben anfangs zu maskiren, er macht David zum Fürsten über Tausend (18, 13.), verspricht ihm seine Tochter Merab (18, 17.), giebt ihm wirklich seine Tochter Michal um den Preis von 100 Vorhäuten der Philister, die David von freien Stücken um 100 vermehrt, aber dies Alles nur in der Hoffnung, daß Feindesschwert den kriegesmuthigen Jüngling im Kampfe dahinraffen werde. Als aber Saul erkannte, daß dies Alles nicht helfe, da tritt er mit seinen Mordgedanken offen hervor (19, 1.). Und es wäre vielleicht um David geschehen gewesen, wenn nicht Saul's Sohn, Jonathan, die tiefste und uneigennützigste Freundschaft für David gehegt und theils diesen gewarnt, theils den Vater besänftigt hätte (19, 4 ff.). Vgl. den Art. „David" S. 300. — Jonathan bringt wirklich eine vorübergehende Aussöhnung zu Stande. Aber während David in alter Weise die Harfe vor dem Könige spielt, ergreift Saul plötzlich wieder die alte Wuth, und wie schon früher einmal (18, 10 f.) schleudert er den Spieß nach ihm, um ihn an die Wand zu spießen. David weicht dem Wurfe glücklich aus und entflieht. Von da an beginnt nun aber die schreckliche Hetzjagd, die Saul gegen David anstellte und von welcher man nicht weiß, wer der am meisten dadurch Gequälte war. Saul sucht David zuerst in seinem Hause (19, 11—17.), dann in Rama (18—24.). Darnach, als Jonathan mit eigener Lebensgefahr Saul's Gesinnung gegen David erforscht hatte (Kap. 20), flieht dieser über Nob, wo er Speise, prophetischen Rath und Goliath's Schwert findet, zu dem Philisterfürsten Achis. Seines Bleibens ist aber bei diesem nicht. Er kehrt gerade ins jüdische Land und lebt nun lange Zeit im Abenteuerer- und Räuberleben, in Höhlen und Wäldern sich aufhaltend, außer von seinen Brüdern (22, 1.), von einer Schaar roher, aber tapferer Männer begleitet. Saul ergreift nun alle Mittel, um seines Feindes habhaft zu werden. Er sucht durch schlaue Rede seine Diener ins Interesse zu ziehen (22, 6 ff.), und erfährt wirklich von dem Edomiter Doeg, welche Begünstigung David in Nob von dem Priester Ahimelech erhalten hatte. Theils aus Rache für den David geleisteten Dienst, theils um Andere von ähnlicher Begünstigung David's abzuschrecken, läßt er Ahimelech mit 84 anderen Priestern durch jenen Doeg erschlagen, die Stadt Nob anzünden und alles Lebendige darin ermorden (22, 9—19.). David befreit darauf die von den Philistern belagerte Stadt Kegila und setzt sich in derselben fest. Als Saul dies vernahm, war er froh, denn er hoffte, in einer eingeschlossenen Stadt leichter als draußen in den an Schlupfwinkeln reichen Wäldern und Bergen seines Feindes habhaft zu werden. Aber David, durch priesterliches Orakel bei Zeiten gewarnt, flieht aus Kegila in die Wüste Siph, so daß Saul den Auszug gegen Kegila unterläßt. Die Siphiten aber verrathen David. Saul, von ihnen geführt, umringt wirklich David mit seiner Schaar in der Wüste Maon (23, 26.). Nur die plötzlich eingetroffene Nachricht von einem Einfallen der Philister befreit David aus der gefährlichen Lage. Kaum heimgekehrt, bricht Saul wieder gegen David auf. In den Schlupfwinkeln von Engedi (s. d. Art.) hält sich David diesmal verborgen. Hier erfährt Saul seines Feindes Großmuth in einer ihn tief beschämenden Weise (Kap. 24.). In einer Höhle (הָסֵךְ אֶת־רַגְלָיו, 24, 4.; haben schon die alten Uebersetzer, LXX,

Chald., Aq., Vulg., ohne Zweifel richtig als Euphemismus für die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses genommen) trifft David, selbst unbemerkt, den Saul, schont sein Leben, nur einen Zipfel seines Gewandes schneidet er ab. Durch David selbst von dieser großmüthigen Schonung in Kenntniß gesetzt, kehrt Saul, momentan gerührt und zum Frieden gestimmt, nach Hause. Aber der Stachel in seinem Herzen ist noch da. Nachdem der erste Eindruck jener Großmuth verschwunden, bricht der alte Haß wieder aus. Abermals kommen die Siphiten, um dem Könige David's Aufenthalt (diesmal auf dem Hügel Hachile in der Wüste Siph) zu verrathen. Da schleicht sich David bei Nacht in des schlafenden Königs Lager und nimmt den Spieß und den Wasserbecher zu seinen Häupten. Am Morgen zeigte er ihm Beides mit rührender Betheuerung seiner friedlichen Gesinnung aus der Ferne, und Saul zieht abermals beschämt und gerührt nach Hause. Aber David weiß wohl, wie wenig er auf des tief verletzten Königs Freundschafts-Zusicherungen bauen darf. Er sieht ein, daß er früher oder später ihm doch in die Hände fallen müsse, und begiebt sich deßhalb abermals zu den Philistern. Der Philisterkönig Achis weist ihm die Stadt Ziklag (27, 6.) zum Aufenthalt an. Von da aus macht David Raubzüge, wie er vorgiebt, ins Land Israel, in der That aber in nichtisraelitische Gegenden, und gewinnt dadurch des Achis ganzes Vertrauen, während die Philisterfürsten nicht aufhören, David zu mißtrauen und es durchsetzen, daß David in dem neu ausgebrochenen Kriege gegen Israel vor dem Beginne des Kampfes zurückgeschickt wird. Dieser Krieg sollte Saul's Ende herbeiführen. Von Jehovah, der ihm nicht mehr antwortete, in welcher Weise auch Saul ihn befragen mochte (28, 6.), verlassen, wendet er sich nun zu heidnischen Zauberkünsten, die er doch selbst früher auszurotten versucht hatte (28, 3.). Er befragt eine Todtenbeschwörerin zu Endor (s. die Artt. „Endor" und „Samuel"), die ihm Samuel's Geist citirt. Von demselben erfährt er, daß er rettungslos verloren sey. In der Schlacht, die auf dem Gebirge Gilboa geliefert wird, stürzt sich Saul, nachdem seine drei Söhne und ein großer Theil seines Heeres gefallen waren, verzweifelnd in sein eigenes Schwert (31, 4.). (Vergl. die Abhandlung von Michael Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτοχειρ* in den critici sacri. Tom. II. pag. 1047 sqq.) — Die Philister schlagen den Leichnamen Saul's und seiner Söhne die Häupter ab, legen ihre Waffen als Trophäen in den Tempel der Astarte, die Leichname aber hängen sie an der Mauer der Stadt Bethsan auf (31, 10. 2 Sam. 21, 12.). In der Chronik (I, 10, 9.) wird erzählt, daß sie Saul's Haupt, nachdem sie es sammt den Waffen als Trophäen im Lande herumgeschickt hatten, im Hause des Dagon anhefteten, was kein Widerspruch, sondern eine Ergänzung ist. Die Bürger von Jabes, dankbar für die nach Kap. 11. ihnen durch Saul gewordene Errettung, holen Saul's und seiner Söhne Leichname bei Nacht, verbrennen sie und bestatten ihre Gebeine (31, 11—13.). Später (2 Sam. 21, 12 ff.) holt David diese Gebeine aus ihrem Grabe und bestattet sie sammt den Gebeinen der sieben, von den Gibeoniten mit seiner Bewilligung aufgehängten Nachkommen Saul's in der Familiengruft zu Zela in Benjamin. Ueber die weitere Geschichte der traurigen Ueberreste des Hauses Saul vergl. die Artt. „Isboseth" und Mephiboseth". — Ueber die Apologeten Saul's, die ihn gegen Samuel als einen israelitischen Gibellinen in Schutz nehmen, s. in Winer's Real-Wörterb. die Artt. „Samuel" und „Saul").

Ueber die Dauer der Regierung Saul's enthält das A. T. keine Angabe. Aber Apgesch. 13, 21. wird dieselbe zu 40 Jahren angegeben, und auch Josephus (Arch. VI, 14, 9.) bestimmt sie so, indem er hinzufügt, daß Saul 18 Jahre bei Samuel's Lebzeiten und 22 nach dessen Tode regiert habe. So auch E. Becker, eine Karte der Chronologie der heil. Schrift. Leipz. 1859. S. 4 ff. Vgl. Schlier, die Könige in Israel. Stuttg. 1855. S. 35. — Bunsen (Bibelwerk I, 1. S. CCLIV) bestimmt die Regierungsdauer Saul's nur zu 22 Jahren. — Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. II. S. 502 f. E. Nägelsbach.

Saurin (Jaques), der berühmteste Kanzelredner des französischen Protestan-

tismus, wurde den 6. Januar 1677 zu Nimes in einer Familie, welche längst, theils in der Magistratur und Wissenschaft, theils in der Armee rühmlichst bekannt war, geboren. Der Knabe hatte sein neuntes Jahr noch nicht erreicht, als jene furchtbare, durch die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 veranlaßte Verfolgung über die evangelischen Christen des ganzen Reiches losbrach. Es gelang dem Vater unseres Saurin, einem ausgezeichneten Juristen, mit seinen drei jungen Söhnen zu entkommen und in Genf, der damaligen Zufluchtsstätte aller Verfolgten, eine neue Heimath zu finden. Diese Erfahrungen aus seiner frühesten Jugend machten auf das Gemüth des Knaben einen unvergeßlichen Eindruck, und nach Jahren gab ihm die Erinnerung an die Leiden seiner Glaubensgenossen einige der rührendsten Züge seiner Beredsamkeit. — Die drei Brüder erhielten in Genf, wo die Wissenschaft nicht minder als der evangelische Glaube blühte, eine sorgfältige Erziehung. Der eine derselben diente mit Auszeichnung im englischen Heere, wo er Tausende von refugiés wieder fand; die zwei anderen, und zwar ganz besonders der älteste, Jaques, ragten unter den Predigern der wallonischen Gemeinden hervor.

Ehe er sich zum Studium der Theologie entschlossen hatte, kaum 16 Jahre alt, hörte er ein Kriegsgeschrei in den Alpen erschallen. Es war die Coalition, die sich im Jahre 1694 gegen Ludwig XIV. bildete. Viele Freiwillige griffen zu den Waffen und vereinigten sich zu einem Regimente unter der Fahne Viktor Amadeus III., Herzogs von Savoyen. Der Versuchung gegen den blutigen Verfolger seiner Brüder, gegen den Zerstörer seines Glaubens zu Felde zu ziehen, konnte der feurige Jüngling nicht widerstehen. Was unter anderen Umständen nimmermehr zu entschuldigen gewesen wäre, die Waffen gegen das eigene Vaterland zu ergreifen, erschien damals, nach mehr als einem Jahrhundert der Religionskriege, kein Unrecht. Umsonst hatte der Tyrann gesagt: l'Etat c'est moi! für die verkannten Hugenotten war Ludwig XIV. nicht Frankreich. Traurige Folgen grausamer Verfolgungen und entsittlichender Bürgerkriege! Der junge Saurin trat als Cadet in das Freiwilligenregiment von Rouvigny und diente in demselben fast vier Jahre, bis zum Nyswiker Frieden 1697. Dann kehrte er zu seinen lieben Studien zurück. Zwei Jahre blieb er noch in der philosophischen Fakultät und begann 1699 das Studium der Theologie. Noch war für Genf eine Blüthenzeit der Wissenschaft, denn damals lehrten die berühmten Theologen Tronchin, Pictot, Alphonse Turretin. Dennoch blieb die Ausbildung des geistreichen, scharfsinnigen Jünglings nicht ohne Kämpfe. Sein früherer kindlicher Glaube war im Soldatenleben nicht unversehrt geblieben. Durch Leichtsinn, Zweifel, Widerspruch gegen die Orthodoxie betrübte er öfters seine Lehrer. Eines Tages ging er in einer theologischen Disputation, in welcher er seinen skeptischen Geist glänzen ließ, so weit, daß einer der Professoren aufstand und mit einem heiligen Ernst ausrief: So freue dich, Jüngling, thue, was dein Herz gelüstet und deinen Augen gefällt; aber wisse, daß Gott dich um dies Alles wird vor Gericht führen (Pred. 12, 1.). Dieses Wort traf, und es wurde für Saurin der Ausgangspunkt eines neuen Lebens. So mußte er erfahren, daß, wie sich einer seiner Biographen ausdrückt, ohne Wiedergeburt kein Mensch das Reich Gottes sehe und noch weniger ein Diener in demselben werden kann. Gedemüthigt und beschämt ging er in sich und suchte Wahrheit und Frieden für seine eigene Seele, um dann auch Anderen diese Güter bringen zu können. Von nun an gestaltete sich sein äußeres und inneres Leben ganz anders. Sein innigster Wunsch war nun, ein treuer Diener am Worte Gottes, dessen Kraft er erfahren hatte, zu werden. Auch entfaltete er bald eine außerordentliche Gabe der Predigt. Zu den von ihm als homiletische Uebungen gehaltenen Vorträgen drängte sich schon in seiner Studienzeit das Publikum dermaßen, daß ihm einst die Kathedrale geöffnet werden mußte. Er wurde im J. 1700 ins Predigtamt aufgenommen und ging nach England, wo er als Pfarrer einer französischen Gemeinde vier Jahre mit großem Erfolg wirkte. Diese Zeit, während welcher er mit einem regen religiösen Leben in Berührung kam, und unter Anderen

auch häufig Gelegenheit hatte, den berühmten Tillotson predigen zu hören, war für seine geistige Entwickelung von großem Nutzen. Dort lernte er auch das Familienleben kennen, indem er im zweiten Jahre seines Aufenthaltes in London die Tochter einer angesehenen französischen Familie, Katharina Bouton, heirathete.

Im Jahre 1705 führte ihn eine Erholungsreise nach Holland, wo Tausende von französischen Refugiés eine neue Heimath gefunden hatten (s. Ch. Weiss, Hist. des Refugiés protest. de France. T. II.). Er predigte daselbst einigemale nnd machte überall einen solchen Eindruck, daß, um ihn der Hauptstadt zu erhalten, eine eigene Stelle für ihn daselbst gegründet wurde. Da das Klima Englands seiner Gesundheit nicht zuträglich war, nahm er diesen ehrenvollen Ruf an und wirkte nun während 25 Jahren im Haag mit großem Segen bis zu seinem Tode.

In dieser ganzen Zeit nahm sein Ruf als Prediger mit jedem Jahre zu. Das Zeugniß seiner Zeitgenossen über die hinreißende Kraft und Schönheit seiner Reden ist einstimmig. Er wurde „der große, der berühmte Saurin" genannt, der „Chrysostomus der Protestanten" &c. Die große Kirche, in welcher er predigte, war stets so überfüllt, daß Hunderte an den Thüren und vermittelst angelegter Leitern an den Fenstern seinen Worten lauschten. Aus allen Ständen bildete sich diese ungeheure Zuhörerschaft, aus den Armen sowohl als aus der höchsten Aristokratie, deren Equipagen alle Straßen und Plätze nächst der Kirche füllten. — Seine imposante Persönlichkeit, der harmonische Klang seiner Stimme, die Reinheit seiner Sprache, die logische Kraft seiner Beweisführung, der Schwung seiner Gedanken, und was noch sonst in ihm von den Tausenden, die sich zu seinen Predigten drängten, bewundert wurde, — dieses Alles war es nicht allein, was ihm eine solche Stellung in der protestantischen Kirche ein Vierteljahrhundert lang sicherte. Nein, es war vor Allem der Inhalt seiner Reden, die christliche Wahrheit, die er verkündigte, der heilige, oft erschütternde Ernst seines Zeugnisses. Sonst wäre alles Uebrige leere Rhetorik gewesen, die wohl eine Zeitlang die Menge hätte fesseln, aber nimmermehr das Urtheil der einsichtsvollsten Männer jener Zeit bestechen können. So soll der berühmte Apologete Abbadie, nachdem er Saurin das erstemal gehört hatte, ausgerufen haben: „Ist es ein Mensch? ist es ein Engel?" Der gelehrte Theolog Clericus, voll Mißtrauen gegen das, was ihm eine bloße captatio der Beredsamkeit zu seyn schien, wollte Saurin lange nicht hören. Endlich ließ er sich durch einen Freund bereden und kam, aber fest entschlossen, eine scharfe Kritik auszuüben. Doch bald dachte er nicht mehr daran, sondern gerührt, erschüttert bis in die innerste Seele, mußte er sich überwunden erklären. Einst hielt Saurin eine berühmt gewordene Predigt über die Wohlthätigkeit (l'aumône) zu Gunsten einer milden Anstalt, welche er für Arme aus den Refugiés zu gründen beabsichtigte. Nach der Predigt fiel Geld, Gold, Juwelen, Alles, was seine Zuhörer zur Hand hatten, in den Opferstock, und außerdem wurden bedeutende Vermächtnisse für denselben Zweck gemacht, so daß der Prediger die heilige Freude hatte, seine armen Brüder versorgt zu sehen.

Alles dies zeigt, daß Saurin nicht allein ein höchst begabter Mann, sondern auch ein Karakter war, der das volle Vertrauen seiner Gemeinde verdiente. Seine Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit waren allgemein bekannt. Unermüdlich zeigte er sich überall, wo er helfen und dienen konnte. Ja, nicht allein trug er die Bedrängnisse seiner Glaubensgenossen in Frankreich auf seinem Herzen, nicht allein that er Alles, was in seiner Macht stand, um das Elend seiner Landsleute in Holland zu erleichtern, sondern er entwarf schon damals den Plan zu einer förmlichen Missionsgesellschaft, deren Zweck das Evangelium unter den Heiden, namentlich auch den holländischen Kolonieen verkündigen zu lassen, seyn sollte. Er veröffentlichte seine Gedanken über diesen Gegenstand in der Vorrede eines Handbuchs zum Religionsunterrichte, welches er 1722 unter dem Titel „Abrégé de la Théologie et de la morale chrétienne" herausgab, ein Werk, welches im folgenden Jahre in deutscher Uebersetzung zu Chemnitz erschien. Später, im Jahre 1724, gab Saurin eine kürzere und einfachere Bearbeitung dieses Buches als

Catéchisme heraus, welcher in der reformirten Kirche sehr hoch geschätzt und in Holland und Genf mehrmals wieder gedruckt wurde.

Da uns die Erwähnung dieses Buches zu der schriftstellerischen Thätigkeit Saurin's geführt hat, müssen wir noch von zwei anderen seiner Werke reden, ehe wir zu unserer Hauptaufgabe gelangen, ihn nach seinen „Sermons" zu beurtheilen. Das bekannteste jener Werke ist eine Sammlung von Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament. Amsterd. Tom. I. 1720. Tom. II. 1728. Fol. Diese Discours, welche gleich ins Deutsche und Englische übersetzt wurden und mehrere französische Ausgaben erlebt haben, sind gelehrte Abhandlungen, deren Inhalt durch den obigen Titel richtig bezeichnet ist; es sind exegetisch-apologetische Erörterungen der Hauptthatsachen der biblischen Geschichte, die man heute noch als Excurse zu einer wissenschaftlichen Auslegung nicht ohne Nutzen lesen kann, obgleich nach der Art jener Zeit viele fremdartige Elemente das Lesen derselben erschweren. Dieses Werk sollte ursprünglich als Text zu einer großartigen Sammlung von biblischen Bildern dienen, die wirklich in Kupferstichen erschien. Aber Saurin konnte sich nicht auf eine bloß populäre Erzählung beschränken. Sein Sinn für gründliche Gelehrsamkeit und ein apologetisches Bedürfniß, welches jeder gläubige Theolog im Anfange des 18. Jahrhunderts schon empfinden mußte, bestimmten den Karakter dieser Arbeit. Saurin wurde durch den Tod verhindert, dieselbe zu vollenden; sie wurde durch Beausobre und Roques fortgesetzt. Sie hatte für den Verfasser einen traurigen Erfolg. Sein Ruhm als Prediger hatte nämlich die Eifersucht seiner Collegen erweckt (eine Erscheinung — zur heilsamen Beschämung des geistlichen Standes sey es gesagt — die gar nicht selten ist in der Kirche), daher sie nur nach einer Gelegenheit spähten, ihn zu demüthigen. Einer derselben, ein gewisser Eiferer Namens de la Chapelle, hatte schon über den ersten Band der Discours eine anonyme gehässige Kritik in einer Zeitschrift veröffentlicht, worauf Saurin gar nicht geantwortet hatte. Als nun der zweite Band erschien und eine Abhandlung über die Nothlüge enthielt (veranlaßt durch den Befehl Gottes an Samuel, 1 Sam. 16, 2), worin allerdings gewisse nicht untadelhafte Sätze zu lesen waren, so warf sich la Chapelle darauf als auf eine willkommene Beute, indem er seiner Leidenschaft freien Lauf ließ und einen solchen Lärm darum erhob, daß die Sache vor zwei Synoden gebracht wurde. Diejenige vom Haag 1730 sprach den Verfasser frei nach einer Erklärung von seiner Seite. Aber diese Sache verursachte ihm einem solchen Schmerz, daß sein Tod, welcher nur wenige Monate nach jener Synode stattfand, dadurch beschleunigt wurde. Ja, auf seinem Sterbebette selbst, wo Saurin seine Collegen zu sehen wünschte, um sich mit ihnen in einem christlichen Geiste zu versöhnen, wurde er von ihnen auf die empfindlichste inhumanste Weise gekränkt und sogar nach seinem Tode ruhte die Fehde noch nicht. — Ziehen wir einen Schleier über diesen Schandfleck des odium theologicum! — Das andere Werk Saurin's, welches wir nur noch kurz erwähnen wollen, ist eine Sammlung von Briefen, die er zu Gunsten seiner verfolgten Glaubensgenossen schrieb und die unter dem Titel „l'Etat du Christianisme en France" (1725 bis 1727) im Haag erschien.

Wir kommen nun zu dem Werke Saurin's, welches durch seine ganze Wirksamkeit als Prediger entstand und also als das Werk seines Lebens betrachtet werden kann, nämlich zu seinen „Sermons", worüber wir ein selbstständiges Urtheil versuchen wollen. Er selbst gab zu verschiedenen Zeiten (1707 — 1725) 5 Bände seiner „Sermons" heraus, welche gleich nach ihrem Erscheinen, und sehr häufig in der Folge wieder aufgelegt wurden. Zu diesen 5 Bänden, die die besten Predigten Saurin's enthalten, ließ sein Sohn Philipp Saurin noch 7 Bände aus seinen nachgelassenen Handschriften drucken, so daß die ganze Sammlung auf 12 Bände gebracht wurde. Sie ist mehrmals vollständig wieder herausgegeben worden. Die beste Ausgabe ist die vom Haag, 1749. 8., die neueste: Paris 1829—1835. Diese Reden sind auch oft in Aus-

wahl erschienen, die neueste durch Herrn Chr. Weiß, den berühmten Verfasser der „Hist. des Refugiés protestants" unter dem Titel: „Sermons choisis de Saurin avec une notice sur sa vie." Paris 1854. in 12. Diese „Sermons wurden auch in mehrere Sprachen übersetzt. — Was sind nun die hervorragendsten Eigenschaften und die Hauptfehler derselben? Diese Fragen wollen wir in Hinsicht auf Inhalt und Methode so kurz wie möglich beantworten.

Will man einen Prediger beurtheilen, so fragt man billig vor Allem nach dem Inhalt seiner Vorträge. Das Allererste aber, wodurch er seine Denkart bekundet, ist die Wahl der Gegenstände, welche er behandelt (vorausgesetzt jedoch, daß diese Wahl eine freie ist und kein Perikopenzwang die sonderbare Erscheinung hervorbringt, daß ein Prediger 16 Predigten über einen Text drucken läßt, wie Reinhardt!). Nun ist Saurin in dieser Hinsicht wirklich zu bewundern. Seine Wahl ist nicht allein immer durch den Ernst seines heiligen Berufes bestimmt, sondern schon durch die größte Mannichfaltigkeit merkwürdig, welche die weite Ausdehnung seines Gedanken- und Studienkreises bekundet; der ganze Bereich der geoffenbarten Wahrheit wird von ihm ausgebeutet*), dabei legt er eine erstaunliche Kühnheit an den Tag, die wahre Signatur des Genies und der Treue im Zeugniß. Bald steigt er mit seinen Zuhörern bis in die schrecklichsten Tiefen der Verdammniß hinab **), bald hinauf bis zu den Höhen der himmlischen Herrlichkeit***). Ebenso kühn zeigt er sich in der Wahl gewisser Gegenstände, die durch ihre Erhabenheit oder ihre theologische Schwierigkeit nur der wissenschaftlichen Spekulation anzugehören scheinen und die eine Zuhörerschaft voraussetzen, wie sie Saurin in der Hauptstadt Hollands hatte†). Ganz besonders aber glänzen diese Eigenschaften in der Wahl seiner Gegenstände bei gewissen feierlichen Veranlassungen, wie Neujahrs- oder Bußtage, wo der Prediger sich gleichsam die ganze holländische Nation, sowie sein französisches Volk und seine unglücklichen Glaubensgenossen gegenwärtig denken kann††). Dann findet man ihn in der ganzen Kraft und Schönheit seiner hinreißenden Beredsamkeit. Es war natürlich, daß diese erschütternden Gedanken häufig in seinen Reden wiederkehrten und nicht allein bei jenen feierlichen Veranlassungen.

Aber die Wahl, so wichtig sie auch ist, macht den Inhalt noch nicht aus. Es bleibt die Hauptfrage: In welchem Geiste werden diese Gegenstände behandelt? Darauf muß man bei Saurin unbedingt antworten: In einem durchaus biblisch-christlichen Geiste. Ich würde sagen: Saurin ist streng orthodox, wenn ich nicht vorzöge zu bekennen: Er predigt das Evangelium, und das in der Auffassung der französisch-reformirten Kirche, an die er oft appellirt, obgleich es für ihn nur eine einzige Auto-

---

*) Z. B. dogmatische Gegenstände: Sur la suffisance de la Révélation. — Sur la recherche de la vérité. — Sur les difficultés de la Religion. — Sur la divinité de Jesus-Christ. — Sur la sévérité de Dieu. — Sur l'incompréhensibilité des miséricordes de Dieu. — Sur les compassions de Dieu, so wie alle Predigten, die durch die kirchlichen Feste veranlaßt sind. — Ueber das christliche Leben: Sur le Renvoi de la Conversion (3 Predigten). — Sur la Regénération (3 Predigten). — Sur la Tristesse selon Dieu. — Sur l'Assurance du salut. — Sur la Pénitence de la Pécheresse. — Sur les travers de l'esprit humain (3 Predigten). — Sur le goût pour la Dévotion. — Sur les avantages de la piété. — Sur la nécessité des Progrès. — Sur la sainteté. — Sur les Passions u. s. w. — Ueber das sociale Leben der Christen: Sur l'aumône. — Sur les conversations. — Sur la vie des courtisans. — Sur l'Egalité des hommes. — Sur l'accord de la religion avec la politique.

**) Sur la sentence de Jesus-Christ contre Judas. — Sur le désespoir de Judas. — Sur les Frayeurs de la mort. — Sur les Tourments de l'Enfer.

***) Sur la vision béatifique de la divinité. — Sur le ravissement d. St. Paul. — Sur la plus sublime dévotion.

†) Sur les Profondeurs divines. — Sur l'éternité de Dieu. — Sur l'immensité de Dieu. — Sur la grandeur de Dieu. — Sur la nature du Péché irrémissible. — Sur la peine du Péché irrémissible. — Sur les différentes méthodes des prédicateurs.

††) Sur les dévotions passagères. — Sur l'amour de la patrie. Sermon sur le jeune de 1706. — Sur les nouveaux malheurs de l'Eglise u. s. w.

rität gibt: das Wort Gottes, welches er als identisch mit der heil. Schrift betrachtet. Dennoch ist er weit entfernt, blos eine Dogmatik zu predigen; das moralische Element fehlt nie dabei und ist nicht weniger biblisch-wahr und ernst, als die dogmatische Seite seiner Vorträge. Nur könnte man ihm vorwerfen, daß nach der Art jener Zeit Lehren und Moral in seinen Predigten neben einander herfließen, statt sich (wie z. B. in Adolph Monod) zu einem innigen harmonischen Leben zu durchdringen. Dennoch ist Saurin, trotz seiner Gelehrsamkeit und Spekulation durchaus praktisch und aktuell, weil er die tiefen Schäden und Bedürfnisse des menschlichen Herzens stets vor Augen hat und das Gewissen gewaltig erfaßt. Wenn ihm das Kreuz Christi, das ganze objektive Erlösungswerk immer der Mittelpunkt ist, so dringt er nicht weniger auf das subjektive Werk der Gnade: Buße, Wiedergeburt, Heiligung. Haben wir ja schon drei Predigten „sur le Renvoi de la Conversion" und drei „sur la régéneration" bemerkt, die zu den schönsten der Sammlung gehören. Ja sogar ein gewisser Zug nach einer erhabenen Mystik fehlt nicht ganz, ein Zug, welcher den Hugenotten der damaligen Zeit ziemlich fremd war. Auch verfährt Saurin gern apologetisch, denn sein feiner Takt fühlte schon das erste Wehen des Windes, welcher bald das ganze Jahrhundert erschüttern sollte. — Kurz Saurin war selber ein gläubiger frommer Christ und sein Glaube erklärt den reichen Inhalt seiner Predigten. Reich, das sey die letzte Eigenschaft, die wir bezeichnen wollen. Man hat von Shakespeare gesagt, ein jedes seiner Dramen sey eine Garbe von Tragödien, und oft hätte eine einzige Scene dieses schöpferischen Genies anderen Dichtern den Stoff einer ganzen Tragödie geliefert. Dieser Gedanke kommt einem unwillkürlich in den Sinn beim Lesen der Saurin'schen Predigten. Eine jede derselben ist ein ganzes Werk über den Gegenstand, den sie behandelt. Und der Gedankenreichthum ist hier so groß, daß oft die geringste Unterabtheilung mehr bietet, als manche ganze Reden anderer Prediger. Und dabei ist nicht das Denken allein oder vorzugsweise in Anspruch genommen. Der Eindruck dieser Predigten auf die Gemüther war nach dem Zeugnisse aller Zeitgenossen ungeheuer. Jene Anspielung auf Shakespeare ist keine willkürliche. Es ist etwas Gewaltig-Dramatisches in den Predigten Saurin's. Das ist nicht allein durch die Art und Weise zu erklären, wie er die großen erschütternden Thaten der Vorsehung, der Erlösung, der Geschichte behandelt, sondern mehr noch dadurch, daß er das Tragische der menschlichen Existenz, das Leiden, die Leidenschaften, den Tod, das Gericht, die Ewigkeit, als Beweggründe so gewaltig vor die Seelen seiner Zuhörer führt, daß die Gleichgültigsten, ja die Verstockten, unter seinen Worten erschrecken oder in Thränen zerfließen mußten. Dieß gibt uns Veranlassung noch Einiges über die Methode Saurin's zu bemerken.

Seine Predigten sind so großartig angelegt, daß eine jede, wie schon gesagt, ein ganzes Werk bildet, und viele derselben gewiß nicht in weniger als anderthalb oder zwei Stunden gehalten werden konnten. Und dennoch würde man sie nicht lang, sondern eher groß nennen, weil Alles in ihnen, wie bei einem prächtigen Gebäude, in einem grandiosen Verhältnisse dasteht. Und die Kraft, die hervorragendste Eigenschaft dieser Reden, die Kraft entspricht völlig der Größe. Kraft in der Erfindung und Ausführung, — Kraft einer unwiderstehlichen Dialektik in der Beweisführung; Kraft einer Autorität, die da Namens des christlichen Princips und gestützt auf Gottes Wort, gleichsam imperativisch befiehlt, statt nur zu ermahnen, Kraft einer heiligen παῤῥησία, die keine Menschenfurcht kennt, die als Ueberzeugungskunst Alles wagen darf, weil das Genie sich selbst Regel ist. Sprache und Styl sind bei Saurin eine würdige Einkleidung des Gedankens, und ungeachtet er immer in fremden Ländern gelebt hatte, würde er darin eine größere Vollkommenheit erreicht haben, wenn er in der raschen, heftigen Ungeduld, womit der Redner zu seinem großen Ziele hineilt, es nicht verschmäht hätte, schöne Worte zu suchen, Sätze zu poliren, Perioden abzurunden*). Wenn man ihn

*) S. Sayous, Hist. d. l. Litterat. française à l'Etranger. II, 110.

liest, ist man in seiner Gewalt und denkt nie an die Form, weil auch er nie daran gedacht hat.

Diese Form trägt und theilt mit dem Inhalte selbst einen bedeutenden Fehler, den man als den Fehler jener Zeit bezeichnen kann, wir meinen den ungeheuren Aufwand von Gelehrsamkeit. Nicht allein gibt in der Regel Saurin eine vollständige wissenschaftliche Auslegung des Textes, ehe die Predigt beginnt, sondern es müssen ihm alle Disciplinen der Theologie und alle Wissenschaften ihren Tribut entrichten: Geschichte, Naturlehre, Metaphysik, Psychologie, Philosophie, Alles muß mitreden, um zu belehren, zu überzeugen und einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Man muß gestehen, daß dies ein großer Fehler ist, ein Fehler, welcher die Erbauung stört und in welchem der Hauptgrund gesucht werden muß, warum die Predigten Saurin's heutzutage viel weniger im Volke gelesen werden, als es sonst der Fall seyn würde. — Mag auch oft diese Gelehrsamkeit den Geist fesseln, mag auch Saurin durch den heiligen Ernst seiner ganzen Predigt diesen Fehler mildern, — mag auch sein ausgewähltes Auditorium ihm als Entschuldigung dienen (nach seiner im Haag für ihn gegründeten Stelle hieß er ja le ministre des Nobles), — dennoch fühlt man in unserer Zeit zu lebhaft, daß dies auf den Katheder, nicht auf die Kanzel gehört.

Dieser Stein des Anstoßes einmal überstiegen, wie reichlich wird man dann in seiner Lektüre belohnt. Da eröffnet sich das Exordium einfach und doch majestätisch, oft aus der biblischen Geschichte so glücklich gewählt, daß es den Zuhörer auf einmal mitten in den Gedanken der Predigt hineinweist*); so überwindet Saurin die bekannten Schwierigkeiten dieses Theils der Rede fast immer auf die glücklichste Weise. Das aber, worin er sein schöpferisches Genie am glänzendsten offenbart, ist die Disposition. Diese ist in der Regel einfach und klar, aber so tief, so reich, so erhaben, oft so kühn, daß der Gegenstand zugleich vorbereitet umfaßt, beherrscht und erschöpft erscheint. Einige dieser Dispositionen sind in der Geschichte der Homiletik berühmt geworden. Wir wollen keine Beispiele anführen. Wozu ein Gerippe ohne das Leben, die Kraft und Schönheit der Ausführung? — Kann man Saurin's Predigten in dieser Beziehung als Muster aufstellen, so kann man es mit noch größerer Sicherheit hinsichtlich der Anwendung (application), welche er offenbar als seine Hauptaufgabe betrachtet. Daß der Zuhörer, statt ruhig nach Hause zu gehen, nachdem er eine Stunde geistreicher Unterhaltung genossen hat, noch zuletzt erschüttert, erweckt, getröstet oder aufgeschreckt werde, dazu faßt der Prediger die volle Wahrheit, die ganze Kraft, den tiefen Ernst des gepredigten Wortes zusammen und legt es ihm persönlich ans Herz. Und dabei ist die Mannichfaltigkeit und Gewalt seiner Beweggründe so unerschöpflich, daß alle Klassen der Zuhörer und alle Seelenzustände nothwendig getroffen werden. Hier gerade bei dieser schwachen Seite der deutschen Predigten (die meisten haben gar keine Anwendung) fühlt man recht, wie wichtig dieser Theil der Rede ist, und erkennt in Saurin den Botschafter an Christi Statt, der die Seelen à tout prix retten will.

Man kann kaum von diesem größten Prediger des französischen Protestantismus sprechen, ohne versucht zu werden, ihn mit der berühmten Trias katholischer Redner zu vergleichen, die den Hof Ludwig's XIV. und Ludwig's XV. mit verherrlichten. Kann Saurin diesen Vergleich bestehen? Man muß unterscheiden. Eben so erhaben als Bossuet, entgeht ihm das Vollendete der litterarischen Form, des Geschmacks, welcher den Bischof von Meaux auszeichnet. Er dringt nicht mit einem so feinen und tiefen Blick des erfahrenen Moralisten in die verborgenen Falten des menschlichen Herzens, wie Bourdaloue. Er hat nicht die pathetisch-innigen Empfindungen, die bei Massilon die ganze Seele bewegen. Er hat aber mehr und Besseres: er predigt, wie schon be-

*) So in den Predigten: Sur le Renvoi de la Conversion I. — Sur la nature du péché irrémissible. — Sur la Recherche de la Vérité. — Sur l'assurance du Salut. — Sur la pénitence de la pécheresse u. s. w.

merkt, das ganze, volle, göttliche Evangelium. Seine Kraft und Autorität ist nicht die einer Kirche, mit der sich immer handeln läßt, sondern die heilige Schrift, das Wort des lebendigen Gottes. Daher, statt streng für die Kleinen zu seyn und schmeichlerisch für die Großen, ist Saurin nie so unerbittlich streng, als wenn er gegen die Höflinge predigt*). Ja, jene Alle lobten den Verfolger, dieser, der Verfolgte, betete für ihn**). Was aber diesem großen Manne gefehlt hat, das wollen wir, um billig zu seyn, bekennen: es ist jene köstliche Gabe, welche die Franzosen „onction" nennen. Er reißt die Seelen hin in dem erhabenen Fluge seiner Gedanken; er bereichert den Geist mit tiefer Erkenntniß; er erweckt das Gewissen durch den Ernst der christlichen Wahrheit; er stärkt den Glauben durch die Kraft seiner unerschütterlichen Beweisführung; — aber er speist die Seelen nicht mit jener erbarmenden Liebe und jenem zarten tiefen Mitleiden, wie sie aus dem Herzen Jesu geflossen sind. Und das ist auch mit ein Grund, warum Saurin nie ganz populär geworden und warum er heutzutage wenig gelesen wird.

Ueber Saurin ist u. A. zu vergleichen: De Chauffepié, Nouveau Diction. hist. T. IV. d. betr. Art. — J. J. van Oosterzee (pasteur à Rotterdam), Jaques Saurin, une page de l'hist. d. l'éloquence sacrée, trad. d. Hol. Brux. 1856. A. Sayous, Hist. d. l. Litter. franc. à l'Etr. T. II. 106 sqq. Haag, La France prot. Art. Saurin. Ch. Weiss, Hist. des Refug. protest. de France. Tom. II. p. 63 sq. Derselbe, Sermons chois. de J. Saurin, avec une not. biogr. — M. Coquerel, Hist. des Eglises du Desert. T. I. p. 241 sq. L. Bonnet.

Savonarola, der Urheber und Märtyrer eines verunglückten kirchlich-politischen Reformversuches in Florenz und einer der merkwürdigsten Vorläufer der großen Bewegung des 16. Jahrhunderts, hat das seltene Schicksal gehabt, sowohl in der römischen, als in der protestantischen Kirche die entgegengesetztesten Beurtheilungen zu erfahren und noch lange nach seinem tragischen Tode, ja bis auf den heutigen Tag unter Theologen, Staatsmännern und Dichtern die lebhaftesten Sympathieen und Antipathieen zu erwecken, je nachdem man in ihm mehr Aehnlichkeit mit St. Bernhard, oder mit Arnold von Brescia, mit Luther oder mit Thomas Münzer, mit Karl Borromeo oder mit Gavazzi sah. Er ist bald als ein inspirirter Prophet und Kirchenreformator, bald als ein ehrgeiziger Priester-Demagoge, bald als ein wunderthätiger Heiliger, bald als ein heuchlerischer Betrüger, oder doch als ein selbstbetrogener Fanatiker dargestellt worden. Ein Pabst hat ihn excommunicirt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt; und doch forderten streng katholische Dominikaner für ihn die Beatification und Kanonisation. Von Luther, Flacius, Beza und Arnold als evangelischer Wahrheitszeuge und Prophet der Reformation in Italien begrüßt, ist er von späteren Protestanten, wie Bayle, Buddeus (der jedoch seine Ansicht später berichtigte) und Roscoe, sehr ungünstig beurtheilt, in neuester Zeit aber von Rudelbach, Hase und Anderen wieder zu Ehren gebracht worden. Auch die Dichtung hat sich seiner bemächtigt und ihn in die allgemeinen Kreise der Bildung eingeführt. Der so tragisch im Wahnsinn untergegangene Nikolaus Lenau hat den ernsten Mönch von San Marco in einem unsterblichen Epos poetisch idealisirt und ihn zu einem Strafprediger gegen moderne Ueberbildung und pantheistische All- und Vielgötterei umgestaltet. Ein richtiges Urtheil über diesen vielgepriesenen und vielgetadelten Mann kann sich nur aus einer unbefangenen Prüfung seines Lebens und seiner nicht sehr zahlreichen Schriften ergeben, wird aber immer durch den kirchlichen oder politischen Standpunkt des Beurtheilers mehr oder weniger gefärbt bleiben, da eine absolute

*) S. z. B. seine Predigt: Sur la vie des courtisans. Jene drei hingegen machen sich alle der Schmeichelei für den Monarchen schuldig. S. das treffliche Urtheil über Bossuet von C. Schmidt im Art. „Bossuet".

**) S. die berühmte Stelle über Ludwig XIV. am Ende der Neujahrspredigt: Sur les dévotions passagères.

Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit theils psychologisch und confessionell unmöglich, theils sittlich verwerflich ist*).

Hieronymus Savonarola oder, wie er oft genannt wird, Fra Girolamo, wurde den 21. Septbr. 1452 zu Ferrara aus einem edlen Geschlechte geboren und erhielt sammt seinen fünf Brüdern und zwei Schwestern eine sorgfältige Erziehung nach dem Maßstabe seiner Zeit. Er sollte in die Fußtapfen seines Großvaters, Michael Savonarola, treten, der von Padua nach Ferrara berufen worden und ein berühmter Naturforscher und Leibarzt des Prinzen Nikolaus von Este war. Aber seine ernste religiöse Gemüthsrichtung wies ihn auf eine andere Bahn. Schon als Knabe liebte er die Einsamkeit und vermied die Gärten des herzoglichen Palastes, wo sich die Jugend zu erholen pflegte. In seinem 23. Jahre (1475) trieb ihn der wachsende Eindruck von dem Verderben der Welt und der Kirche in seiner Umgebung zur Flucht aus dem elterlichen Hause und in ein Dominikanerkloster zu Bologna, um daselbst in stiller Zurückgezogenheit das Heil seiner Seele zu schaffen.

Das war eine Bekehrung, aber ganz im Sinne des katholischen Mönchsthums im Mittelalter, ähnlich wie Luther's Eintritt in das Kloster zu Erfurt, und hatte also zunächst noch gar nichts mit einer reformatorischen Richtung zu thun. Doch lag dabei allerdings ein mehr als gewöhnlicher Grad von Opposition gegen die damaligen Zustände der Welt zu Grunde. Zwei Tage nach seiner Ankunft in Bologna schrieb er an seinen Vater unter Anderm: „Ich konnte die enorme Gottlosigkeit der großen Masse des italienischen Volkes nicht ertragen. Ueberall sah ich die Tugend verachtet, das Laster in Ehren. Als Gott in Antwort auf mein Gebet sich herabließ, mir den rechten Weg zu zeigen, wie konnte ich da mich wehren? O süßer Jesus, laß mich lieber tausendmal den Tod leiden, als Deinem Willen mich zu widersetzen und mich undankbar gegen Deine Güte zu zeigen.“ Dann bittet er den Vater, ihm die Flucht zu verzeihen, welche er nicht ohne heißen Kampf und bittern Schmerz als das einzige Mittel ergriffen habe, um seinen Vorsatz auszuführen, und bittet ihn und die Mutter um ihren Segen. Schon damals scheint er in Rom die Quelle alles Verderbens gesehen zu haben. Wenigstens versetzt Rians, der Herausgeber seiner wenigen, nicht sehr bedeutenden Gedichte, die Ode Savonarola's: de ruina mundi, in jene Zeit, und da lesen wir in der 5. Stanze:

La terra è si oppressa da ogni vizio
Che mai da se non leverà la soma,
A terra se ne va il suo capo, Roma,
Per mai non tornar al grande offizio.

Anfangs wollte Savonarola bloß ein Laienbruder seyn und die geringen Dienste des Hauses verrichten. Doch seine Oberen bestimmten ihn zum Studium der Theologie

---

*) Die Urkunden über Savonarola sind theilweise von Quetif zu Paris 1674, vollständiger von dem gelehrten Dominikaner Marchese im Archivio stor. Italiano, Appendice, Tomo VIII, Firenze 1850, veröffentlicht worden. Vergl. auch: Appendice alla storia dei municipi Italiani. Da P. E. Giudici. Firenze 1850. — Außerdem besitzen wir zahlreiche Biographieen und Monographieen: Pacifico Burlamacchi († 1519), Vita del P. Girolamo Savonarola, ed. Mansi, Lucca 1761. Joan. Franc. Pico Mirandolae Principe (Neffe des im Reiche der Wissenschaft berühmteren Giovanni Pico), Vita R. P. Hieron. Savonarolae, 1530. ed. Quetif (sammt andern Dokumenten), Par. 1674. Bartoli, Dominicano, Apologia del P. Savonarola, Firenze 1782. A. G. Rudelbach, Hieronymus Savonarola und seine Zeit, Hamburg 1835. Fr. Karl Meier, Girolamo Savonarola, aus größentheils handschriftlichen Quellen dargestellt, Berlin 1836. Karl Hase, Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder, Leipz. 1851, S. 97—144 u. 304 ff. (vgl. auch dessen Kirchengeschichte, 7. Aufl., §. 293, S. 380 ff.). F. T. Perrens, Jérome Savonarola, sa vie, ses prédications, ses écrits, d'après les documents originaux et avec des pièces justificatives en grande partie inédites, Paris et Turin 1853, 2 Bde. R. R. Madden, the Life and Martyrdom of Savonarola, 2. Aufl., London 1854, 2 Bde. Vgl. auch einen langen Artikel über Savonarola im London Quarterly Review Nr. 197 für July 1856. Außerdem finden sich Nachrichten und Urtheile über Savonarola in den geschichtlichen Werken von Guicciardini, Nardi, Commines, Machiavelli, Roscoe und Sismondi.

und gebrauchten ihn zugleich als Lehrer dessen, was man damals Philosophie und Naturgeschichte nannte. Seine Führer waren die Schriften des Thomas Aquinas, des größten Theologen des Dominikanerordens, des heiligen Augustinus, und vor Allem die Bibel. Die letztere wußte er fast auswendig *), und bekannte oft, daß er ihr alles Licht und allen Trost verdanke. Er hatte eine Vorliebe für die Propheten des Alten Testaments und für die Apokalypse. An ihnen fand seine Phantasie vielleicht noch mehr Befriedigung als sein Gemüth. An ihnen entwickelte er sein Strafpredigertalent und das Bewußtseyn, selbst zum Propheten für seine Zeit berufen zu seyn.

Seine ersten Versuche im Predigen blieben indeß ohne besondere Wirkung. Seine Stimme war rauh, seine Gestikulation unbeholfen, seine Sprache scholastisch-schwerfällig. Die Zahl seiner Zuhörer schmolz auf 25 zusammen, so daß er, dadurch entmuthigt, diese Uebung für einige Zeit ganz aufgab. Plötzlich aber, zu Brescia, brach seine verborgene Rednergewalt hervor und zog Schaaren von Menschen zu seinen Vorträgen über die Apokalypse herbei. Er erklärte, daß einer der 23 (vielmehr 24) Aeltesten beauftragt worden sey, ihm das schreckliche Gericht zu enthüllen, welches Italien und besonders Brescia bevorstehe. Anfangs jedoch gab er seine Verkündigungen der bevorstehenden baldigen Gerichte und Reformation nicht als höhere Offenbarungen, sondern bloß als Ableitungen von der Schrift (questo non avevo, gestand er, per rivelazione, ma per ragione delle Scritture).

In seinem 38. Lebensjahre (1490, nach Andern schon 1489) wurde er von seinen Ordensvorstehern als Lektor für die Novizen in das Dominikanerkloster San Marco zu Florenz geschickt, welches noch heutzutage theils wegen der Erinnerungen an ihn, theils wegen der Fresco's des Fra Beato Angelico, der malend betete und betend malte, ein hohes Interesse hat. Hiermit beginnt erst eigentlich seine politisch-reformatorische Wirksamkeit. Die beiden Hauptgedanken seines Lebens waren: Reformation der Kirche und Befreiung Italiens. Damit hat er den florentinischen Staat seiner Zeit erschüttert, aber auch sich einen tragischen Untergang bereitet.

Die Republik Florenz, die Vaterstadt Dante's, überragte im 14. Jahrhundert fast alle italienischen Städte an Reichthum, Macht und Bildung. Villani stellte in ihrer Geschichte die Geschichte von ganz Italien dar, wie später Macchiavelli in seiner Florentinischen Geschichte zugleich ein praktisches Handbuch der Politik lieferte. Im Anfange des 15. Jahrhunderts erhob sich in ihr ein Handelshaus, die berühmte Medicëische Familie durch enormen Reichthum und Klugheit unvermerkt zu fürstlichem Ansehen und machte zugleich die Stadt am Arno zum Mittelpunkt der neu aufwachenden klassischen Literatur und schönen Kunst. Cosimo dei Medici († 1464), der als ein Rothschild seiner Zeit sich die meisten gekrönten Häupter und den Pabst verschuldete, aber zugleich die Wissenschaften und Künste aus Neigung und Politik auf's Freigebigste beförderte, war der erste, der unter republikanischen Formen eine monarchische Gewalt ausübte, obwohl ihn das auf seine Souveränität eifersüchtige Volk auf Ein Jahr (1434) verbannte. Nach seinem kränklichen Sohn Peter (Piero) trat sein hochbegabter Enkel, Lorenzo der Erlauchte († 1492), in seine Fußtapfen, welchen sein neuerer Biograph, William Roscoe, als den merkwürdigsten Mann seiner Zeit betrachtet, besonders als Staatsmann **). Er gab die kaufmännischen Geschäfte auf, heirathete eine Fürstin Orsini und wurde in der Zweideutigkeit der italienischen und römischen Sprache „Principe" genannt, schrieb aber doch seinem Erstgeborenen: „Obwohl Du mein Sohn, so bist Du doch nichts als ein Bürger von Florenz, wie auch ich." Er war ein bedeutender

*) So sagt wenigstens sein persönlicher Freund und Biograph, der Graf Giovanni Francesco Pico von Mirandola (Vita R. P. Fr. Hier. Savonarolae. c. 4): . . ut totum fere sacrorum canonem et memoria teneret et profunde exacteque (quantum homini licet) intelligeret. Es sind auf verschiedenen Bibliotheken von Florenz noch vier Exemplare der Bibel mit Anmerkungen von Savonarola's Hand.

**) S. The Life of Lorenzo de' Medici, called the Magnificent. 10th ed. p. 9.

Dichter, beförderte Kunst und Wissenschaft auf's Liberalste und war allgemein beliebt. Er entging übrigens mit knapper Noth der Verschwörung der Pazzi, welche uns ein trauriges Bild von den kirchlichen Zuständen der Zeit gibt, da ein Neffe des Pabstes und ein Erzbischof an der Spitze derselben standen. Auf Lorenzo folgte sein Sohn Piero II., während sein jüngerer Sohn, Giovanni de' Medici, schon in seinem 13. Jahre mit dem Cardinalshut geschmückt wurde und später sogar als Leo X. mit dem Glanze weltlicher Bildung, aber ohne den Ernst der Religion unter höchst kritischen Zeiten den päbstlichen Thron bestieg.

Das war also der Zustand von Florenz, als Savonarola dort als Strafprediger und republikanischer Agitator auftrat: Verlust der Freiheit des Volkes an ein hochbegabtes und kluges Bankierhaus, Blüthe weltlicher Bildung, heidnischer Wissenschaft und Kunst, sinnlicher Lebensgenuß, Zerrüttung der Finanzen und innerer Verfall der Kirche unter der Maske katholischer Formen. Man kann auf diese mediceische Glanzperiode die schönen Worte Lenau's anwenden, welche er dem Savonarola in den Mund legt:

„Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und sein Licht;
Drum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht."

Mit diesem mediceischen Fürstenhause und mit dem gleichzeitigen Pabst Alexander VI., der an Schlechtigkeit selbst seine Vorgänger in Avignon und während der Pornokratie im 10. Jahrhundert übertraf, trat Savonarola in einen Kampf auf Leben und Tod. Daher konnte ein so warmer Lobredner der Mediceer, wie der englische Historiker Roscoe, von vorneherein keine Sympathie für Savonarola haben und stellte ihn als einen finsteren Fanatiker dar.

Der Bettelmönch eröffnete seine Lehrthätigkeit in der Zelle, dann im Klostergarten; da aber derselbe die wachsende Zuhörermenge bald nicht mehr fassen konnte, so verlegte er sie in die Kirche. Hier begann er am 1. August 1491 vor einer dicht gedrängten Versammlung die Auslegung der Offenbarung Johannis und zog daraus den praktischen Grundgedanken: „Die Kirche muß erneuert werden; zuvor aber wird Gott schwere Gerichte über Italien senden, und zwar in Bälde." Er warf in das selbstzufriedene Daseyn der mediceischen Glanzperiode das Gefühl der Oede und Nichtigkeit; er deckte den Abgrund des Verderbens auf, der unter dem täuschenden Scheine dieses modernen Heidenthums und unter den heiteren Genüssen eleganter Bildung klaffte; er schonte keinen Stand und züchtigte besonders auch den sittenlosen Lebenswandel der Geistlichen und Mönche. Kurz, er trat mit prophetischem Ernst und Scharfblick als erschütternder Bußprediger auf. „Eure Sünden", sagt er, „machen mich zum Propheten. Bisher war ich der Prophet Jonas, der Ninive ermahnte. Doch sage ich Euch, wenn Ihr meine Worte nicht hört, werde ich der Prophet Jeremias seyn, der den Untergang von Jerusalem verkündigte und darnach die zerstörte Stadt beweinte; denn Gott will seine Kirche erneuen, und das ist nie ohne Blut geschehen." Seine Auslegung jenes mystischen Buches, von dessen Studium selbst ein Calvin gesagt hat: aut insanum inveniet aut faciet, ist maßlos allegorisch und exegetisch völlig werthlos.

Er dachte übrigens nicht von ferne an eine dogmatische, sondern bloß an eine sittlich religiöse Reformation, verknüpfte diese aber eng mit einer politischen Regeneration von Italien und besonders mit der Wiederherstellung republikanischer Freiheit in Florenz. Er wußte sich im Wesentlichen einig mit der hergebrachten Lehre der katholischen Kirche und trieb das mönchische Princip der Armuth und der Weltentsagung auf die Spitze. Höchstens das kann man sagen, daß er die Gedanken betonte, welche im katholischen System in den Hintergrund treten oder damals ängstlich verdeckt wurden und welche nachher in viel schärfer ausgeprägter und protestantischer Fassung die Reformation zu Stande brachten, nämlich: daß die heilige Schrift uns vor Allem zu Christo, nicht zu den Heiligen und zur Jungfrau (welche er übrigens als die Schutzheilige von Florenz

sehr hoch hält) hinführe; daß ohne die Sündenvergebung des Herrn alle priesterliche Absolution nichts helfe; daß das Heil aus dem Glauben und der Hingabe des Herzens an den Erlöser komme, und nicht aus äußerlichen Werken des modernen Judenthums, noch aus der geistreichen Bildung des verfeinerten Heidenthums. Doch begegnet uns in seinen Predigten überall weit mehr der unerbittliche Ernst des Gesetzes, als die Milde des Evangeliums*). Das einzige eigentlich protestantische Element ist sein unerbittlicher Kampf gegen den Pabst; aber auch hier ging er mehr von sittlich-ascetischen und streng-mönchischen, als von evangelisch-dogmatischen Gesichtspunkten aus.

Ein Jahr nach seiner Niederlassung in Florenz (1491) wurde Savonarola zum Prior von San Marco erwählt. Der gewöhnlichen Sitte zuwider weigerte er sich, dem Staatsoberhaupt bei dieser Gelegenheit seine Aufwartung zu machen. Dies war um so auffallender, da Lorenzo und sein Großvater Cosmo dem Kloster bedeutende Geschenke gemacht hatten. Aber er fürchtete die Freundschaft des hochbegabten Lorenzo mehr, als seine Feindschaft. Er sah in ihm den Hauptrepräsentanten der eleganten Weltlichkeit, das Haupthinderniß einer gründlichen Bekehrung und den Feind der Volksfreiheit. Er schleuderte bisweilen die Blitze der Beredtsamkeit in seinen Palast und untergrub seine Macht. Lorenzo wandte alle Mittel der Höflichkeit, Klugheit und Bestechung an, um den geachteten und einflußreichen Mönch zu gewinnen, aber umsonst. In seiner letzten Krankheit ließ er ihn zu sich kommen und verlangte von ihm die Absolution, da er immer der Kirche allen äußern Respekt zu zeigen gewohnt war. Der strenge Bußprediger forderte drei Bedingungen: den Glauben, die Wiedererstattung des unrechtmäßig erworbenen Gutes und die Wiederherstellung der Freiheit des Vaterlandes. Lorenzo antwortete auf die beiden ersten Fragen bejahend, auf die dritte schwieg er, worauf sich der Prior von San Marco entfernte. Politian weiß jedoch nichts von der letzten Forderung, welche allein auf der Autorität Burlamacchi's beruht und vielleicht spätere Erfindung ist.

Bald darauf starb Lorenzo am 8. April 1492. Ihm folgte sein Sohn Pietro, aber ohne seine Mäßigung und Klugheit. In demselben Jahre bestieg der berüchtigte Cardinal Borgia als Alexander VI. den päbstlichen Stuhl. Er hatte die dreifache Krone schamlos erkauft und beschmutzte sie mit Meineid, Mord und Blutschande**). Savonarola fügte sich Anfangs in die Regierung Pietro's, und Perrens citirt eine Stelle, welche sogar schmeichlerisch klingt und mit seinem stolzen und abstoßenden Benehmen gegen Lorenzo sonderbar contrastirt. Doch fuhr er fort, nach Art der alten Propheten, die Sünden der Staatsverwaltung zu züchtigen und in einer Zeit des tiefen Friedens die herannahenden Gerichte Gottes über die Tyrannen Italiens zu verkündigen. „Ecce gladius Domini super terram cito et velociter" (ein von ihm erfundener oder eingebildeter Text). „Ich sage Euch, es wird kommen ein Sturm, ähnlich der Gestalt des Elias, und der Sturm wird die Berge erschüttern; über die Alpen wird Einer einherziehen gegen Italien, ähnlich dem Cyrus, von dem Jesajas schreibt."

Bald darauf, im August 1494, zog Karl VIII. von Frankreich mit einem mächtigen Heere über die Apenninen, freilich nicht, um, wie Savonarola hoffte und wozu er ihn aufforderte, Florenz zu befreien und die Kirche zu reformiren, sondern um von dem vakanten Throne Neapels Besitz zu nehmen. Pietro Medici, der mit Neapel im Bündniß stand, machte eine schmachvolle Capitulation und übergab dem Feinde alle festen Plätze für die Dauer des Kriegs. Da schlug der Unwille des Volkes in hellen Flammen aus, nöthigte die Brüder Medici zur Flucht nach Bologna. Der Senat erklärte sie für

---

*) Roscoe (im Leben Lorenzo's S. 293) sagt nicht mit Unrecht: „The divine word from the life of Savonarola descended not like the dews of heaven; it was the piercing hail, the sweeping whirlwind, the destroying sword.

**) Bekanntlich beschuldigen ihn Guicciardini und andere Historiker, daß er sammt seinen beiden Söhnen unzüchtigen Umgang mit seiner Tochter Lucretia Borgia hielt. W. Roscoe sucht übrigens den schlechten Ruf dieses Weibes zu retten in einem Anhang zu seinem Werk über Leo X.

Verräther und setzte einen Preis auf ihre Köpfe. Doch die mediceische Partei war noch stark und wollte alle Staatsämter unter sich vertheilen.

Da berief Savonarola eine Volksversammlung in den Dom und handelte wie ein theokratischer Volkstribun. Durch allgemeine Zustimmung wurde er der Gesetzgeber von Florenz. Er legte der neuen Ordnung der Dinge vier Principien zu Grunde: 1) Fürchte Gott. 2) Ziehe das Wohl der Republik deinem eigenen vor. 3) Eine allgemeine Amnestie. 4) Ein Rath nach dem Muster von Venedig, aber ohne Dogen. — Seine politischen und socialen Anschauungen entlehnte er meist von Thomas Aquinas. Wie dieser, war er kein Feind der Monarchie, wohl aber des Despotismus. Die Monarchie sey, meinte er, durch Gottes Regiment, durch den Primat Petri und die Ordnung der Natur — selbst die Bienen folgen einer Königin — bekräftigt. Allein die eigenthümlichen Verhältnisse von Florenz erfordern eine Republik. „Gott allein will dein König seyn, o Florenz, wie er nach dem Alten Bunde der König von Israel war und zu Samuel sprach, als sie einen irdischen König wollten: Hat dieses Volk denn mich verworfen?" In diesem Gottesstaate sollte nicht die Selbstsucht, sondern die Liebe zu Gott und zum Nächsten der Alles leitende Grundsatz seyn. Es sey nur ein abgenütztes Sprüchwort von Tyrannen, daß der Staat nicht mit Gebeten und mit Paternostern regiert werden könne. Sofort drang er auf eine allgemeine Amnestie und Zurückrufung aller Verbannten mit Ausnahme der Medici. „Je näher an Gott, desto geistiger und stärker ist ein Reich. Niemand aber kann Gemeinschaft mit Gott haben, der nicht Frieden mit seinem Nächsten hat."

Das Volk fiel mit dem Rufe: „Viva Christo, viva Firenze!" dem begeisterten Mönche zu und übertrug ihm im Anfang 1495 die neue Organisation des Staates nach seinem theokratischen Ideale, aber zugleich im engen Anschluß an die historischen Ueberlieferungen des Florentinischen Gemeinwesens, das damals nach Roscoe eine Bevölkerung von ungefähr 450,000 Seelen umfaßte. In die Details der Verwaltung ließ er sich nicht ein. Seine Stellung war die eines Richters in Israel oder eines römischen Censors mit diktatorischer Gewalt. Er sagte nachher im Verhör: „Mein Geist bewegte sich immer in großen und allgemeinen Sachen, nämlich über die Regierung von Florenz und über die Reformation der Kirche; um besondere und kleine Dinge habe ich mich wenig gekümmert." Er betrachtete sich eigentlich als den Repräsentanten Christi, als das Organ der theokratischen oder christokratischen Republik. Er leitete sie mit seinem Rathe und hauchte ihr von der Kanzel, seinem Throne, einen sittlich-religiösen Ernst ein. Seine Macht auf das Volk war 3 Jahre hindurch außerordentlich. Dies bezeugen selbst der nüchterne Historiker Guicciardini und der alle Staatsverfassung auf rein weltliche Interessen gründende Machiavelli. Der Letztere schreibt seinen Sturz dem Volksneide zu, der sich in jeder Republik gegen eine allzuhoch hervorragende Persönlichkeit erhebe.

Mit der neuen Verfassungsform bemächtigt sich ein neuer Geist des florentinischen Staates. Unrechtmäßiges Gut wurde herausgegeben; Todfeinde fielen sich um den Hals; ein wunderbarer Enthusiasmus der Liebe verbreitete sich wie eine Feuerflamme; fast alle weltlichen Spiele, selbst die jährlichen Schauspiele und das so beliebte Pferderennen am Johannistage, nahmen ein Ende; viele Frauen verließen ihre Männer und gingen in's Kloster; andere heiratheten mit einem Gelübde der Enthaltsamkeit; Savonarola meinte sogar, daß in einem vollkommenen Zustand in Florenz die Ehe ganz aufhören werde; die Volks- und Liebeslieder machten geistlichen Gesängen Savonarola's und seines Schülers Girolamo Benivieni Platz; der berühmte Maler Fra Bartolomeo, ebenfalls ein Dominikaner von San Marco, warf alle seine Studien nackter Figuren in's Feuer und hielt es bisweilen sogar für sündlich, zu malen; das Fasten ward zur Lust; die Communion, die früher kaum einmal des Jahres genossen wurde, ward jetzt wieder die tägliche Geistesnahrung der Gläubigen, und Schaaren begeisterter Zuhörer strömten zu den Predigten im Dom, über dessen Kanzel die Worte geschrieben standen: „Jesus Christus,

König der Stadt Florenz." Ein theilnehmender Zeitgenosse sagt: „Das ganze Volk von Florenz schien aus Liebe zu Christo närrisch geworden zu seyn." „Und doch", erwiederte darauf Savonarola, „gibt es keine höhere Weisheit, als diese Thorheit um Christi willen." Die theokratische Republik hatte ihre Pacieri, welche Ordnung hielten und die Processionen leiteten; ihre Correttori, welche die Strafen vollzogen; ihre Limosinieri, welche Collekten für religiöse Zwecke sammelten; ihre Lustratori, welche über die Reinlichkeit der Kirchen, Crucifixe u. s. w. wachten, und endlich ihre jungen Inquisitoren, welche selbst über ihre Eltern eine finstere Sittenzucht ausübten, sich in die Häuser schlichen, Karten, schlechte Bücher und musikalische Instrumente wegnahmen und dem Untergang weihten. Der Carneval machte im J. 1496 einer Procession am Palmsonntag Platz, wo Tausende von Kindern und Männer, wie Kinder weiß gekleidet, heilige Tänze aufführten und christliche Bacchanalien sangen, welche beweisen, wie leicht der religiöse Fanatismus in Profanität umschlägt.

„Non fu mai più bel solazzo
Piu' giocondo ne maggiore
Che per zelo e per amore
Di Giesù divenir pazzo.
Ognun grida com' iogrido
Semper pazzo, pazzo, pazzo."

Und diese Excesse rechtfertigte Savonarola in einer Predigt am darauffolgenden Montag in der heiligen Woche von 1496 mit Berufung auf David, der vor der Bundeslade tanzte, auf die Apostel, welche am Pfingstfest für trunken gehalten wurden, auf Paulus, zu dem Festus sagte: „Du rasest", und auf Christum selbst, den das Volk beschuldigte, er sey verrückt (Mark. 3, 21.)*).

Allein das war Alles nur ein vorübergehender Rausch des Enthusiasmus eines leicht erregbaren und veränderlichen Volkes, das längst die Tugenden verloren hatte, um Freiheit in der Republik und Einheit in der Freiheit zu bewahren und zu genießen. Der natürliche Geist der Florentiner reagirte gegen das theokratische Mönchsregiment und verbündete sich bald mit einem mächtigen Feinde von Außen, dem Pabste, zum Untergang Savonarola's.

Savonarola wollte nämlich von Florenz aus ganz Italien und die Kirche reformiren und griff das Verderben in seinem Hauptsitze, dem römischen Babel, und in der Person des ruchlosen Alexander VI. an. Einen grelleren Gegensatz als diese beiden Männer kann man sich kaum denken. Sie konnten unmöglich lange als Häupter zweier benachbarter Staaten neben einander bestehen. Der schlaue Pabst wollte Anfangs den ernsten Strafprediger durch Bestechung zum Schweigen bringen und ließ ihm das Erzbisthum von Florenz und einen Cardinalshut anbieten, erhielt aber zur Antwort: „Ich begehre keinen andern rothen Hut, als den des Märtyrerthums, gefärbt mit meinem eigenen Blute" **). Dieser Wunsch sollte bald in Erfüllung gehen! Dann suchte ihn Alexander nach Rom zu ziehen und forderte ihn zuerst höflich, dann gebieterisch auf, dahin zu kommen. Aber Savonarola schlug die Einladung aus und entschuldigte sich theils mit seiner Kränklichkeit, theils mit der Gefahr der Ermordung auf dem Wege. Er fuhr fort, gegen Rom zu predigen.

Darauf erfolgte im Herbste 1496 ein päbstliches Breve, welches dem Prior von San Marco, der sich ohne kirchliche Sanktion für einen Propheten und Gottgesandten ausgebe, alles Predigen bis zum Ausgange der über ihn verhängten Untersuchung bei Strafe der Excommunikation verbot. Zu gleicher Zeit traten die auf die wachsende Macht des Dominikanerordens eifersüchtigen Franziskaner mit Beschuldigungen gegen ihn auf und machten ihm besonders seine Einmischung in die Politik zum Vorwurf, da „ein Kriegsmann Gottes sich nicht in weltliche Händel mische".

---

*) Predica 41, sopra Amos.

**) „Jo non voglio capelli, non mitre grande nè piciole; non voglio se non quello che tu hai dato alli tuoi Santi; la morte, uno capello rosso, uno capello di sangue."

Savonarola stellte eine Zeitlang das Predigen ein, bestieg dann aber wieder die Kanzel, da der Geist Gottes sich nicht dämpfen lasse und die Liebe zu seiner Heerde es verlange. Der Pabst sey übel berichtet, ein Gebot gegen die Liebe sey an sich selbst ungültig. Noch in den Fesseln des römischen Systems gefangen, suchte er seine offenbare Rebellion gegen den damaligen Pabst mit dem schuldigen Gehorsam gegen den Nachfolger Petri zu vereinigen und verwickelte sich in unauflösliche Widersprüche. „Wer hat mir das Predigen verboten? Ihr sagt: der Pabst. Ich antworte: das ist falsch. Aber hier sind die Breven. Ich behaupte, sie kommen nicht vom Pabst. Sie sagen, der Pabst kann nicht irren. Das ist wahr; aber ebenso wahr ist der Satz, daß ein Christ, so weit er ein Christ ist, nicht sündigen kann, und dennoch sündigen viele Christen, weil sie Menschen sind. So kann der Pabst als solcher nicht irren; wenn er irrt, so ist er nicht Pabst. Wenn er etwas Schlechtes befiehlt, so befiehlt er es nicht als Pabst. Folglich ist dieses gottlose Breve nicht vom Pabst. Es kommt vom Teufel. Ich muß predigen, weil Gott mich dazu gesandt hat, und wenn ich gegen die ganze Welt anzukämpfen hätte, ich werde am Ende doch siegen." Er vindicirt sich also eine Mission über der des Pabstes und appellirt von der Infallibilität Alexander's auf seine eigene. Er spricht von der Herodias, die tanzend das Haupt des Täufers begehrte. Er sagt mit offenbarer Rücksicht auf Alexander: „Die Päbste verachten das mehr anständige Laster des Nepotismus und beehren öffentlich ihre Bastarde mit dem Namen Söhne."

Unterdeß gestalteten sich aber die politischen Verhältnisse ungünstig gegen ihn. Karl VIII. von Frankreich, von dem er vergeblich eine Regeneration Italiens und der Kirche erwartet hatte, mußte bald nach der Eroberung von Neapel sich wieder zurückziehen, da sich die italienischen Staaten mit dem Pabst an der Spitze sich gegen ihn verbündeten und auch das Florentinische Gebiet bedrohten. Savonarola schrieb zwar strafende Briefe an Karl, in dem er sich so sehr getäuscht hatte, hielt aber dennoch an dem Bündniß mit Frankreich fest, welches Florenz in ganz Italien sehr unpopulär machte. Dazu kam das Wüthen der Pest und Hungersnoth (Juni 1497), wogegen er keine wunderbare Abhülfe hatte, außer den Werken der Liebe. Perrens beschuldigt ihn eines Mangels an Muth und Aufopferung in der Pflege der Kranken, aber ohne hinlänglichen Grund. Die mediceische Partei machte einen Versuch, ihre Macht wieder zu erlangen und die Gewalt des Mönchs zu brechen. Dieser schlug zwar fehl und endete mit der Enthauptung fünf angesehener Männer (21. Aug. 1497), ohne daß man ihnen zuvor die rechtmäßige Appellation an das Volk gestattete. Aber die Bluträcher der Hingerichteten bedrohten das Leben Savonarola's, so daß ihn fortan seine Anhänger bewaffnet auf die Kanzel begleiteten. Einmal stellten seine Gegner einen ausgestopften Eselskopf auf die Kanzel im Dom und unterbrachen seine Predigt durch einen Tumult.

Der Pabst, von der schwankenden Volksstimmung unterrichtet, excommunicirte Savonarola im Mai 1497 und noch entschiedener im Oktober wegen hartnäckigen Ungehorsams und verkehrter ketzerischer Lehren, verbot den Christen allen Umgang mit ihm und befahl, daß das Strafurtheil auf allen Kanzeln von Florenz verlesen werde. Ja, er drohte, das Interdikt über Florenz zu verhängen und allen Gottesdienst zu verbieten, wenn das Volk nicht von dem gebannten Mönche lasse.

Savonarola, ermuntert durch eine ihm günstige Signoria, die am 1. Jan. 1498 gewählt wurde, bestieg dennoch die Kanzel, läugnete die Anklage der Ketzerei, erklärte die Excommunikation für nichtig und appellirte vom irdischen Pabste an das himmlische Oberhaupt der Kirche. Auch forderte er kühn alle großen Souveräne Europa's auf, ein allgemeines Concil zur Reformation der Kirche zu berufen und diesen gräulichen Pabst abzusetzen, der gar kein Pabst sey. Perrens hat zuerst zwei dieser Schreiben, die bisher bloß italienisch bekannt waren, im lateinischen Original veröffentlicht. In dem Schreiben an den deutschen Kaiser nennt er den Alexander sogar einen Atheisten: Affirmo non esse Christianum qui nullum prorsus putans Deum esse, omne infidelitatis et impietatis culmen excessit. Ebenso stark ist der Brief an den König und die Königin

von Spanien, wo er ihn aller möglichen manifesta scelera und secreta facinora beschuldigt, die er gehörigen Ortes beweisen könne. Zugleich aber machte er sich auf den Märtyrertod gefaßt. „Fragt ihr mich im Allgemeinen“ — so predigte er Ende März 1498 in seiner Klosterkirche — „nach dem Ausgang dieses Kampfes, so sage ich: Sieg! Fragt ihr mich im Besonderen, so antworte ich: Tod! Denn der Meister, der den Hammer führt, wenn er ihn gebraucht hat, wirft ihn hinweg. So that er mit Jeremias, den er am Ende seiner Predigt steinigen ließ. Aber Rom wird dieses Feuer nicht löschen, und wird dieses gelöscht, so wird Gott ein anderes anzünden und es ist schon angezündet aller Orten, nur daß sie es nicht wissen.“

In dieser kritischen Lage rief der Gebannte ein Gottesurtheil zu Hülfe. Mit dem Sakrament auf dem Balkon der Markuskirche forderte er Gott auf, ihn mit Feuer zu verzehren, wenn er Unwahrheit gepredigt oder geweissagt habe. Ein Franziskaner, zuerst Francesco di Puglia und nachher Giuliano di Rondinelli, erbot sich sofort, die Feuerprobe gegen ihn zu bestehen. Savonarola schwankte. Aber einer seiner begeisterten Anhänger, Fra Domenico Buonvicini, der bejahrte Prior des Dominikanerklosters von Fiesole erbot sich an seiner Stelle zur Probe. Alle Mönche von San Marco, und selbst Frauen und Mädchen, erklärten sich ebenfalls bereit. Es handelte sich besonders um die Entscheidung der drei Fragen über die Nothwendigkeit und das baldige Eintreten der Reformation der Kirche, den Prophetenberuf Savonarola's und die Gültigkeit der päbstlichen Excommunikation. Die Anstalten wurden getroffen. Am 7. April, demselben Tage, an welchem Karl VIII. plötzlich starb, sollte das furchtbare Gericht stattfinden. Zwei mit Oel und Pech getränkte Scheiterhaufen wurden auf dem Marktplatze errichtet und durch einen schmalen Weg geschieden. Durch diesen sollten die beiden Gotteskämpfer hart hinter einander gehen in Gegenwart der Signoria und der dicht gedrängten Volksmenge, die mit der größten Spannung die wunderbare Entscheidung von oben erwartete. Von entgegengesetzten Seiten kamen die beiden Bettelmönchsorden in Procession mit Kreuzen und Fackeln und den 68. Psalm singend: „Gott erhebt sich, es zerstäuben seine Feinde.“ Allein als die Scheiterhaufen angezündet waren und die Probe bestanden werden sollte, entspann sich zwischen den Franziskanern und Dominikanern ein sonderbarer Streit über die Frage, ob die beiden Kämpfer das Crucifix oder die Hostie durch die Flammen tragen dürfen, wie Savonarola wollte, oder nicht. Ueber diesen Händeln ward es Abend, und ein Platzregen löschte das Feuer!

Die ganze Last der getäuschten Erwartung fiel auf Savonarola, dessen Prophetenberuf dadurch mehr als zweifelhaft wurde. Das Volk, dessen Gunst zu den vergänglichen Eitelkeiten dieser Welt gehört, schalt seinen Abgott nun einen Feigling, Heuchler, Betrüger und falschen Propheten, und er hatte es der militärischen Bedeckung und der Hostie in seiner Hand zu danken, daß er unversehrt noch einmal, das letzte Mal, zurückkehrte. Am folgenden Tage, dem Palmsonntage, stürmten seine politischen Gegner, die Arrabiati, bewaffnet nach San Marco und kämpften in der Kirche bis Mitternacht, während der Prior, fleischliche Waffen verschmähend, betend im Chore lag und sich zuletzt der Hand seiner Feinde überlieferte. Auf dem Wege zum Volkspalast wurde er insultirt und spöttisch gefragt: „Weissage uns, wer Dich geschlagen hat!“ Ein roher Geselle gab ihm einen Fußtritt von hinten mit der Bemerkung: „Das ist der Sitz seiner Prophetengabe.“

Die Signoria, welche nun 200 Anhänger Savonarola's aus dem großen Rathe verstieß, übergab ihn einer außerordentlichen Untersuchungscommission. Siebenmal während der heiligen Woche wurde er auf die Folter gespannt und soll zuletzt gestanden haben, daß seine Weissagungen nicht aus direkter Offenbarung, sondern aus Gründen der Vernunft und der heiligen Schrift geschöpft, und daß Ehrgeiz und Herrschsucht seine einzigen Beweggründe gewesen seyen. Der Verdacht einer Fälschung dieses Protokolls wurde aber schon damals ausgesprochen und ist wohl begründet. Er selbst erklärte vor der päbstlichen Commission, daß ihm viele seiner Geständnisse bloß durch die Schrecken

der Folter ausgepreßt worden seyen. Wir wissen nichts Sicheres aus dieser Marterkammer, als seinen Seufzer: „Es ist genug, Herr, so nimm meine Seele!“ Im Gefängnisse schrieb er eine Auslegung des 51. Psalms, mit gebrochenem und geängstetem Geiste, von Zweifeln umwölkt, sich des Ehrgeizes und Hochmuthes anklagend, aber doch aus dem Abgrund des Sündenelends in den Abgrund des göttlichen Erbarmens flüchtend und im Verdienste des Erlösers Frieden findend (vgl. Rudelbach S. 262 ff.). Hier kommt Savonarola der protestantischen Rechtfertigungslehre am nächsten, und daher hat auch Luther diesen Traktat im J. 1523 wieder herausgegeben und mit einer rühmenden Vorrede begleitet.

Der Pabst, der vergeblich die Auslieferung des Mönchs verlangte, setzte eine geistliche Untersuchungscommission, bestehend aus dem alten Dominikanergeneral Turriano und dem herzlosen spanischen Doktor Romolino, nieder und soll sich geäußert haben: „Sterben muß er, und wenn er Johannes der Täufer wäre.“ Bei der erneuten Untersuchung vor den päbstlichen Commissarien, deren Dokumente neulich Signor Giudici im Appendix zur Storia Politica dei Municipi Italiani 1850 mitgetheilt hat, zeigte Savonarola denselben merkwürdigen Conflikt zwischen der Schwäche des Fleisches und dem Muth des Geistes, indem er auf der Folter Alles bekannte, was man wollte, und dann wieder zurücknahm.

Savonarola wurde mit zwei seiner treusten Anhänger und Mitarbeiter, Mönchen, dem schon erwähnten Fra Domenico und dem nicht näher bekannten Fra Silvestro Maruffi (einem Nachtwandler und Visionär), zum Tode verurtheilt, als Ketzer, Schismatiker, Verfolger der heiligen Kirche und Verführer des Volks. Am Todestage reichte er sich selbst und seinen zwei Genossen das heilige Sakrament und sagte: „Mein Herr hat für meine Sünden sterben wollen; wie sollte ich nicht gerne das arme Leben hingeben aus Liebe zu ihm?“ Ein Bischof, einst sein Schüler, entkleidete auf Befehl des Pabstes die drei Mönche der priesterlichen Würde. Als er zu Savonarola sagte: „So scheide ich Dich von der triumphirenden Kirche“, entgegnete dieser: „Von der streitenden, nicht von der triumphirenden Kirche; denn das vermagst Du nicht.“ Beim Abnehmen der Mönchskutte brach er in Thränen aus. Dann wurde er dem weltlichen Gerichte überliefert und auf dem Marktplatze auf einem Scheiterhaufen an einem Pfahle in Form eines Kreuzes zwischen den beiden ihm bis zum letzten Momente anhangenden Mönchen verbrannt*). Manche seiner Gegner schrieen: „Jetzt, Mönchlein, ist es Zeit, ein Wunder zu thun.“ Aber Savonarola hatte seinen Todesgenossen geboten, schweigend zu sterben, wie Christus, der sich wie ein Lamm zur Schlachtbank führen ließ. Er verschied am 23. Mai, dem Tage vor dem Himmelfahrtsfeste, 1498, ohne vor dem Volke seine Schuld bekannt oder seine Unschuld bezeugt zu haben. Seine Asche wurde in den Arno gestreut.

Mit ihm wurde die Republik von Florenz, der Bund mit Frankreich, die strenge Moral und die Kirche der Zukunft verurtheilt. Aber seine Weissagung von einer baldigen Reformation ging 20 Jahre nach seinem Tode in Erfüllung, obwohl freilich nicht in dem Lande und nicht in der Weise, wie er sich dachte. „Längere Zeit“, sagt Nardi, „galt es in Florenz für das größte Verbrechen, an den Mönch von San Marco geglaubt und die Reformation der römischen Kirche gewünscht zu haben. Doch behielt er wenigstens einige treue Freunde, und später fand im Dominikanerorden eine Reaktion zu seinen Gunsten statt. Der geniale Maler Fra Bartolomeo ging vom Richtplatz in seine

---

*) Diese Todesart lieferte seinem Freunde und Biographen willkommenen Stoff zu einer Vergleichung Savonarola's mit Christus. Die Kreuzigung zwischen zwei Mönchen erinnerte ihn an die Kreuzigung zwischen zwei Räubern, Alexander VI. an den jüdischen Hohenpriester, die Freundschaft des Pabstes mit den Florentinern an die Freundschaft des Herodes und Pilatus, ꝛc. Eine ähnliche Abgötterei trieben die Franziskaner mit Franz von Assissi. Lenau's Beschreibung des Märtyrertodes seines Helden ist ein poetisches Meisterstück, übersteigt aber ebenso sehr die Gränzen der historischen Wahrheit, wie die famose Weihnachtspredigt.

Werkstätte und zog mit seinem Pinsel um das Haupt seines verklärten Freundes einen goldenen Streif. Das Bild hängt noch heute in seiner Zelle zu San Marco. Seine ältesten Biographen, Pico von Mirandola und Burlamacchi, erzählen allerlei Fabelhaftes und Wunderbares von ihm. In seinem eigenen Kloster ist er in seiner Zelle als „Vir apostolicus" bezeichnet und steht noch in gutem Andenken, als ein hoch erleuchteter Strafprediger und Märtyrer einer rechtgläubigen Kirchenreformation. (Dieses Urtheil hörte ich wenigstens aus dem Munde des Priors von San Marco in Florenz im J. 1841.) Ja, der Dominikanerorden suchte sogar seine Kanonisation auszuwirken, und Julius II. soll dieselbe beabsichtigt haben. Selbst die Jesuiten erklärten sich bereit, ihm einen Platz im Supplementbande der Acta Sanctorum für den Monat Mai zu geben, wenn die Oberen des Dominikanerordens die Genehmigung des apostolischen Stuhls dazu auswirken würden. Wie die Excommunikation Savonarola's durch einen infallibeln Pabst mit seiner Kanonisation durch einen anderen vereinbar wäre, das geht uns hier nichts an. — Auf der anderen Seite hat aber auch Luther aus unvollständiger Kenntniß seiner Schriften und aus eigener Vollmacht ihn im Namen des Protestantismus zu kanonisiren gewagt. „Christus", sagt er, „kanonisirt ihn durch uns, wenngleich die Päbste und Papisten darüber zerbersten." Nun ist gewiß, daß Savonarola keine dogmatische Reformation im Sinne Luther's, oder Zwingli's, oder Calvin's, sondern bloß eine mönchisch-ascetische Sittenreform des Pabstthums, des Klerus und der Gemeinde, ähnlich wie die Leiter der großen Concilien von Pisa, Constanz und Basel beabsichtigte. Dessenungeachtet gebührt ihm, besonders wegen seiner Polemik gegen Rom, eine Stelle unter den Vorläufern der Reformation des 16. Jahrhundert, so gut als dem Wycliffe von England, Huß von Böhmen und Wessel von Holland.

Savonarola hat eine Anzahl lateinischer und italienischer Schriften hinterlassen, Predigten, religiöse und politische Traktate, Briefe und Gedichte. Bayle, der ihn in seinem Dictionnaire als einen falschen Propheten darstellt, gibt zu, daß mehrere derselben voll Salbung und Frömmigkeit seyen. Seine Predigten über die Apokalypse, die Propheten Haggai, Amos, Zacharia, Ezechiel, über die Psalmen und Exodus sind meist von seinen Verehrern nachgeschrieben und herausgegeben worden, liefern uns aber auch in ihrem unvollkommenen Zustande einen Begriff von der außerordentlichen Macht, die er von der Kanzel aus 8 Jahre hindurch auf die Gemüther ausübte. Für sein inneres Leben ist das Compendium Revelationum (compendio di rivelazioni), geschrieben im J. 1495, besonders wichtig, weil er sich darin ausführlich über seinen prophetischen Beruf ausspricht. Er nimmt ganz entschieden die Sehergabe in Anspruch, leitet sie direkt von göttlicher Inspiration ab und vertheidigt sie gegen alle möglichen Einwendungen, welche er dem Versucher in den Mund legt. Man wird dabei fast unwillkürlich an das französische Sprüchwort erinnert: Qui s'excuse, s'accuse. Seine Weissagungen, sagt er, können weder aus Wahrsagerei und Astrologie, die er verwerfe, noch aus einer krankhaften Einbildungskraft, die mit seiner genauen Kenntniß der Philosophie und der heiligen Schrift unvereinbar sey, noch aus der Eingebung des Satans, der die Zukunft nicht kenne und seine Predigten hasse, noch aus den Wahrsagerkünsten träumender Weiber, mit denen er fast gar keinen Umgang habe, erklärt werden. Er verweist auf die Früchte seines Wirkens als die beste Legitimation seiner göttlichen Sendung. — Rudelbach hat der Untersuchung des prophetischen Berufes Savonarola's ein langes Kapitel (S. 281 bis 333) gewidmet und kommt zu dem Resultate, daß er in demselben Sinne ein Prophet genannt werden könne, wie Joachim von Floris, die heilige Brigitta und andere mittelalterliche Zeugen gegen das Verderben der Kirche. Allein die Vorhersagungen Savonarola's sind großentheils so vage und unbestimmt, daß sie sich entweder aller historischen Probe entziehen, oder ganz einfach als Vernunftschlüsse aus der Schrift und den Zeichen der Zeit auf Grund eines gesteigerten Ahnungsvermögens erklären lassen. Seine bestimmten, sowohl politischen als religiösen Weissagungen, z. B. über die Intentionen Karl's VIII., über die Bekehrung der Türken, die er in Bälde erwartete und

bis auf Jahr und Tag („non solamente l' anno, ma il mese e il di", Predica XXVI sopra i Salmi, p. 198) bestimmen zu können behauptete, sowie über die große Blüthezeit, welche Florenz nach der göttlichen Heimsuchung bevorstehe, sind sämmtlich zu Schanden geworden. Er selbst macht sich diesen Einwurf in dem genannten Buche und hilft sich durch die subtile Distinktion zwischen dem Menschen und dem Propheten. Zuweilen rede er bloß als Mensch, und der heilige Geist wohne nicht immer in dem Propheten. Somit bleibt bloß seine Weissagung der Kirchenreformation übrig, die aber, wie schon bemerkt, weder in der Zeit, noch in dem Lande, noch in der Art, wie er erwartete, in Erfüllung ging. — Sein reifstes theologisches Werk ist „der Triumph des Kreuzes" (Trionfo della Croce) vom J. 1497. Es ist eine Vertheidigung der christlichen Religion gegenüber den skeptischen Tendenzen, welche mit der Wiederbelebung der klassischen Bildung, besonders in Italien, und zwar gerade in den höchsten kirchlichen Kreisen bis zum päbstlichen Hofe hinauf, erwachten. Er stellt darin Christum dar als Sieger mit der Dornenkrone, umgeben von einem dreifachen Strahlenkranz, in der Linken das Kreuz und die Marterwerkzeuge, in der Rechten die heilige Schrift tragend, auf einem Triumphwagen einherfahrend, vor ihm die Patriarchen, Propheten und Apostel, zur Seite die Märtyrer und Kirchenväter und hinter ihm die zahllose Schaar der Gläubigen. Philipp Schaff.

Scaliger, Joseph Justus, einer der größten Gelehrten des nachreformatorischen Zeitalters, machte sich nicht nur als Philolog und Begründer der Chronologie um die Alterthumswissenschaften vorzugsweise sehr verdient, sondern gewann auch auf die exegetische Theologie und die Kirchengeschichte einen nicht unbedeutenden Einfluß. Er wurde den 4. Aug. 1540 zu Agen an der Garonne im südlichen Frankreich geboren, wo sein Vater, Jul. Cäsar Scaliger, als Arzt, gelehrter Naturforscher und berühmter Schriftsteller in glänzenden Umständen lebte. Der Sohn eines Malers, des Benedetto Bordone in Venedig, hatte sich dieser, unterstützt von vorzüglichen Geistesanlagen, aus Liebe zu den Wissenschaften noch im reiferen Mannesalter zu Bologna der Arzneikunde gewidmet und war um das J. 1525 mit dem Bischofe von Agen bekannt geworden, dem er in die Hauptstadt seines Bisthums folgte. Hier verheirathete er sich mit dem Fräulein Andietta de Roques, wodurch er in vornehme Verbindungen kam. Er führte auch selbst ein sehr vornehmes Hauswesen. Unter seinen Kindern, deren Erziehung er gewissenhaft besorgte, zeichnete sich frühzeitig sein ältester Sohn Joseph Justus durch ein bewunderungswürdiges Gedächtniß und schnelle Fassungsgabe aus. Nachdem derselbe unter des Vaters Anleitung die Anfangsgründe in der lateinischen und griechischen Sprache erlernt hatte, besuchte er die Schule zu Bourdeaux, von wo er jedoch wenige Jahre später aus Furcht, von einer pestartigen Krankheit, die daselbst ausgebrochen war, angesteckt zu werden, in's väterliche Haus nach Agen zurückkehrte. Hier setzte er das Studium der alten Sprachen als Autodidakt mit einem Eifer und einer Ausdauer fort, welche mit Recht die Bewunderung und das Staunen der Hausgenossen erregten. Vor Allem beschäftigte er sich mit dem Lateinischen so fleißig, daß er, wenn keine besondere Verhinderung eintrat, jeden Tag im Beiseyn seines Vaters über irgend einen frei gewählten Gegenstand eine lateinische Rede hielt, — eine treffliche Uebung, durch die er mit dieser Sprache bald auf's Gründlichste vertraut wurde. So konnte er, kaum 17 Jahre alt, eine lateinische Tragödie Oedipus schreiben, welche er, aufgemuntert von urtheilsfähigen Freunden, durch den Druck bekannt machte. Bald darauf erschienen seine lateinischen Anmerkungen zum Varro de re rustica, in denen sich eben so sehr sein Scharfsinn als seine Gelehrsamkeit kund gab. Dabei setzte er das Studium der griechischen Sprache mit glücklichem Erfolge fort. Auch fing er um diese Zeit an, das Hebräische für sich zu treiben, und erwarb sich eine für die Folge ausreichende Kenntniß desselben.

Aus diesen glücklichen und sorgenfreien Verhältnissen sah er sich im J. 1558 unerwartet durch den Tod seines Vaters gerissen. Der schmerzliche Verlust bewog ihn, das elterliche Haus zu verlassen und nach Paris zu gehen, um sich sowohl durch die

Vorlesungen der berühmtesten Lehrer der dortigen Universität, als durch den Umgang mit den ausgezeichnetsten Gelehrten, die daselbst lebten, weiter auszubilden. Im Griechischen wählte er den gefeierten Adrianus Turnebus zu seinem Lehrer, den er zwar eine Zeitlang fleißig hörte, sich dann aber auf seine Privatstudien beschränkte und den alten Sprachen, denen er jetzt noch das Chaldäische, Syrische, Koptische, Arabische und Persische hinzufügte, ohne Lehrer für sich oblag. Sein Eifer im Studiren war so groß, daß er sich, um nicht gestört zu werden, tagelang in sein Zimmer einschloß und nicht selten über den Büchern das Essen vergaß. So soll er einmal binnen 21 Tagen den ganzen Homer und in 4 Monaten alle übrigen griechischen Dichter mit vollkommenem Verständniß selbst der schwierigeren Stellen derselben durchgelesen haben. Ja, es wird von ihm erzählt, daß er während der Schreckensscenen der Pariser Bluthochzeit so ausschließlich mit seinen literarischen Arbeiten beschäftigt gewesen sey, daß er weder von dem tobenden Lärme der Bewaffneten, noch von dem Geschrei der Weiber und Kinder und dem Aechzen der Verwundeten und Sterbenden etwas wahrgenommen habe.

In diese Zeit seines ersten Aufenthaltes zu Paris muß auch sein öffentlicher Uebertritt zur protestantischen Kirche gesetzt werden, der aus reiner Ueberzeugung hervorging und ihm um so mehr zur Ehre gereicht, da er ihn von einer ehrenvollen Anstellung in Frankreich ausschloß. Er fand eine gesicherte Stellung erst nach einem unstäten Leben, während dessen er, unablässig mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, bald in Paris, bald in anderen französischen Städten verweilte, im J. 1592 als Professor Honorarius der humanistischen Wissenschaften an der reformirten Universität zu Leyden. Hier genoß er seitdem im freien Bekenntniß des Calvinismus die reichen Früchte seines ihm zur anderen Natur gewordenen literarischen Fleißes. Selbst die oft drückenden Sorgen des häuslichen Lebens hinderten ihn daran nicht, da er stets unverheirathet blieb und äußerst einfach und mäßig lebte. Obgleich weder groß, noch kräftig von Gestalt, vereinigte er doch eine würdevolle Haltung mit einer außerordentlichen Lebendigkeit; dabei leuchtete eine geistige Regsamkeit, die Jeden fesselte, mit dem er sprach, aus seinen feurigen Augen. Seine Gelehrsamkeit war ebenso tief, als weit umfassend. Er rühmte sich, dreizehn Sprachen zu verstehen, und wenn auch seine Kenntniß von einigen derselben nur oberflächlich war, hatte er die meisten doch so gründlich erlernt, daß er auch ohne lange Vorbereitung die schwierigsten Stellen in ihren Schriftstellern zu erklären vermochte. Er hatte außerdem alle Gebiete der damals bekannten Wissenschaften durchforscht und war in der Mathematik, Philosophie, Medicin, Jurisprudenz und Theologie ebenso gründlich bewandert, als in der Philologie und der Geschichte, über die er in Leyden vorzugsweise Vorlesungen zu halten hatte. Diese Universalität seines Wissens ist sein größter Vorzug und sicherte ihm die einflußreiche Stellung, welche er in der Gelehrsamkeit einnahm. Doch war er, wie alle Autodidakten, hartnäckig in den einmal gefaßten Ansichten, sowie in der Behauptung der gewonnenen Ergebnisse seiner Forschungen und behandelte andere Gelehrte, die ihm zu widersprechen wagten, oder sich mit ihm in Streitigkeiten einließen, um so schonungsloser und verächtlicher, je höher er sich selbst schätzte.

Von seinen zahlreichen Schriften sind viele erst nach seinem Tode, dem er, an der Wassersucht leidend, am 21. Jan. 1609 unterlag, erschienen. Unter ihnen verdienen hier neben seinen gehaltreichen Anmerkungen zum Hippokrates, Euripides und Aristophanes, zu Seneca's Tragödien, zum Virgil, Catull, Tibull, Julius Cäsar, Varro, Ausonius, Festus und anderen griechischen und lateinischen Schriftstellern besonders seine gelehrten Werke: De emendatione temporum, zuerst Paris 1583, beste Ausgabe Genf 1629 in Folio, und sein Thesaurus temporum, complectens Eusebii Pamphili chronicon cum isagogicis chronologiae canonibus, Amsterdam 1658, 2 Bde. in Folio, hervorgehoben zu werden, da sie den ersten Grund zur wissenschaftlichen Behandlung der Chronologie gelegt haben. Zwar hatte schon früher seit 1568 Gerhard Merkator mittelst seiner mathematischen und astronomischen Kenntnisse in dieser Wissenschaft eini-

germaßen Bahn gebrochen; gleichwohl bleibt Joseph Scaliger das unbestrittene Verdienst, das erste chronologische System aufgestellt und dadurch in dem verworrensten und dunkelsten Theile der historischen Forschung eine Grundlage dargeboten zu haben, die von den Gelehrten der folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Tage bei allen diese Wissenschaft betreffenden Untersuchungen benutzt worden ist. Sobald Scaliger durch die Andeutungen seines Vorgängers und durch fortgesetztes Nachdenken zu der Ueberzeugung gelangt war, daß, um dem fühlbaren Mangel einer hinreichend begründeten, allumfassenden Zeitbestimmung in der Geschichte abzuhelfen, Alles darauf ankomme, eine folgerechte Einheit in die bis dahin nur einseitige, meistens in Rücksicht auf die Bibel bearbeitete und von den auffallendsten Widersprüchen angefüllte Zeitrechnung zu bringen; nahm er, in Folge astronomischer Berechnungen, einen 764 Jahre vor der Schöpfung beginnenden Zeitraum von 3949 Jahren des julianischen Kalenders an und machte demgemäß das 3950ste Jahr seit der Schöpfung zum ersten unserer christlichen Aera. Indem er nun die sorgfältig gesammelten mannichfaltigen Ueberlieferungen der alten Völker auf diese Jahre zurückführte und dadurch in Uebereinstimmung brachte, gewann er für die Chronologie feste Grundsätze; und wenn dieselben auch bei der später erkannten Unzuverlässigkeit der Elemente zum Theil wieder aufgegeben werden mußten, so haben sie doch auf die Nothwendigkeit der Einheit in der Methode aufmerksam gemacht und die weiteren berichtigenden Forschungen des Seth Calvisius (Opus chronologicum, Leipz. 1605, 4°), sowie Petav's (s. d. Art.), Lydiat's, Usher's, Marsham's, Jakob Perizonius' und Frank's bedeutend erleichtert. — An die chronologischen Werke schließen sich seine numismatischen Schriften: De re numaria liber posthum. ed. a Willebr. Snellio (Leyden 1616, 8°) und Expositio numismatis argentei Constantini Imp. (1604, 4°), welche, nach richtigen Ansichten ausgearbeitet, über manche dunkle Gegenstände der Geschichte ein willkommenes Licht verbreiten.

Literatur: Epistolae Scaligeri. Leyden 1627. 8°. — Epîtres franç. à J. J. Scaliger par J. de Reves. Hardewyk 1624. 8°. — Epistola de splendore et vetustate gentis Scaligerae et vita Julii Scaligeri. Leyden 1594. 8°. (Dieselbe enthält jedoch mehr Dichtung als Wahrheit und ist deshalb nur mit Vorsicht zu gebrauchen.) — Baudius, Oratio funebris Scaligeri. Lugd. 1609. — Meursius, Athen. Batav. p. 168 sqq. — Scaligerana: 1) Aus dem Nachlasse Franç. Vertuniens des Poitiers, herausgegeben von T. le Febre; Gröningen 1669; Köln 1695, 12°. 2) Aus den Mittheilungen J. und Nik. de Vassan, herausgegeben von Is. Voß; Haag 1667, 8°. — J. Th. Leubscher, Hist. Scaligeranorum. Wittenb. 1695. 4°. — P. de Maizeaux, Hist. des Scaligerana. Amsterd. 1740 12°. — Theissier, éloges des homm. scav. T. I. p. 138 sqq. — Vgl. Wachler, Gesch. der histor. Forschung u. Kunst. Bd. I. S. 314 ff. — Idler, Handb. d. Chronologie. 2 Bde. a. v. St.

G. H. Klippel.

Scepter ist der meist hölzerne (vergl. Hom. Il. 1, 234 sqq.; Virg. Aen. 12, 206 sqq.), doch auch goldene (Esth. 4, 11., vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 7, 13) oder mit goldenen Stiften beschlagene (Hom. Il. 1, 15. 246; 2, 268; Odyss. 11, 91. 569) oder sonst kunstvoll gearbeitete (Hom. Il. 2, 101) Stab, den die Könige und überhaupt Herrscher und obrigkeitliche Personen, z. B. Richter, Herolde, im ganzen Alterthume und so auch im Orient als Zeichen der Herrscherwürde und Machtübung trugen, s. Ezech. 19, 11., Am. 1, 5., Sach. 10, 11., Weish. Sal. 10, 14. Gelegentlich wurde er ihnen, z. B. dem Herodes, sogar in's Grab mitgegeben (Joseph. bell. jud. 1, 33, 9.). Der Ausdruck *σκηπτοῦχος*, תֹּמֵךְ שֵׁבֶט, bezeichnet daher geradezu einen König, Fürsten, Häuptling (s. Am. 1, 8.; Tacit. Ann. 6, 33, 3; Ovid. Fast. 6, 480 &c.). Der Scepter ist — als signum pro re signata — öfter symbolische Bezeichnung der durch ihn abgebildeten Herrschaft und königlichen Gewalt (z. B. 1 Mos. 49, 10., 4 Mos. 24, 17., Ps. 45, 7. u. oft) und wird in diesem Sinne auch Götterbildern beigegeben

(ep. Jerem. v. 14). Bei Audienzen am persischen Hofe war das Neigen des Scepters (שַׁרְבִיט) ein Zeichen der königlichen Gnade und die Berührung seiner Spitze (daß es mit dem Munde geschah, also ein Küssen war, wie Winer [RWB. II, 394] nach der Vulgata annimmt, ist nicht gesagt) Zeichen der Unterwürfigkeit und des Erfassens jener Gnade (s. Esth. 4, 11. 5, 2. 8, 4.). Das hebräische Wort שֵׁבֶט bezeichnet übrigens, wie das griechische σκῆπτρον, im Allgemeinen jegliche Stütze, jeden Stab, also z. B. den Stecken, mit welchem man schlägt, wozu sich bekanntlich Odysseus gelegentlich auch einmal des Scepters bediente (Hom. Il. 2, 265. 268; s. Jes. 10, 5. 15. 14, 5., Ps. 2, 9., Hiob 9, 34., Spr. Sal. 10, 13. u. a.), den Wander- und Bettlerstab (Hom. Od. 13, 437. 14, 31; Herod. 1, 195), dann auch den Hirtenstab, das pedum (3 Mos. 27, 32., Ps. 23, 4., Mich. 7, 14.), ja selbst den Wurfspieß (2 Sam. 18, 14.), wie auch das synonyme מַטֶּה sowohl den gewöhnlichen Stab, als den Königsscepter (Ps. 110, 2.) und die Lanze (Habak. 3, 14. vgl. V. 9., 1 Sam. 14, 27.) bezeichnet. Die Sitte der Fürsten, einen solchen, zumal in früheren Zeiten mannshohen, Stab zu tragen, ist wohl weder aus dem Hirtenstabe der Nomadenfürsten, noch aus der Lanze der kriegerischen Könige mit Sicherheit herzuleiten, obwohl Justin (43, 3) bemerkt: „per ea adhuc tempora reges hastas pro diademate habebant, quas Graeci sceptra dixere", und auch sonst der Scepter mitunter δόρυ und hasta genannt wird und nur wie ein Spieß ohne Metallspitze aussah (vgl. auch Pausan. 9, 40, 6); für diese Herleitung des Scepters aus dem Speer sollte man sich nicht auf Saul berufen, der 1 Sam. 18, 10. 22, 6. allerdings den Wurfspieß stets bei der Hand hat, doch aber nicht in Situationen, wo er gerade als König auf dem Throne den Scepter halten mußte. Uns scheint der Scepter nur der verschönerte Stab als die natürlichste Zierde, Stütze und Waffe des Mannes zu seyn. — Vgl. Paulsen, Regierung der Morgenländer S. 196 ff.; Scheiffele in Pauly's RE. VI, S. 862 f.; Pape's griechisches Wörterbuch s. v. σκῆπτρον. Rüetschi.

Schabbatäer oder Sabbathäer heißen, nach ihrem Haupte Schabbathai Zwi, die Anhänger einer jüdischen Sekte im 17. und 18. Jahrhundert, welche auf kabbalistischem Boden erwuchs, eine messianische Richtung hatte und vermöge dieser beiden Elemente für viele Juden zur Brücke wurde aus der Synagoge in die christliche Kirche.

Die Beschäftigung mit der Kabbalah hatte im 16. Jahrhundert einen neuen Aufschwung genommen und nun eine Verbreitung gefunden, welche über die Gränzen einer Geheimlehre weit hinausging. Der Heerd dieser Beschäftigung war wieder Palästina, wo Safet*) der Sammelplatz der Gelehrten geworden war, und die drei vornehmsten Meister darin waren Mose Cordovero (um das J. 1563), Isaak Luria (1534—1572) und Hajim Vital (1543—1620), von welchen der Erste vorzüglich die wissenschaftliche Seite der Kabbalah vertrat, der Zweite die praktische (d. h. wunderthätige), der Dritte beide Seiten in sich vereinigte. War nun schon Luria im Alter auf die Idee gekommen, daß er der „Messiah ben Joseph" sey und, wenn er länger lebte, im Stande wäre, Israel zu erlösen, so gewann diese Idee eine ausgeprägte Gestalt und eine Morgen- und Abendland in Bewegung setzende Verbreitung in Schabbathai Zwi aus Smyrna, geb. im J. 1641. Eine wunderbare Verkettung der Umstände gesellte sich zu der kabbalistischen Umgebung desselben und erzeugte so nicht nur von frühester Kindheit an in Schabbathai die Meinung, der erwartete Messias seines Volkes zu seyn, sondern führte auch mit ihm und mit einander die Personen zusammen, welche nächst ihm die ersten Rollen in diesem Drama spielten. Diese waren: der Kräutersammler und Wunderthäter Samuel Primo aus Aegypten, der oberste Hafenbeamte des Pascha von Aegypten Raphael Joseph und der Prediger Abraham Jachini aus Constantinopel; ferner die im gleichen Jahr (1641) in der Ukraine geborene, nach Amsterdam und später nach Livorno

---

*) Zwei Stunden davon war das von allen rabbinischen Kabbalisten hochverehrte Grabmal des Vaters der rabbinischen Kabbalah, des R. Simon ben Jochai.

geflüchtete Sara, welche die Idee in sich trug, zur Frau des erwarteten Messias berufen zu seyn, ein Nathan ben Benjamin aus Gaza, der nachherige Schwiegersohn des Jachini; endlich der Kabbalist Nechemjah aus Polen, der kaiserliche Leibarzt und Dollmetscher Moseh ben Raphael in Constantinopel und der türkische Kaiser Muhammed IV. selbst. Die drei ersteren von diesen Personen waren zufällig bei der Geburt des Schabbathai anwesend und verkündigten der Mutter, daß das Kind der Erlöser seyn werde; als der Knabe heranwuchs, hatte er wunderbare Träume, sagte, daß er von Engeln unterrichtet werde, trieb aber doch in seinen jungen Jahren schon Talmud und Kabbalah; mit 16 Jahren heirathend, vernachlässigte er über den Entzückungen, deren er theilhaftig wurde, und über seinen kabbalistischen Studien die ehelichen Pflichten und ließ sich wieder scheiden. Inzwischen verkündigte Nathan in Gaza die Nähe des Davidischen Reiches und bezeichnete sich selbst als den prophetischen Geist, welcher bald alle Völker durchdringen werde. Schabbathai aber sammelte Schaaren von Zuhörern in Smyrna um sich, fastete und badete häufig, gebarte sich wie ein Prophet und erklärte endlich dem Collegium der Rabbinen seiner Vaterstadt gerade heraus, er sey der Messias. In den Bann gethan und für vogelfrei erklärt, kümmerte er sich nichts darum; aus Smyrna gewiesen, ging er mit einer Anzahl Anhänger im J. 1659 nach Saloniki, gewann dort und in allen Provinzen der europäischen Türkei durch seine seltene Schönheit, seine begeisterten Reden, seine gleiche Enthaltsamkeit in einer abermaligen Ehe, seine kabbalistischen Träumereien einen außerordentlichen Anhang, verletzte aber auch durch Eingriffe in den Cult der Synagoge bei der Feier der Zerstörung Jerusalems eine andere Partei und zog nun (1661) mit großem, reichem Gefolge nach Jerusalem. Hier wurde Nathan sein nächster Freund und Verbündeter, und während die Rabbinen zu Jerusalem ihm gram waren und ein Wetter sich über Schabbathai zusammenzog, erschien von dem reichen und mächtigen Raphael Joseph zu Alexandrien ein Eilbote auf einem Dromedar, welcher den König Messias demüthig bat, mit allen seinen Anhängern nach Alexandrien zu kommen; mehrere Tausende begleiteten ihn und wurden in Alexandrien beherbergt. Schabbathai bekannte dem Joseph zwar in der Stille, er habe keine göttliche Offenbarung; aber mittelst 7jähriger Beschäftigung mit der wunderthätigen Kabbalah habe er eine unbesiegbare Macht über alle Geister erlangt und sey gewiß, damit Israel zu erlösen. Es wurden 50 Apostel eingesetzt. In der Nacht des Wochenfestes verkündigte in der Versammlung eine geheimnißvolle Stimme ein nahes Hochzeitsfest; die Thüre ging auf; Sara trat ein und verschwand wieder. Eine glänzende Gesandtschaft warb nun förmlich um sie in Livorno, holte sie ein, und die Hochzeit des Messias ward in Alexandrien unter fabelhaftem Zulauf und Prunk gefeiert. Zur Einrichtung des messianischen Staates und zur Führung der muthmaßlichen Kriege wurden nun Sendschreiben gerichtet nach Saloniki, Constantinopel, Arabien, Persien, Indien, der Berberei ꝛc. und riefen zahlreiche Beitrittserklärungen und jährliche Geldzeichnungen hervor; man zählte im Frühling 1664 bereits 75,000 Anhänger, und die Schwärmerei nahm immer mehr überhand; am ersten Passahtage 1665 verkündigten Nathan und Joseph den Beginn des Messiasreiches auf 14 Monate später und die Erbauung des Tempels auf das darauffolgende Jahr, und im J. 1671 sollte die Auferstehung geschehen, bis dahin aber sollte man sich durch Büßungen, Baden, Geißelung vorbereiten; bald werde Schabbathai dem Sultan die Krone vom Haupte nehmen und sich selbst aufsetzen.

Dem außerordentlichen Anhange gegenüber, welchen der Messias fand, bildete sich aber auch, immer mehr sich organisirend und große kirchliche Maßregeln vorbereitend, eine gewaltige Opposition, geleitet theils durch die Erkenntniß der Eitelkeit und des Betrugs in diesem Treiben, theils durch die Angst, was auf diesem Abwege aus dem Judenthume und aus den jüdischen Gemeinden werden sollte, wenn im Innern die Synagoge und ihre Satzungen dermaßen alterirt und nach Außen die muhammedanische Welt und der Sultan aufgereizt würden. Eine Denkschrift, worin die jüdischen Gemeinden über die

Unwahrscheinlichkeit einer Erlösung durch Menschenhand in gegenwärtiger Zeit aufgeklärt werden sollten, ward ausgesandt, und Schabbathai, welcher den Versuch gewagt hatte, mit 5000 Anhängern nun nach Jerusalem zurückzukehren und dort den Beginn des Davidischen Reiches vorzubereiten, mußte erkennen, daß er hier nicht sicher sey, und beschloß nun geradezu, über Smyrna nach Constantinopel zu ziehen. Der einst Ausgewiesene ward nun in Smyrna mit königlichen Ehren empfangen, obwohl ein Bannspruch von Constantinopel anlangte und die Rabbinen in Smyrna selbst immer noch protestirten; er führte ein Scepter; neben ihm standen sein Kanzler Samuel Primo, dann 6 Häupter der Sekte, dann seine Brüder, dann mehrere hundert Propheten und Prophetinnen, Gelehrte, Fromme &c. und zahlreiches Volk. Die Opposition mußte verstummen; Gesandte aus Saloniki und Constantinopel trafen ein, ihm zu huldigen und Geschenke zu bringen; Alles las den Sohar, philosophirte und prophezeite, und statt für den Sultan wurde nun regelmäßig und öffentlich für Schabbathai gebetet. Als nun die türkische Regierung anfing, von der Sache Kenntniß zu nehmen und eine Untersuchung bevorstand, ging Schabbathai selbst nach Constantinopel; 2 Aga's mit je 50 Janitscharen, welche ihn hier verhaften sollten, warfen sich vor ihm nieder und kehrten ohne ihn zurück; Schabbathai stellte sich frei dem Großvezier und ward als Staatsgefangener nach Gallipoli in das kaiserliche Schloß gebracht, jedoch mit der Erlaubniß, Besuche zu empfangen, und mit fürstlicher Pracht umgeben. Diese milde Behandlung bestärkte noch seine Anhänger; Gebete und Geschenke für ihn flossen nun noch reichlicher, und die Zahl der Gäste machte Gallipoli zu einer großen Stadt. Eines Tages jedoch traf ein von Schabbathai selbst eingeladener Rabbi aus Polen, Nechemjah, bei ihm ein, unterredete sich mit ihm 3 Tage in Gegenwart anderer Rabbinen, meldete sich dann bei dem Sultan und erklärte ihm, Schabbathai sey ein Betrüger und Verräther, seine Anhänger jedoch nur Verführte. Schabbathai ward zum Sultan nach Adrianopel gebracht und antwortete auf dessen Frage, „ob er der Messias sey?" nur, er sey ein schlichter Rabbi, Andere haben in ihm den Messias erkannt. Der Sultan versetzte: „Ich will Dein Messiaswesen prüfen; es sollen drei vergiftete Pfeile auf Dich abgeschossen werden; wenn sie Dich nicht tödten, halte auch ich Dich für den Messias." Schabbathai erbebte, nahm auf den Rath des kaiserlichen Leibarztes und Dollmetschers, der ein Jude war, dem nächsten Hofbedienten den Turban vom Haupte, setzte ihn auf und erklärte, er habe ihm noch die Juden zum Islam hinüberführen wollen. Der Sultan war zufrieden, machte ihn zum Kapidgi Baschi, nannte ihn Effendi und beschenkte ihn. Auch seine Verwandten wurden Muhammedaner.

So erzählen uns — die Gegner des Schabbathai, leider die einzigen Berichterstatter. Liegt nun auch in dieser Erzählung kein innerer Widerspruch, ist es an sich wohl begreiflich, wie ein Schwärmer, auf diesem Punkte der Entscheidung angekommen, zu jenem äußersten Mittel der Rettung greifen mochte, — so gibt doch der Umstand, daß mit der Wahl dieses Rettungsmittels der Anhang des Schabbathai nichts weniger als sich getäuscht und betrogen fühlte, die Sekte der Schabbatäer nichts weniger als zerfiel, vielmehr sogar noch das 18. Jahrhundert hindurch im Morgen- und im Abendland ihren großen Anhang hatte und erst mit der größeren Duldung und Religionsfreiheit des 19. Jahrhunderts verschwand, — sowie die Eigenthümlichkeit der modernen Kabbalah, aus deren Boden die Sekte erwuchs, — Ursache zu der Vermuthung, daß die Gegner den Schabbathai nicht gehörig gewürdigt haben. Nicht, als ob Schabbathai nicht ein Schwärmer gewesen wäre und damit selbst betrogen und mit jeder neuen Nahrung seines Ehrgeizes Andere in diesen Betrug nach sich ziehend; wohl aber scheint ihm innerlich und äußerlich eine Religionsmengerei vorgeschwebt zu haben, welche den äußerlichen Uebertritt zum Islam ihm näher gerückt hatte und ebenso Tausende seiner Anhänger entweder zum Islam oder zur Kirche hinüberführte, indessen sie innerlich Juden blieben und nur den Zeitpunkt abwarteten, da es ihnen möglich seyn würde, die Schaale, welche ihre kabbalistischen Formen und Formeln ihnen einigermaßen mundgerecht

gemacht hatten, wieder abzustreifen und das Judenthum, ein vergeistigtes Judenthum, als die Weltreligion erscheinen zu lassen, welche der Kern auch des Islam und des Christenthums seyn sollte.

Während im Morgenland Nechemjah es war, welcher die Katastrophe herbeiführte und Schabbathai als einen eitlen Schwärmer darstellte, war im Abendlande, in welchem Amsterdam der Mittelpunkt der Schabbatäer geworden war, vorzüglich Jakob Saportas der unermüdliche und höchst bedeutende Gegner des Schabbathai, trotz seines früheren großen Ansehens nun überall verketzert, bis die Nachricht von dem Ende seiner messianischen Rolle vielen Rabbinen wieder den Muth gab, Saportas beizustimmen, und nun die türkischen, italienischen, alexandrinischen und amsterdamer Rabbinen sich zu einem allgemeinen Bann gegen die Messiasanhänger vereinigten. Dagegen erklärten diese ihre Lehre für eine höhere Entwicklungsstufe des Judenthums, welche Christenthum und Islam in sich fasse, so daß das Judenthum, ohne sich selbst zu verläugnen, auch die Formen dieser beiden Religionen annehmen, ja sogar durch solche Scheinunterwerfung diese beiden überwinden könne. Nathan hörte darum auch keineswegs auf, nicht nur die Grundsätze der Sekte zu predigen, sondern auch in Schabbathai den zeitweise und nur bis auf bessere Gelegenheit in die Verborgenheit zurückgetretenen Messias anzuerkennen, und reiste dafür unermüdlich hin und her, bis sich in der Türkei seine Spur verlor. Die Sekte erhielt sich in Kraft besonders in Nordafrika und Europa, die Lehre ward immer mehr ausgebildet, eine gewisse Verfassung entwickelte sich und sie hatten ihre besonderen Feste. Der letzte ausgezeichnete Vertreter der Sekte war Moseh Hajim Luzzato aus Padua (1707—1747); seine geistvollen und gelehrten kabbalistischen Werke erwarben ihm einerseits die heftigsten Gegner, andererseits die größten Verehrer; er wollte nun verwirklichen, was Schabbathai begonnen hatte, ein Messias werden für sein Volk, wie für die muhammedanische und die christliche Welt, und reiste in dieser Absicht im J. 1744 nach dem Morgenlande; allein schon im J. 1747 ward er mit seiner Familie zu Akko von der Pest hingerafft. Die Sekte erhielt sich jedoch auch nach seinem Tode, bis der große Umschwung der socialen Stellung der Juden erfolgte; Tausende von ihnen hatten sich dem Islam oder dem Christenthum anbequemt und waren doch Mitglieder der Sekte geblieben; ja noch heutzutage soll es unter den Bekennern der drei Religionen Einzelne geben, welche derselben treu geblieben sind und in ihren Lehren den Ausdruck der künftigen Weltreligion erblicken. Einer ihrer heftigsten Gegner, der berühmte Jak. Emden (1698—1776), faßt diese Lehren in folgende Punkte zusammen:

1) Der Glaube muß sich auf die heilige Schrift gründen; alle Religionsübung muß von Erkenntniß derselben durchdrungen seyn.
2) Die heilige Schrift ist bloß das Gewand für den tiefen Sinn, der erforscht werden muß.
3) Der Talmud ist voller Irrthümer und leistet der Unsittlichkeit Vorschub.
4) Gott ist ein einiges Wesen, unter drei Personen*).
5) Gott hat menschliche Gestalt angenommen, aber nach dem Sündenfall wieder abgeworfen, ist dann wieder zur Versöhnung in menschlicher Gestalt erschienen und wird auch wieder in menschlicher Gestalt die Welt erlösen.
6) Ein fleischlicher Messias wird nicht kommen; Jerusalem wird nicht wieder erbaut werden.

---

*) Schon der Sohar hatte dies gelehrt unter höchst scharfsinniger Berufung auf zwei Hauptstellen des Alten Testaments, auf 1 Mos. 1, 27. und 5 Mos. 6, 4. Bei der letzteren, der Fundamentalstelle des starren rabbinischen Monotheismus verweist der Sohar auf den großen Unterschied des von Mose gebrauchten Wörtchens אֶחָד von יָחִיד („einig" von „einzig") und beruft sich dafür beispielsweise auch auf das אֶחָד in Ezech. 37, 17. 19. 22.; bei der ersteren Stelle aber weist der Sohar die Ebenbildlichkeit des Menschen nach, hinsichtlich der Dreieinigkeit der Person, wornach der Geist im Menschen dem Vater, der Leib dem Sohn, die Seele dem heiligen Geist entspräche, als das schöpferische, das offenbarende und das bindende Princip.

Weitere Nachrichten über diese interessante Sekte sind nachzulesen in dem neuesten ausgezeichneten Werke von Dr. Jost: „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten“, welches die älteren Arbeiten über die jüdischen Sekten, wie namentlich die von Peter Beer, berichtigt und übertroffen hat. Pf. Pressel.

Schakal, s. Palästina (Bd. XI. S. 29).

Schall, Johann Adam, ein berühmter Jesuit, dessen Verdienste um die Verbreitung des Christenthums bereits in dem Art. „Ricci und die katholische Mission in China“ (Bd. XIII. S. 15 ff.) erwähnt sind, zeichnete sich nicht nur durch seinen Eifer als Missionär, sondern auch durch vielseitige Gelehrsamkeit und beachtungswerthe Leistungen als Schriftsteller aus. Geboren zu Köln im J. 1591, wurde er, sobald er das Knabenalter erreicht hatte, von seinen gläubigen Eltern der lateinischen Schule seiner Vaterstadt übergeben, um sich auf das Studium der Theologie und den geistlichen Stand seiner Kirche vorzubereiten. Schon früh entwickelten sich hier in ihm hoffnungsreiche Anlagen, welche seine Lehrer bestimmten, ihn für den Jesuitenorden auszubilden. Nachdem er daher durch angestrengten Fleiß in den Sprachen und Wissenschaften, besonders im Lateinischen, in der Philosophie und in mehreren Theilen der Mathematik, gründliche Fortschritte gemacht hatte, begab er sich nach Rom, wo er im Collegium Germanicum das zu Köln erfolgreich begonnene Studium mit solchem Eifer fortsetzte, daß er von den Vorstehern des Ordens zum Missionär nach China ausersehen wurde, um an die Stelle des dort plötzlich verstorbenen Pater Joh. Terentius zu treten. Gründlich vorbereitet und überdies reich ausgestattet mit Geschenken, welche ihm der glaubenseifrige Herzog Maximilian von Bayern für den Kaiser von China übergeben hatte, trat er die gefahrvolle Reise nach dem Schauplatze seiner Thätigkeit muthig und entschlossen an. Was er daselbst seit dem J. 1628 bis zu seinem am 15. Aug. 1666 erfolgten Tode unter den schwierigsten Verhältnissen durch Verstand, Gewandtheit und Karakterstärke gewirkt hat, ist in dem oben angeführten Artikel der Real-Encyklopädie ausführlich mitgetheilt. Aber er beschränkte sich nicht darauf, durch eine umsichtige Anwendung seiner vielfachen Kenntnisse das Christenthum unter den Chinesen zu befördern, sondern erlernte auch die Sprache dieses Volkes so gründlich, daß er in derselben gemeinschaftlich mit Jakob Rho viele mathematische Werke schrieb, welche vierzehn Bände ausmachen, und in die er zur Verbreitung der christlichen Lehre ganze Stellen aus den Schriften des Leonhard Lessius: de providentia Dei, de octo beatitudinibus und explicatio imaginum vitae Christi, in's Chinesische übersetzt, einschob. Sein werthvollstes und verdienstlichstes Werk ist jedoch die Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chinenses, praesertim in Regia pequinensi ab anno 1581 usque ad 1661. Es erschien in der ersten Ausgabe noch vor des Verfassers Tode 1665 zu Wien, darauf 1672 zu Regensburg, und ist noch in neueren Zeiten in's Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben worden von Mannsegg, Wien 1834.

Vergl. außer den ausführlicheren Schriften über die katholische Mission in China: Jöcher, allgem. Gelehrten-Lexikon, Th. IV. S. 212 f. G. H. Klippel.

Schallum, שַׁלּוּם, ermordete im J. 771 v. Chr. (so die gewöhnliche Chronologie bei Winer, nach Ewald 770, Thenius 773, Bunsen 760, Movers [Phönizier II, 1. S. 372 f.] sogar 740!) den König von Israel, Sacharja, Sohn Jerobeam's des Zweiten, in Samaria, wider welchen er sich mit Vielen verschworen hatte. Er war ein Sohn eines gewissen Jabes (nicht, wie Hitzig [kl. Proph. S. 95] meint, aus Jabes in Gilead), vermochte aber kaum einen Monat lang sich auf dem usurpirten Throne zu behaupten, indem er alsbald wieder von Menahem (s. den Art.) um Thron und Leben gebracht wurde (s. 2 Kön. 15, 10 ff.). Wahrscheinlich mit Anspielung auf diese kurze Dauer seiner Regentenherrlichkeit wird bei Jer. 22, 11. ein jüngerer Sohn des Königs Josia von Juda, der, Nachfolger seines Vaters auf dem Throne, gefangen im Exile starb (V. 12.), ebenfalls „Schallum“ genannt, d. h. als ein zweiter Schallum bezeichnet.

Gemeint ist ohne Zweifel Joachas (s. d. Art.), vgl. auch 1 Chron. 3, 15. S. weiter Ewald, Gesch. Isr. III, S. 305. 417 (1. Aufl.); Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 364; Hitzig, Comment. z. d. kl. Proph. S. 145, und zu Jerem. S. 166 f.; Hengstenberg, Christol. des A. T. III, S. 540; Winer, RWB. — Der Name Schallum kam außerdem in Israel öfter vor, z. B. 2 Kön. 22, 14., Esr. 2, 42. 7, 2. 10, 24. 42., Neh. 3, 12., 1 Chron. 2, 40. Rüetschi.

Schaltjahr der Hebräer, s. Jahr der Hebräer.

Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen, s. Opus supererogationis.

Schatzung ist das Wort, mit welchem Luther das griechische *ἀπογραφή* wiedergibt. Von einer *ἀπογραφή* ist im Neuen Testamente zweimal die Rede, nämlich Luk. 2, 1 ff. und Apg. 5, 37. An letzterer Stelle läßt Lukas den Pharisäer Gamaliel im Synedrium an den Aufstand des Galiläers Judas in den Tagen der Schatzung (*ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*) erinnern. Nach Josephus (Ant. 18, 1. 2) erregte ein gewisser Judas aus Gamala in Gaulanitis, welcher von Josephus (Ant. 20, 5. 2; bell. jud. 2, 8. 1) auch Judas der Galiläer (s. dies. Art. Bd. VII. S. 126) genannt wird, einen Aufstand gegen die Römer, als Augustus durch den Statthalter von Syrien, Quirinus, einen Census unter den Juden abhalten ließ. Die von Lukas (Apg. 5, 37.) erwähnte *ἀπογραφή* ist also identisch mit der von Josephus erwähnten unter der Statthalterschaft des Quirinus; als die allbekannte Schatzung nennt sie Gamaliel a. a. O. schlechtweg *ἡ ἀπογραφή*. Beides, daß Lukas diese Schatzung genau kennt*), da er sogar von ihren Folgen, nämlich der Empörung des Galiläers Judas unterrichtet ist, sowie daß er sie als die eine und allbekannte Schatzung hinstellt, ist von Wichtigkeit zur Lösung der schwierigen Frage nach dem Verhältniß, in welchem zu dieser *ἀπογραφή* die Luk. 2, 1 ff. erwähnte *ἀπογραφή* stehe. Bezüglich letzterer erzählt uns der Evangelist zuvörderst in V. 1., daß in jenen Tagen, nämlich in den Tagen, in welchen das Kap. 1. Erzählte geschah, also in der letzten Zeit Herodis des Großen, von Cäsar Augustus ein Edikt ausgegangen sey, daß alle Welt geschatzt würde (*ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*). Das Verbum *ἀπογράφειν*, eigentlich aufschreiben, in Listen eintragen, erscheint hier in der speziellen Bedeutung censere, in die Steuerlisten eintragen, katastriren. Es fragt sich nun aber, ob eine *ἀπογραφή* der ganzen *οἰκουμένη* **) damals möglich gewesen und wahrscheinlich sey, und besonders, ob dieselbe auch in Palästina zur Zeit Herodis I. habe stattfinden können. Dav. Fried. Strauß (Leben Jesu, 4. Aufl. I, 227) und Andere läugnen es, aber ohne hinreichenden Grund. Zwar meldet allerdings kein gleichzeitiger Schriftsteller, daß Augustus im letzten Jahre des Herodes einen Census des ganzen Imperium Romanum abgehalten habe. Allein es ist nicht zu übersehen, daß die Nachrichten aus jener Zeit überhaupt sehr dürftig sind. Josephus hatte in seinem Verhältniß zu den Römern Grund genug, über derartige von Rom aus diktirte Maßregeln, welche bei den Juden nur Unzufriedenheit erregen konnten, mit Stillschweigen hinwegzugehen; er würde wohl auch den unter Quirinus im J. 759 u. c. abgehaltenen Census unerwähnt gelassen haben, wenn nicht dieser Census die Veranlassung zu dem Aufstand des Judas gewesen wäre. Bei Dio Cassius findet sich gerade über jene Zeit eine Lücke von 10 Jahren. Von Tacitus und Suetonius aber dürfen wir bei der ihnen eigenen Bündigkeit und Kürze kaum ausführlichere Nachrichten erwarten. Gleichwohl finden wir gerade bei ihnen Notizen, welche eine unter Augustus vorgenommene Katastrirung des orbis Romanus beweisen. Suetonius erzählt nämlich in seinem Octavius (cap. 28), daß Augustus den

---

*) Darüber, daß die Worte *μετὰ τοῦτον* (Apg. 5, 37.) keinen Verstoß gegen die Geschichte enthalten, vgl. Wieseler, chronolog. Synopse, S. 103 ff.

**) *Οἰκουμένη* ist, wie jetzt auch wohl allgemein anerkannt wird, nicht als Bezeichnung von ganz Judäa oder ganz Palästina, sondern im Sinne von orbis Romanus aufzufassen.

römischen Staatsbeamten und dem Senat ein rationarium imperii, d. i. eine statistische Uebersicht über das ganze Reich übergeben habe; in cap. 101 sagt er noch genauer, daß er ein breviarium totius imperii, quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fiscis vectigalium residuis ebenso wie sein Testament versiegelt und nach seinem Tode im Senate vorzulesen befohlen habe. Tacitus endlich berichtet in den Annalen (I, 11), daß im Senat der libellus des Augustus vorgelesen worden sey, unter welchem libellus wir das breviarium oder rationarium des Suetonius zu verstehen haben, und in welchem opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Quae cuncta sua manu perscripserat Augustus. Augustus hat demnach in der That statistische Tabellen verabfaßt, in welchen das ganze römische Reich katastrirt war, und zwar nicht bloß die Provinzen, sondern auch die regna, die Königreiche der reges socii. In diesem Kataster war beides, die Wehrkraft und die Steuerkraft des ganzen Reiches, angegeben. Da nun Augustus an der Verfertigung dieses breviarium ein solches Interesse hatte, daß er es eigenhändig niederschrieb, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß er Alles werde angewandt haben, um eine möglichst große Genauigkeit und Vollständigkeit desselben zu erzielen. Und wenn er auch die Reiche der reges socii in sein breviarium aufnahm, so wird er wohl schwerlich das Reich des Herodes davon ausgeschlossen haben. Wie wenig Umstände die Römer mit den Reichen der reges socii zu machen pflegten, ersieht man z. B. daraus, daß sie nach Tacit. annal. VI, 41 auch die Cliten, eine Völkerschaft in dem cilicischen Hochlande, welche einem eigenen Könige, dem Cappadocier Archelaus, unterworfen waren, nach römischer Art besteuerten, worüber freilich ein Aufstand ausbrach. (Vergl. auch Huschke, Census und Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit, S. 64: „Waren nun aber in Italien und den Provinzen die römischen Städte selbst dem Reichscensus unterworfen, so mußte dasselbe um so viel mehr auch von den freien Städten und den Königen gelten, die innerhalb oder an den Gränzen der Provinzen den römischen Senat oder den Kaiser als ihren Schutzherrn anerkannten. Doch wurden diese zunächst und formell ausschließlich von ihren einheimischen Obrigkeiten nur auf Veranlassung und unter mehr oder weniger höflicher Aufsicht der römischen zum Census berechtigten Behörden censirt.") Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, daß Augustus eine Katastrirung des ganzen Reiches mit Einschluß der den regibus sociis unterworfenen Länder zum Behuf der Feststellung ihrer Wehr- und Steuerkraft, und wohl auch in der Absicht, eine allgemeine Besteuerung einzuführen, veranstaltete und zu Ende brachte. Weniger sicher ist, ob durch jenes Edikt, welches Lukas erwähnt, eine gleichzeitige Katastrirung des ganzen römischen Reiches, oder eine successive der einzelnen Theile desselben angeordnet worden sey; letzteres dürfte das Wahrscheinlichere seyn. — Von dieser *ἀπογραφή*, soweit dieselbe Palästina betraf, berichtet nun Lukas in V. 2. weiter: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* Hier ist nun vor allen Dingen fraglich, in welchem Verhältniß nach der Ansicht des Lukas *Κυρήνιος* oder Quirinus zu der *ἀπογραφή*, durch welche Joseph und Maria zu ihrer Reise von Nazareth nach Bethlehem veranlaßt wurden, gestanden sey. Die Reise Joseph's nach Bethlehem kann spätestens in das Jahr 749 oder 750 u. c. fallen, da sie noch zur Zeit Herodis des Großen geschah, Herodes aber bereits im J. 750 u. c. starb. Ihm folgte in Judäa, Idumäa, Samaria und den Küstenstädten sein Sohn Archelaus als König nach, wurde aber bereits 759 u. c. verbannt. Judäa und Samaria wurde nun zur Provinz Syrien geschlagen. In Syrien war in der letzten Zeit Herodis des Großen Sentius Saturninus (744—748) Statthalter; ihm folgte im J. 748 Varus nach und behielt diese Würde bis nach Herodis Tod (vgl. Jos. ant. 17, 8. 1 mit 9, 3 und 10, 1). Im J. 759, also in demselben Jahre, in welchem Archelaus nach Vienne verbannt wurde, trat Quirinus die Statthalterschaft Syriens an und verwaltete sie bis zum J. 764. Gleich nach seiner Ankunft hatte er nach Jos. ant. 17,

13. 5; 18, 1. 2 einen Census in seiner Provinz abzuhalten, welcher besonders den Juden zu so großem Anstoß gereichte, daß Judas jenen bereits erwähnten Aufstand erregte. Hat nun etwa Lukas diesen Census des Quirinus vom J. 759 fälschlich in die Zeit Herodis des Großen, und zwar in das Jahr 749 zurückdatirt? Oder ist ihm wenigstens, wofern man zugibt, daß bereits in der letzten Zeit Herodis des Großen etwas Censusartiges in Palästina stattgefunden hat, eine Verwechslung des Quirinischen Census mit dem begegnet, was bereits in der Zeit Herodis des Großen Censusartiges statthatte? Beides, die Zurückdatirung und die Verwechslung, ist sehr unwahrscheinlich, letztere darum, weil Lukas, wie Apg. 5, 37. zeigt, die Schatzung des Quirinus sehr wohl, sogar mit den sie begleitenden Nebenumständen, kennt. Aber auch eine absichtliche Zurückdatirung kann nicht angenommen werden, ohne dem Evangelisten eine Ungereimtheit aufzubürden; es kann Lukas nicht sagen wollen, in jenen Tagen, den Tagen Herodis des Großen, habe eine Schatzung Palästina's unter Quirinus, dem Statthalter von Syrien, stattgefunden. Denn so lange Palästina einen eigenen König hatte — war dieser König auch nur ein rex socius —, stand es nicht unter dem Statthalter von Syrien; auch stand der König der Juden in keinerlei Abhängigkeitsverhältniß von dem syrischen Statthalter, sondern unmittelbar unter dem römischen Cäsar. Demnach konnte auch der Statthalter von Syrien in keiner Weise bei einem in Palästina abzuhaltenden Census betheiligt seyn; ein Census in Palästina konnte vielmehr nur durch Palästina's König abgehalten werden. Wollte man aber auch annehmen, nach des Evangelisten Vorstellung habe der Census nicht mehr zu Herodis Lebzeiten, sondern erst nach dessen Tode, unter der Regierung des Archelaus (im J. 750), stattgehabt, so würde ebenso unerklärlich seyn, wie Quirinus, als Statthalter von Syrien, bei diesem Census in Palästina habe betheiligt seyn können. Gerade aus dem, was uns Lukas über den Census berichtet, läßt sich vielmehr nachweisen, daß er einen von dem Quirinischen Census des Jahres 759 verschiedenen Census in der letzten Lebenszeit des Herodes, als dessen Gesammtmonarchie noch bestand, meine. Denn der Evangelist läßt Joseph und Maria durch den Census veranlaßt werden, von ihrem Wohnort Nazareth in Galiläa nach Bethlehem in Judäa zu reisen. Hätten nun Judäa und Galiläa zu der Zeit, als der von Lukas gemeinte Census stattfand, verschiedenen Territorien angehört (was bekanntlich seit Herodis des Großen Tod der Fall war, indem Judäa an Archelaus, Galiläa an Herodes Antipas von 750 bis 792 fiel), so wäre es völlig undenkbar, daß der Unterthan eines Fürsten in das Gebiet eines anderen Fürsten habe reisen müssen, um sich censiren zu lassen; der von Lukas gemeinte Census war daher nur so lange möglich, als Nazareth und Bethlehem ein und demselben Gebiete unter ein und demselben Fürsten angehörte. Wenn nun aber sonach der Evangelist weder die Quirinische Schatzung in die Zeit Herodis I. fälschlich zurückdatirt, noch auch die Katastrirung unter Herodes mit der Schatzung unter Quirinus verwechselt haben kann, wie ist dann seine Angabe in V. 2. zu verstehen? Am leichtesten machen es sich diejenigen, welche V. 2. als ein zwar altes, aber falsches Glossem betrachten, oder für *Κυρηνίου* lesen *Σατορνίνου*, oder vor *ἡγεμονεύοντος* die Worte *πρὸ τῆς*, welche sie nach *πρώτη* ausgefallen glauben, in den Text einschalten. Allein zu solchen Gewaltthätigkeiten hat man kein Recht, da sich keine hierauf hindeutenden Varianten finden. Mit Berufung auf Tacitus (annal. III, 48), wonach Quirinus um die Zeit der Geburt Jesu in außerordentlichen kaiserlichen Aufträgen im Orient war, nahmen Andere, wie Neander und Hug, an, es habe zu den dem Quirinus gewordenen Aufträgen gehört, eine *ἀπογραφή* in Syrien und Palästina abzuhalten, und glauben hievon die Worte *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* verstehen zu dürfen; allein dies hätte nicht mit *ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας* ausgedrückt werden können, da dieser Ausdruck nur besagen kann: Befehlshaber von Syrien seyn. Vollends sprachwidrig aber ist die Erklärung Münters, diese Schatzung sey geschehen unter Quirinus, dem nachmaligen Statthalter von Syrien; dies hätte heißen müssen: *ἐπὶ Κυρηνίῳ, τῷ ὕστερον ἡγεμονεύ-*

οντι τῆς Συρίας. Scheinbarer ist die Auffassung Huschke's und Wieseler's, welche πρώτη comparativisch nehmen und erklären: diese ἀπογραφή war die erste und geschah eher, als Quirinus Statthalter von Syrien war; nach dieser Erklärung würde Lukas ein Doppeltes hervorheben, nämlich einmal, daß die unter Herodes geschehene Schatzung die erste gewesen sey, welche überhaupt in Palästina statthatte, und dann, daß sie der allgemein bekannten unter der Statthalterschaft des Quirinus noch vorausging. Allein, wenn auch nicht geläugnet werden darf, daß πρῶτος unter Umständen in solcher Bedeutung gebraucht werden könne (vgl. Rost, griech. Grammatik, 7. Ausg. §. 97. Anm. 15), so läßt sich doch kein Beispiel beibringen, in welchem πρῶτος in Verbindung mit einem genitivus participii wie ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου in dieser Bedeutung vorkäme; auch würde der Evangelist, wenn dies seine Meinung gewesen wäre, schwerlich sich so mißverständlich ausgedrückt, sondern statt πρώτη ἡγεμονεύοντος deutlicher geschrieben haben: πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν κτλ. Andere Versuche, V. 2. zu erklären, siehe in den Commentaren. Zu einem richtigen Verständniß der fraglichen Worte gelangt man nur dann, wenn man, wie Hofmann, Ebrard, Lichtenstein und Andere, zunächst beachtet, daß es πρώτη und nicht ἡ πρώτη heißt, daß also πρώτη nicht zu dem Subjekt ἀπογραφή, sondern zu dem Prädikate ἐγένετο gehört, und ferner, daß das Prädikat nicht heißt ἦν, sondern ἐγένετο. Nur darf man freilich nicht etwa statt αὕτη lesen wollen αὐτή, um dann zu erklären: das Gebot der Schatzung erging bereits in den Tagen Herodis; die Schatzung selbst aber geschah erst unter der Statthalterschaft des Quirinus. Denn wäre dies die Meinung des Evangelisten, so würde er schwerlich die Adversativpartikel δὲ nach αὐτή einzuschalten unterlassen haben. Man hat vielmehr, wie herkömmlich, αὕτη zu lesen und dann zu erklären: Augustus befahl, die ganze Welt zu schatzen; diese von Augustus anbefohlene Schatzung wurde als die erste Schatzung der οἰκουμένη vollzogen unter der Statthalterschaft des Quirinus in Syrien. Lukas spricht sich somit in V. 2. darüber aus, in welchem Verhältniß die unter Herodes I. angeordnete Schatzung zu der bekannten unter Quirinus stehe, daß es nämlich eigentlich ein und dieselbe erste Schatzung, von welcher die οἰκουμένη betroffen wurde, sey, daß sie unter Herodes bereits angeordnet, aber erst unter Quirinus vollzogen worden und zu Ende gekommen sey. Es ist hieraus zu schließen, daß der Vollzug der Schatzung, womit nach V. 3. noch unter Herodes ein Anfang gemacht worden war, wenigstens für Palästina bald sistirt und erst später unter Quirinus von Neuem aufgenommen und zu Ende gebracht wurde. Weshalb aber die Schatzung unter Herodes I. sistirt worden sey, ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, wie verhaßt den Israeliten jede Volkszählung war, seitdem David durch seine Volkszählung so schweres Unglück über Israel gebracht hatte (vgl. 2 Sam. 24.), und wenn man bedenkt, daß auch zur Zeit des Quirinus in Folge des Census ein Aufstand ausbrach. Wahrscheinlich war auch gegen Herodes I., als er auf Befehl des Augustus die Schatzung vornehmen wollte, eine Empörung ausgebrochen, wie denn Josephus gerade aus jener Zeit von einem Aufstand eines gewissen Matthias und Judas gegen den Herodes zu berichten weiß, und zwar, wie Josephus ausdrücklich angibt, weil von Herodes allerlei (τινὰ) gegen das Gesetz Verstoßendes vorgenommen wurde, was ihm die Aufrührer vorwarfen (vgl. Ant. 17, 6. 2—4). Herodes hat daher wohl selbst eine Sistirung des Census bei den Römern erwirkt. — Auffallend hat man es gefunden, daß nach der Angabe des Lukas in V. 3. der Census nicht an dem jeweiligen Wohnorte vorgenommen wurde, sondern ein Jeder zu der Stadt reisen mußte, welcher er nach seiner Abstammung angehörte. Allein auch nach der römischen Censusweise wurde man nicht da, wo man incola, sondern da, wo man civis war, censirt (vgl. Huschke a. a. O. S. 65 und 175). Es ist möglich, daß Lukas in V. 3. u. 4. nichts weiter sagen will, als daß ein Jeder in die Stadt gereist sey, in welcher er sein forum originis hatte, und demnach Joseph, der sein forum originis in Bethlehem gehabt habe, dahin gereist sey. Allein wahrscheinlicher ist, daß, um die jüdischen Nationaleigenthümlichkeiten zu schonen, der Census

im Reiche Herodis nicht in römischer Weise, sondern im Anschluß an die jüdische Stammes- und Familieneintheilung vorgenommen wurde, und daß aus diesem Grunde ein Jeder an den Ort reisen mußte, von wo sein Geschlecht abstammte. Daß in dieser Weise der Census in Palästina unter Herodes I. hatte abgehalten werden sollen, ist um so wahrscheinlicher, als, wie Wieseler (chronolog. Synopse, S. 107) richtig bemerkt, bereits längst von den jüdischen Gewalthabern öffentliche Geschlechtsregister angelegt worden waren, durch welche die Vornahme des Census wesentlich erleichtert werden mußte (vgl. Josephi vita §. 1). — Wenn ein Census abgehalten wurde, so gaben die zu Censirenden ihren und ihrer Weiber und Kinder Namen und Alter an (vgl. Huschke a. a. O. S. 175. 176); Frauen und Kinder brauchten sich nicht persönlich zu stellen. Wenn auch Frauen und Kinder vor den censitores erscheinen mußten, so war dies nach Lactantius (de mortibus persecutorum, cap. 23) ein Zeichen ungewöhnlichen Druckes und besonderer Härte. Lukas sagt nun auch in V. 5. nicht geradezu, daß Maria persönlich vor dem censitor habe erscheinen müssen, sondern nur, daß Joseph nach Bethlehem gereist sey, um sich mit seinem Weibe censiren zu lassen. Es läßt sich daher wohl annehmen, daß für Joseph anderweitige Gründe vorlagen, weshalb er Maria nach Bethlehem mitnahm, etwa weil er sie in jenen bewegten Zeiten bei ihrer schon so weit vorgerückten Schwangerschaft nicht allein in Nazareth zurücklassen wollte, oder weil er, wie aus Matth. 2, 22. hervorzugehen scheint, überhaupt die Absicht hätte, nicht wieder nach Nazareth zurückzukehren, sondern sich in Bethlehem anzusiedeln. Der von dem Evangelisten gebrauchte Ausdruck läßt aber allerdings auch die Deutung zu, daß Maria zum Behufe des Census persönlich vor der Obrigkeit habe erscheinen müssen, vielleicht weil sie eine Erbtochter war und als solche eigenes Vermögen besaß, welches sie persönlich fatiren mußte.

Die sehr zahlreiche Literatur findet sich, abgesehen von den Einleitungen in das Neue Testament, aufgeführt in den Commentaren zu Luk. 2, 1—5. und in Winer's Realwörterbuch s. v. „Quirinius" und „Schatzung". Wir beschränken uns daher auf die Erwähnung von Folgendem: Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 180 ff. Hug, Gutachten 2c., S. 95 ff. Huschke, über den zur Zeit der Geburt Christi abgehaltenen Census. Kirmß, Anzeige des Vorigen in der neuen Jenaer Literaturztg., 1842, S. 419 ff. Huschke, über den Census und die Steuerverfassung 2c. Vorwort, S. IV ff. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, Bd. II. S. 54 ff. Wieseler, chronologische Synopse, S. 73 ff. Ebrard, wissenschaftliche Kritik 2c., 2. Aufl., S. 168 ff. J. v. Gumpach, die Schatzung, in Stud. u. Krit. 1852, S. 663 ff. Zumpt, commentationum epigraphicarum vol. alt., p. 73—150. Kayser, Anzeige des Vorigen in den Münchener gelehrten Anzeigen, 1856, Col. 10 ff. Lichtenstein, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi, S. 78 ff. A. Köhler.

Schaubrode, לֶחֶם פָּנִים oder ל׳׳ הַפָּנִים, 2 Mos. 25, 30. 35, 13. 39, 36., 1 Sam. 21, 7., 1 Kön. 7, 48., 2 Chron. 4, 19. Onkel. לחם אפיא. LXX *ἄρτοι ἐνώπιοι, τοῦ πρωςώπου* Aqu. *προσώπων*. V. panes faciei, —erum*), Brode des Angesichts, weil vor dem Angesichte (לִפְנֵי 2 Mos. 25, 30. 40, 23., 3 Mos. 24, 6.) Jehovah's aufgestellt; daher auch Brod der Aufstellung, ל׳׳ הַמַּעֲרֶכֶת (עָרַךְ, ordine disponere) 1 Chron. 9, 32. 23, 29., 2 Chron. 29, 18., Nehem. 10, 34. und מַעֲרָכוֹת 3 Mos. 24, 6. LXX *ἄρτοι τῆς προθέσεως* (Matth. 12, 4., Luk. 6, 4., Hebr. 9, 2. per hypall. *πρόθεσις τῶν ἄρτων*) oder *τῆς προςφορᾶς* (1 Kön. 7, 48.). Vulg. Hier. panes propositionis. Einmal ל׳׳ הַתָּמִיד 4 Mos. 4, 7. nach 2 Mos. 25, 30., weil

*) Maim. Tmid. 5, 9, Abarb. ad leg. 194, 3 u. A. leiten den Namen von der Gestalt der Brode her: — ut diceretur panis facierum, quod ei (in Folge des Umbiegens der Ränder) multae quasi facies erant! Deyling, obs. sacrae II, 158 sq. Andere Erklärungen (panes praesentiae sc. Dei bei Castalio bibl. crit., Wolters u. A.) s. bei Schlichter, diss. de pan. fac. Ug. X. C. 1. §. 3.

der Tisch nie von diesem Brode leer seyn sollte. Auch ל״ קֹדֶשׁ 1 Sam. 21, 5., wie sie denn V. 6. קֹדֶשׁ und 3 Mos. 24, 9. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים κ. ἐξ. heißen. Bei Jos. Alt. 8, 3. 7 ἄρτοι τοῦ θεοῦ. Hinsichtlich der Literatur vgl. Schlichter de pan. fac. in Ugol. thes. X, 895 sqq.; Ugol. de mensa et panib. propos. ib. p. 997 sqq.; L. Wolters, diss. de mensa et panib. propos. praes. Rhenferdi, Franek. 1703; Carpzov, appar. p. 278 sqq.; Deyling, obs. II, 157 sqq.; Lundius, Heiligthümer S. 122 ff.; Bähr, Symbol. I, 409. 425—438; Scholl, Stud. der württ. Geistl. IV, 1. S. 56 ff.; Keil, Archäol. I, 108 ff.; Winer, RWB.

Nach der Zahl der 12 Stämme Israels (nicht der Monate oder Zodiakalzeichen, wie Philo und Josephus) wurden im israelitischen Heiligthum, im Heiligen, auf dem Schaubrodtisch (s. d. folg. Art.), ganz nahe am Vorhang des Allerheiligsten, 12 Brodkuchen (חַלּוֹת 3 Mos. 24, 5., R. Sal. ad Ex. 25., Maim. Tmid. 4, 12. placentae crassae, im Unterschied von den dünnen רקיקין) aus feinstem Waizenmehl (סֹלֶת, nach M. Menach. 6, 7. bab. 85 durch 11 Siebe, נָפוֹת, gesichtet) aufgestellt, in 2 Schichten von je 6 Broden, jedes von 2 Omer (etwa $1/11$ württemberg. Simri, $2\frac{1}{2}$ Dresdener Mäßchen, was ziemlich große Kuchen gibt). Zugabe dazu war nach 3 Mos. 24, 7. reiner Weihrauch, לְבֹנָה זַכָּה, nach Jos. Alt. 3, 10. 7 und M. Men. 11, 7 sq. in 2 Schaalen, auf den Schichten, עַל־הַמַּעֲרֶכֶת, nach rabbinischer Tradition jedoch (Siphra 52, 4. bab. Men. 98; R. Meir ad Men. 11, 5; Maim. beth habbech. 3, 15) zwischen dieselben gestellt. Nach ägyptischer Tradition in LXX 3 Mos. 24, 7. (καὶ ἅλα) und Philo [opp. II, 151] kam Salz (aber kein Oel, bab. Men. 59, Siphra 8) hinzu. Ob die Kuchen gesäuert oder ungesäuert gewesen, sagt der Text nicht ausdrücklich. Knobel behauptet Ersteres, weil sie ja, wie die Pfingstbrode, nicht geopfert, sondern von den Priestern gegessen worden seyen und gleichsam das tägliche Brod im Hause Jehovah's vorstellten, auch ungesäuerte Brode immer nur frisch gebacken genossen wurden; der Sauerteig habe das Salz ersetzt. Die einstimmige Tradition ist für's Gegentheil, — Men. 5, 1 sq. bab. 55; Succa 5, 6; Siphra 7, 3. 18, 2; Jos. Alt. 3, 6. 6 u. 10, 7, der sie ἀζύμους und πάνυ καθαροὺς nennt, und Philo, de congr. quaer. erud. grat. V, 1. p. 543: χρησμοῖς προστέτακται δώδεκα ἄρτους ἀζύμους ταῖς φύλαις ἰσαρίθμους προστιθέναι κτλ. Die Bereitung dieser Kuchen hatte am Vorsabbath eine Familie der Kahathiten (1 Chron. 9, 32.; nach den Rabbinen die בֵּית גַּרְמוּ, M. Schekal. 5, 1. hieros. 48, 4; M. Jom. 3, 2. bab. 38) zu besorgen, welche die Bereitungsart als Familiengeheimniß bewahrten (Jom. 3, 11). Im zweiten Tempel geschah dies in einem besonderen Gemach (בית המוקד, an der Mitternachtseite des Priestervorhofs; Midd. 1, 6; Tam. 3, 3; s. Lightfoot, hor. hebr. p. 65; Dilherr, diss. acad. II, p. 194). Nach rabbinischer Tradition durften sie, wie andere מנחות, auch in dem Flecken Bethphage gebacken werden; Maim. ad Sot. 2. f. 95, b; Ugol. l. c. p. 1054 sqq. Wenn sie (in eisernen Formen, דפוסין, nach Jarchi ad Ex. 25, 29.; je zwei zumal, Ugol. l. c. p. 1068 sqq.) im heißen Ofen ausgebacken waren, wurden sie bis zum Anbruch des Sabbaths in goldenen Formen auf dem Marmortisch in der Vorhalle des Tempels aufbewahrt, um da zu verkühlen; Tam. 3, 3; Menach. 11, 10; Maim. in Tmid. 5, 7. Aus ל״ חֹם 1 Sam. 21, 7. schließen Kimchi, Wolters u. A., daß das Brod vielmehr bis zum Sabbath im Ofen warm gehalten worden sey. Frische Brode wurden jedenfalls sogleich beim Sabbathsanbruch von den Priestern auf den Tisch gelegt, nachdem die alten abgenommen waren (הוּסַר, 1 Sam. 21, 7: הַמּוּסָרִים מִלִּפְנֵי יְהוָה). Diese wurden sodann am heiligen Orte (tr. Sevach. 14, 4: intra vela; Maim. b. habb. 7, 11: intra castra Domini; im zweiten Tempel nach R. Jud. Leo de templ. 2, 18; Siphra 17, 2: in der gegen die nördliche Seite des innern Vorhofs geöffneten Speisehalle) vom Hohepriester und von den männlichen, reinen Gliedern des Priesterstandes (Ausnahme 1 Sam. 21, 7., cf. Kimchi ad h. l.; Matth. 12, 4., Luk. 6, 4., vgl. darüber Meuschen N. T. ex Talm. illustr. p. 84 sq.; Wernsdorf, Dav. ἀρτοφάγος a filio Dav. excusat. Viteb. 1717;

Schlichter l. c. p. 952 sqq.) als Hochheiliges, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, gegessen. Einem nur olivengroßen Stück soll nach Gem. Jom. 43, 3. 80, 1 wunderbar nährende Kraft innegewohnt haben. Ob sie nur am Sabbath gegessen werden durften (R. Esaj. ad 1 Sam. 21: non edendi erant nisi Sabb. et exitu Sabb.; Maim. Tmid. 8, 2; Barten. und die meisten Rabbinen) oder auch an jedem Wochentag (Kimchi, Chyträus) ist streitig. Nach Menach. 11, 9; Gem. Pes. 27, 1 sollten sie jedenfalls zwischen dem 9ten und 11ten Tag (Letzteres, wenn Festtage vor dem Sabbath vorhergehen, an denen nicht gebacken werden darf), nachdem sie gebacken waren, gegessen werden. Das Abnehmen und Wiederauftragen der Brode war die erste Sabbathsverrichtung der Priester. Ueber die Form (nach jüdischer Tradition ein längliches Viereck, an zwei entgegengesetzten Enden hörnerartig in die Höhe gebogen, gleichsam einen Torso der Bundeslade darstellend, in der Mitte mit Oel in Kreuzform bestrichen oder mit kreuzweisem Einschnitt zum gleichmäßigen Zerbrechen in 4 *βλωμίδια*, quadras) und über die Größe (im zweiten Tempel 10 Handbreit lang, 5 breit, 1 Finger dick; der umgebogene Rand, קרנות, 7 Finger oder Zoll hoch) hat der Talmud in M. Menach. 11 noch allerlei subtile, zum Theil widersprechende Angaben. S. Schlichter l. c. p. 920 sqq.; Ugol. p. 1071 sqq.; Dassov. diss. de imag. rer. hebr. 5; Thenius, hebr. Maße, S. 11.; Winer unter „Schaubrode". Der Weihrauch wurde angezündet, לַלֶּחֶם, also ehe das alte (im zweiten Tempel auf den goldenen Tisch der Vorhalle herausgebrachte) Brod unter die Priester zum Essen vertheilt wurde. S. Ugol. p. 1099 sq. Ueber den Modus der Vertheilung zwischen dem Hohepriester und den beiden am Sabbath sich ablösenden Priesterklassen s. Gem. Succa f. 55 sq.; Jom. 1, 2; Maim. Tmid. 4, 10. 12. 14. Die typische Deutung bei Schlichter l. c. p. 991 sqq. Nach Josephus a. a. O. geschah das Anzünden des Weihrauchs nicht auf dem Räucheraltar, sondern auf dem Brandopferaltar: „*ἐπὶ τῷ ἱερῷ πυρὶ ἐφ᾽ ᾧ καὶ ὁλοκαυστοῦσι τὰ πάντα*", woraus man schließt, daß der abgenommene Weihrauch mit dem Morgenbrandopfer des Sabbaths angezündet worden sey; vgl. R. Jud. Leo de templ. III, 12. §. 75. Vgl. über das Ritual M. Menach. 11, 7; Schlichter l. c. p. 933 sqq. 946 sqq.; Lundius S. 549. 944 f. —

Die Bedeutung der Schaubrode ist ausgedrückt in den Worten מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם; sie sind ein Bundeszeichen von Seiten der Kinder Israel, ein Zeichen, wodurch sie stetig (לֶחֶם תָּמִיד) ihre Verbindung mit dem Herrn, gleichsam als Seine fleißigen, dem Hausherrn wohlgefällige und bräuchliche Frucht schaffenden Hausgenossen bezeugen. So sind sie ein Symbol und Typus der geistlichen Speise, welche das Volk Gottes als eine augenfällige Bethätigung seiner Bundestreue vor dem Angesicht des Herrn darstellt, ein Sinnbild der geistlichen Arbeit Israels auf dem Acker des Reiches Gottes, wie Keil sagt (Arch. I, S. 109; Temp. Sal. S. 152; vgl. Kurz, luther. Zeitschr. 1851, S. 60 ff.). Israel erscheint vor dem Herrn als ein Volk der Heiligung, des Fleißes in guten Werken, wie durch den Leuchter als Volk der Erleuchtung, durch den Räucheraltar als Volk des Gebets. Daß nur die Priester die Schaubrode essen durften, und zwar nur innerhalb des Heiligthums, würde dann bedeuten: Seyd fleißig in guten Werken; dann werdet ihr als ein priesterliches Volk im Hause Gottes wohnen und aus Seiner Gemeinschaft Heil und Segen empfahen. Daß erst Christus uns zu einem solchen priesterlichen, in familiärer Gemeinschaft mit Gott stehenden, zu guten Werken fleißigen Volk des Eigenthums macht, darauf beruht die nach Hebr. 8, 4. 9, 2. 10, 1. unzweifelhafte typische Bedeutung der *πρόθεσις τῶν ἄρτων*. Das mit dem Essen verbundene Weihrauchopfer geschah לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָֹה, zum Lobpreise, eine Feuerung für Jehovah, wodurch Israel sinnbildlich erinnert wurde und zugleich das Bekenntniß ablegte, daß es alle Frucht, mit welcher es vor dem Angesichte Gottes erscheint, allein dem Herrn verdankt und schuldig ist, ihn dafür zu loben. Wenn, wie Winer meint, solche Deutungen zu tief sind, so möchten wir vor der von ihm vertretenen ursprünglich Spencerschen (Spencer, de leg. Hebr. ritt. ed. Pfaff II, 11.

p. 349; J. Mejer, de suff. praef., Brem. 1700; Wernsdorf, diss. Dav. ἀρτοφάγος; Dr. Paulus, des Apost. Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebr., S. 99; Ewald, Alt. I, S. 29: „geheiligter Rest einer ganz entfernten Vorzeit) doch allzu trivialen Deutung, daß die Schaubrode die dem Jehovah vom Volk für alle Tage geweihte Speise darstellen, wie die Fleischopfer die Festspeise, noch derjenigen den Vorzug geben, die schon von einigen Rabbinen (Abarb. s. Meyer, annot. ad סֵדֶר עוֹלָם p. 754 und Hottinger, de jur. Hebr. p. 96; Lightfoot, opp. p. 183), von Carpzov (app. p. 278 [symbol. provident. divinae populo advigilantis et de victu prospicientis]), Clericus (Comm. ad Ex. 25, 23.), neuerdings von Meier (Dekal. S. 42) vorgebracht worden ist, daß die Schaubrode im Volke das Bewußtseyn haben erhalten sollen, daß es Brod von Gott zur Ernährung brauche, überhaupt alle leiblichen Güter und Gaben dem Herrn zu danken habe. Nur spricht dagegen das מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם. Gewiß geht der Sinn dieser tief bedeutsamen Worte über diese beiden, mehr an der Oberfläche stehen bleibenden Deutungen der Schaubrode hinaus. So sehr auch Bähr bei seiner Deutung in die Tiefe geht (das Brod des Angesichts ist ihm das Brod, bei oder durch dessen Genuß man zum Schauen Gottes gelangt, woran die Seele sich als dem wahrhaftigen Himmelsbrod sättiget, Symbol des gnädigen Angesichts Gottes; vgl. Wolters, diss. de mensa et pan. prop. II, §. 4), und so schön sie harmonirt mit der älteren typischen Deutung, welcher die Schaubrode ein Typus des Messias sind, als des מַלְאַךְ פָּנִים, als der persönlichen Darstellung des gnädigen Angesichts Gottes und als des wahren Brodes des Lebens (Bähr I, S. 130; Wits. misc. I, p. 415 sq.; Deyling, obs. sacr. II, p. 163; Lundius S. 129 ff.; Schlichter l. c. p. 902. 955 sqq.; schon bei R. Bechai ad Ex. 25. und den Kabbalisten; s. Jo. H. Michaelis, diss. de ang. Dei, Hal. 1702; Lightfoot, h. h. ad Jo. 6, 50.), so widerspricht doch dieser Ansicht das מֵאֵת ב״י, wonach nicht Gott als der Gebende, sondern die Menschen als die Darbringenden anzusehen sind. Nicht minder widersprechen diese Worte der Grundstelle der Ansicht Baumgarten's (Pent. II, S. 56 f.), der, wie es scheint, eine vorbildliche Darstellung des leibhaftigen Wohnens Jehovah's unter dem Volk in der Person Jesu und seines Essens mit den Sündern darin findet, und Hillers (Syst. der Vorbilder, herausg. v. Knapp I, S. 221), daß Jesus nach seinem Tod im Unsichtbaren vor dem Angesichte Gottes sich dargestellt habe als das Licht und Leben der Menschen. Eher stimmt noch mit מֵאֵת die typische Deutung von Lundius a. a. O. auf das Verdienst Christi, das die Gläubigen Gott vor Augen legen, bittend, Er wolle in Anschauung desselben uns gnädig seyn. Die ältere Typik artete freilich auch in Ausbeutung dieses Bildes in die willkürlichsten Spielereien aus, z. B. die 2 Omer sollen die in Christo eins gewordenen Juden und Heiden, oder die göttliche und menschliche Natur in Christo, seine Weisheit und seine Tugend u. s. w. bedeuten! Mögen wir dieses tiefsinnige Symbol nun betrachten, wie wir wollen, die lectisternia, *μεγαλάρτια* der heidnischen Culte (besonders des römischen [Liv. 5, 13. 7, 2, 27. 21, 62. 22, 1], griechischen [Plut. Is. Eust. ad Il. p. 262; Athen. deipnos. 3, 25], auch des babylonischen [Jes. 65, 11., Jer. 7, 18. 44, 17. Bel zu Babel V. 11 ff., Baruch 6, 26., vgl. Macrob. Sat. 3, 11] und ägyptischen [Ael. var. hist. 11, 17]) sind doch gewiß etwas ganz Anderes, wie Bähr I, S. 436 hinreichend nachgewiesen hat. Und sofern die lectisternia des Heidenthums nicht roher Anthropomorphismus sind, sondern eine symbolische Bedeutung haben, wie etwa im ägyptischen Cult die Isisbrode (Clem. Alex. protr. p. 14), besteht das Gemeinsame in nichts Weiterem, als daß hier, wie im israelitischen Cult, vom Brode ein symbolischer Gebrauch gemacht wurde.

Leyrer.

Schaubrodtisch, Schautisch, שֻׁלְחַן הַפָּנִים 4 Mos. 4, 7.; שׁ׳ הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chr. 28, 16., 2 Chr. 29, 18.; LXX *ἡ τράπεζα τῆς προθέσεως*; הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר 3 Mos. 24, 6., 2 Chr. 13, 11. Dieses 2 Mos. 25, 23 ff. 37, 10 ff. näher beschriebene Geräthe des Heiligen war 1) in der Stiftshütte ein 2 Ellen langer, 1 Elle breiter

und $1\frac{1}{2}$ Ellen hoher Tisch (vgl. Ugol. de mensa, thes. X. p. 1006 sq.; nach R. Juda Ellen von 5, nach R. Meir von 6 Handbreiten, s. bab. Men. f. 96; Barten. ad Men. 11, 5) aus Schittimholz, mit feinem Goldblech überzogen, auf 4 Füßen ruhend, mit einem goldenen Kranz (זֵר, Joseph. ἕλιξ, geschlängelt; LXX στρεπτὸν κυμάτιον, archi- tekt. term. wellenförmig, cf. Vitruv. IV, 1) um die Platte. Unterhalb der Platte be- fand sich eine mit ähnlichem goldenem Kranz verzierte, die Füße zusammenschließende, handbreite Leiste, מִסְגֶּרֶת (LXX στεφάνη), unter welcher da, wo die Füße mit der Leiste zusammenstoßen (לְעֻמַּת מ״ה), 4 Ringe (טַבָּעֹת, LXX δακτύλιοι, Joseph. κρίκοι) für die Tragstangen angebracht waren (4 Mos. 4, 7 f.). Vgl. Züllig, die Cherubwagen, S. 65; die Abb. bei Witsius, misc. sacr. I, p. 336, und die freilich unzuverlässige Beschreibung bei Jos. Alt. 3, 6. 6, wonach die Füße oben viereckig waren, unten rund und zugespitzt ausliefen, wie die dorischen Bettstellen. S. Schlichter, de mens. fac. in Ugol. thes. X. p. 866 sqq. Bähr nimmt nach Jarchi, Abenesra u. A. nur einen Kranz um die Verschlußleiste an, Winer dagegen nach Joseph, Abarbenel u. A. zwei, den einen um die Platte, den andern um die Verschlußleiste; auch die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus zeigt 2 Kränze, einen untern, zerbrochenen und einen obern, noch unverletzten. Lundius läßt die Verschlußleiste mit 2 je handbreiten Kränzen um die Tischplatte laufen, so daß der obere Kranz 4 Finger hoch den Tisch überragte, der untere ebenso weit unter den Tisch hinunterging; Baumgarten ebenso mit dem Un- terschiede, daß er einen Kranz innerhalb der מִסְגֶּרֶת den Uebergang zur Tischplatte ver- mitteln, den andern außen herumgehen läßt. Die verschiedenen Meinungen der Rab- binen hierüber s. Ugol. l. c. p. 1011 sqq. Der Tisch stand auf der Mitternachtseite des Heiligen (2 Mos. 26, 35. 40, 22., vgl. Jos. Alt. a. a. O., bab. Jom. 33, 2), nach rabbinischer Tradition, wie auch der Leuchter (dagegen nicht die Bundeslade) nach der Längenseite der Hütte aufgestellt (M. Men. 11, 6. bab. 98; Maim. beth habb. 3, 12). Beim Transport wurde er sammt Zubehör nach 4 Mos. 4, 7. in eine blau- purpurne Decke gewickelt. Leusden (phil. hebr. diss. 38) und Burmann (syn. theol. 4, 14) nach Kimchi machen daraus irrigerweise ein beständig auf dem Tisch ausgebrei- tetes Tischtuch. Zu dem Tisch gehörten als Nebengeräthe, alle von feinem Gold, die קְעָרוֹת, LXX τρύβλιον, eine ziemlich weite und tiefe Schüssel, vielleicht zum Her- tragen der Brode (nach Jarchi ad Ex. 25; Maim. Tmid. 5, 8, cf. Ugol. l. c. p. 1014; Wolters, diss. de mensa; Dassov, imag. rer. hebr.: Formen zum Backen); ferner die כַּפּוֹת, LXX θυΐσκη, Schaalen für den Weihrauch (in M. Jom. 5, 1. בזיכי לבונה, 2 an der Zahl nach Jos. Alt. 3, 10. 7; Jom. 2, 5); dann 2 Trankopfergefäße, קְשָׂוֹת, Krüge oder Kannen, κύαθοι und מְנַקִּיּוֹת (von נָקָה, ausleeren), — Gefäße, Schaalen zum Ausgießen des Trankopferweins, σπονδεῖα (Phil. quis rer. div. haer. p. 400; Jos. bell. jud. 1, 5). Auch auf dem arcus Titi erblickt man 2 Urnen. Dieser Inter- pretation der LXX und Vulg. widersprechen die Rabbinen (Menach. 11, 1. 6; Barten., Maim. u. A.), die aus den קְשָׂוֹת und מְנַקִּיּוֹת, indem sie 2 Mos. 37, 16. יֻסַּךְ von סכך ableiten und (dem Zusammenhang zuwider) übersetzen: quibus tegetur, Gestelle, sustentacula machen, auf welche die Brode so gelegt worden seyen, daß die Luft zwi- schen ihnen durchstreichen konnte. S. d. Abbild. b. Lundius S. 732. vgl. 124 ff. und Buxt. lex. talm. s. v. סְנִיף; Schlichter l. c. p. 935 sqq.; Ugol. l. c. p. 1016; Deyling, obs. II, p. 159; Dassov l. c. 4.

2) Im salomonischen Tempel waren nach 2 Chr. 4, 8. vgl. 1 Chr. 28, 16. zehn, theils goldene, theils silberne Tische; dagegen ist 1 Kön. 7, 48., 2 Chr. 29, 18. nur ein Schaubrodtisch erwähnt, was nach Jos. Alt. 8, 3. 7. cf. hier. Schekal. 50; Ugol. l. c. p. 1019 sqq. vielleicht so zu vereinigen ist, daß für die Schaubrode speziell nur ein größerer Tisch dastand, die andern, von Silber, zur Rechten und Linken des Schaubrodtisches für die Nebengeräthe (Thenius: als Träger der Leuchter?). Da diese Tische 2 Kön. 25, 13., Jerem. 52, 19. nicht unter der babylonischen Beute erwähnt werden, so fabeln die Rabbinen, Josias habe auf Anrathen des Jeremias den Schau-

brodtisch mit dem Räucheraltar und der Bundeslade in einer Höhle verborgen. Vergl. Bd. II. S. 455.

3) Der Schaubrodtisch des zweiten Tempels (nach Abarbenel hatte dieser keinen) wurde von Antiochus Epiphanes geraubt (1 Makk. 1, 23.) und durch einen neuen (4, 29.) ersetzt. Ob dieser identisch ist mit dem goldenen Schaubrodtisch des herodianischen Tempels (Jos. bell. jud. 7, 5. 5), der auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet ist, oder mit dem kostbaren, den Ptolemäus Philadelphus dem Tempel geschenkt haben soll (Jos. Alt. 12, 2. 8) läßt sich nicht sagen. Nach der genannten Abbildung ist es ein 1 Elle hoher, mit 4 wie Thierfüße gestalteten Füßen versehener Tisch, mit einer hohen Kranzleiste oben um die Platte und einer Verschlußleiste in der Mitte der Füße (Reland, de spol. c. 7—10; vgl. Fleck, wiss. Reise I, 1. S. 1—4) und zwei Urnen.

Hinsichtlich der Bedeutung des Tisches ist zunächst klar, daß sie, da der Tisch eben nur um der Schaubrode willen da ist, keine eigenthümliche seyn kann. Im Zusammenhang mit seiner Ansicht von den Schaubroden findet Keil in ihm abgebildet diejenige Gnadenordnung im Reiche Gottes, vermöge welcher Israel die Frucht seiner Lebensarbeit dem Herrn darbringt, damit es selbst dieselbe genieße im Angesicht des Herrn und im Genuß derselben die Seligkeit des Himmels schmecke. Ob aber auch, wie Keil meint, die viereckige Gestalt und das Gold dieses symbolisiren sollte, oder ob das eben nur zur Symmetrie und Harmonie des Ganzen gehört, lassen wir dahingestellt. Bähr (Symb. I, S. 433) deutet den Tisch auf die beständig im Heiligthum stehenden Veranstaltungen Gottes, mittelst welcher im himmlischen Heiligthum immer Mittel, zur höchsten Lebensfülle zu gelangen, sich zu sättigen im Anschauen Gottes, in Bereitschaft seyen. Dieser Auffassung entspricht von Seiten der Typik die Deutung des Schaubrodtisches auf die göttlichen Gnadenmittel, Wort und Sakrament, durch welche Christus, das Brod des Lebens, den Gläubigen dargereicht wird (s. Witsius, misc. sacr. I, p. 417 sqq.). Schon R. Bechai (Comm. ad Ex. 25.) hat den Schaubrodtisch für ein Vorbild des Messias und des messianischen Reichs erklärt. Ihm folgt Schlichter (a. a. O. S. 881 ff.), den Typus bis in's Einzelnste ausführend, z. B. Gold Typus der verklärten Menschheit, das dornige, harte Akazienholz Bild der mit der Gestalt des sündlichen Fleisches behafteten, doch mit unauflöslichem Leben durchdrungenen *σάρξ* Christi (vgl. Hasaeus, de ligno Sittim, §. 50 sq.). Weniger adäquat ist die Hengstenberg-Kurzische Deutung des Tisches auf das Volk als Darbringer der Bundesleistung, sofern der Tisch nicht das Darbringende, sondern nur medium der Darbringung ist (s. Kurz, luth. Zeitschr. 1831, S. 40. 52 ff.; Hengstenberg, Beitr. S. 644 ff.). Auch Abarbenel, gemäß seiner Ansicht von den Schaubroden als Symbolen der providentia et largitio abundans Dei versteht unter dem Tisch das Volk: — dum modo recipientes dispositi sint ad accipiendum, sicuti mensa fuit ex auro puro &c. Clem. Alex. str. 6, 658 schließt sich der paganisirenden Philonischen (opp. I, 504) Deutung an: *γῆς δ᾽ οἶμαι εἰκόνα ἡ τράπεζα δηλοῖ.* Die 4 Füße deutet er auf die 4 Jahreszeiten, die מִסְגֶּרֶת, nach den LXX *στρεπτὰ κυμάτια*, auf den Kreislauf der Zeiten oder auf den die Erde umkreisenden Okeanos.

Vgl. außer den unter „Schaubrode“ angeführten Schriften noch: Schlichter, de mensa fac. ejusque mysterio. Halae 1733. — Reland, antiqu. I, cap. 9 und de spol. — Iken, ant. hebr. I, c. 7. — Witsii, misc. sacr. Herb. 1712.

Leyrer.

Schauen Gottes. Es gehört zu den tiefsten Bestrebungen aller Religionen, sich der Nähe der Gottheit zu vergewissern. Daher sind die Orte besonders ehrwürdig, wo sie zu verkehren pflegt, und die Personen heilig, welche jener Nähe gewürdigt werden oder gar die noch höhere Gabe besitzen, Andere der Gottheit nahe zu bringen. Der höchste Grad jenes Verlangens, die höchste Stufe dieser Würde besteht darin, die Gottheit zu schauen, nicht nur in einzelnen Zeichen ihrer Gegenwart, nicht nur verhüllt,

sondern in wesenhafter Wirklichkeit. Die Schwierigkeit, diesen Wunsch erfüllt zu sehen, steigert sich in dem Maße, als die Gottheit sich ihrer Gebundenheit an die Natur entringt und als freie Persönlichkeit gedacht wird. Allein ihr Erscheinen kann mit solchen Naturphänomenen eng zusammenhängen, welche wie die mächtigen Himmelserscheinungen, vor Allem im Gewitter, sich jeder Berechnung entziehen und in ihren Ursachen die freie Willkür des Göttlichen eher begründen als beschränken, unangesehn, daß sie die tiefe Scheu vor den höheren, unergründlichen Mächten am stärksten nähren. In jenem Verlangen liegt eine zweifache Meinung verborgen, durch das Schauen der Gottheit werde theils die höchste Deutlichkeit der Erkenntniß, theils die höchste Gewißheit von diesem so gesteigerten Wissen erreicht. Jedoch steht diesem Wunsche von beiden Seiten eine Schwierigkeit entgegen. Es fragt sich, ob die Gottheit ihrem Wesen nach für menschliche Augen sichtbar sey, und andererseits, ob der Mensch die Fähigkeit besitze, den Anblick der Gottheit oder ihre äußerste unmittelbarste Nähe zu ertragen. So will Amenophis, der Pharao Aegyptens, Gott schauen (Manetho bei Joseph. c. Apion. I, 26) und gewinnt dadurch die Einsicht in die widderartige Gestalt Amun's. Den Griechen sind die Götter χαλεποὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς (Hom. Il. 20, 131); Semele aber wird verzehrt von der Erscheinung des Donnerers. Anders Aktäon, der die unverhüllte Göttin wider ihren Willen belauscht und darum sterben muß, — ursprünglich ein rein religiöses Vergehen, von der Dichtung zu einem sittlichen Verstoß umgebildet.

Auch die biblische Offenbarungsreligion kennt dieses Verlangen, Gott zu schauen, und stempelt es zu einem tiefberechtigten Triebe des religiösen Menschen. Derselbe wird befriedigt, selbst die sinnliche Seite des Menschen darf daran theilnehmen; aber die Art des Schauens ändert sich nach und nach wie die Erscheinungsweise Gottes. Gerade hier sehen wir zunächst im A. T. volksmäßige Vorstellungen auftreten; denn die eigentlichen Theophanieen gehören als solche nicht hierher, auch nicht die prophetischen Visionen, wenngleich der Uebergang ein fließender ist. Die Grundvorstellung ist nämlich die, daß der gewöhnliche Mensch (d. h. der, den keine besondere Heiligung schützt) sterben müsse, sobald er Gott in der ihm eigenthümlichen Gestalt schaut. Diese Gestalt stimmt zunächst überein mit den feurigen Himmelserscheinungen: Lot's Weib kommt um, weil sie das feurige Strafgericht Jehovah's neugierig schaut (1 Mos. 19, 21.); Gideon wie Manoah fürchten zu sterben, da sie den Engel des Herrn im Feuer geschaut haben (Richt. 6, 23. 13, 22.); das Volk weicht in derselben Furcht vom Berge Sinai zurück, da es Gott sieht in Wolke und Rauch und Blitz (2 Mos. 20, 18. 19., 5 Mos. 18, 16.). Und der Erzähler vermerkt es als besondere Gnade, daß Jehovah seine Hand nicht ließ über die Aeltesten, die ihn geschaut. Aber hier wird er auch nicht in seiner furchtbaren Wolkenherrlichkeit gesehen, sondern, der neu gestifteten Bundesgnade gemäß, in der lichten Himmelsbläue (2 Mos. 24, 10. 11.). Moses' religiöse Größe wird dadurch als ungemein geschildert, daß er ungefährdet in das verderbenschwangere Wettergewölk auf der Spitze des Berges hineingehen darf. Die Ursache aber jener Unfähigkeit, die Bezeugung des göttlichen Machtwirkens nahe zu schauen, liegt vorerst nur in der vergänglichen Schwäche des Menschen: er ist Fleisch בָּשָׂר (5 Mos. 5, 26.). — Aber die tiefere Erkenntniß des göttlichen Willens überwindet diese Stufe. Gott will Segen und Gnade spenden; seine Erscheinung wird dann allmählich zum Zeichen dieser himmlischen Gnade. Den Uebergang bilden jene Beispiele mit Gideon, Manoah, auch mit Hagar (1 Mos. 16, 13.): der Gott, welcher Segen und Rettung verheißt, kann nicht den Schuldlosen, der ihn ohne Frevel geschaut, tödten. Ja, es wird zum stärksten Beleg für die Gnade Gottes im theokratischen Bunde, daß Jehovah in der Feuer- und Wolkensäule das Volk selbst führt; ein klarer Beweis ist's für die religiöse Erhabenheit Israels über alle anderen Völker, daß es Gott geschaut hat, ohne zu sterben (5 Mos. 4, 33. 5, 24.), geschaut in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit (כָּבוֹד). Derselbe Verfasser wählt sogar den stärksten Ausdruck: Jehovah habe mit dem Volke von Angesicht zu Angesicht geredet (5 Mos. 5, 4.). — Aber der

Blick auf die sittlich-religiöse Ungleichartigkeit des Volkes, auf die Halsstarrigkeit der Masse treibt zu weiteren Unterschieden. Die Gnadengegenwart Jehovah's soll nicht fehlen; aber in der Wolke, in dem Engel ist Jehovah nicht völlig Er selbst, sein innerstes Wesen ist anders als seine Erscheinung. Nun zieht die theokratische Ordnung bestimmte Schranken: wer, ein Fremder oder Unreiner, dem heiligen Orte naht, muß sterben, ebenso der Israelit, der das Heilige betritt; selbst Aaron muß sich mit heiligem Räucherwerk sühnen, um nicht zu vergehen vor der unmittelbaren Nähe Gottes im Allerheiligen. Nur die Erwählten dürfen Gott schauen: so jene Repräsentanten des Volks, die 70 Edeln (2 Mos. 24, 9. 10.). Noch enger wird der Kreis gezogen: nur der Stammvater Israel hat Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und seine Seele ist genesen (1 Mos. 32, 31.); nur Mose, der Mittler und Mann Gottes, redet mit Jehovah, wie der Freund mit dem Freunde redet (2 Mos. 33, 11.). Diese höchste Fülle der Gnade bleibt unerreicht; Niemand stand forthin auf, dem dies zu Theil geworden wäre (5 Mos. 34, 10.). Darum aber ist auch Mose der höchste *Prophet*: Andere schauen ihn in Träumen und Gesichten, aber er sieht ihn von Angesicht zu Angesicht, noch mehr, er erblickt seine *Gestalt* (תְּמֻנַת יְ׳ 4 Mos. 12, 8.). Denn eine Gestalt muß Gott haben, sonst könnte er überhaupt nicht mit leiblichem Auge geschaut werden, — eine Gestalt, immerhin unabbildbar, unvergleichlich, unterschieden von seinen Erscheinungsweisen im Wetter und Feuer. Diese Vorstellung ist volksmäßig (1 Kön. 22, 19 ff., Hiob 1. u. 2., vgl. 1 Mos. 1, 26.), aber sie schließt jede sinnliche Körperlichkeit aus und jedes Beschränktseyn in seiner Gegenwart. Vielmehr ist sie, in ihrer unreflektirten Form, lediglich der konkrete Ausdruck theils der Wirklichkeit, theils der Persönlichkeit Gottes und bildet die nothwendige Basis für die Möglichkeit jenes Schauens. Allein schon in der Geschichte Mosis begegnen wir einer eigenthümlichen Erzählung (2 Mos. 33, 12. — 34, 7.), welche von mehreren Seiten her die bisher erläuterte Ansicht durchbricht: theils haftet noch am höchstgestellten Gottesmanne die menschliche Schwäche, theils empfindet man eine Scheu, das innerste Wesen der Gottheit sich vorstellbar zu machen, theils erwacht die Erkenntniß, daß die Gewißheit einer unmittelbaren authentischen Willenserklärung Seitens Jehovah's ungleich bedeutsamer und wünschenswerther sey als alles sinnliche Schauen. Das erste Moment erzeugt den Satz, der zwar einer alten Volksvorstellung entspricht, aber durch das theokratische Bundesverhältniß längst durchbrochen zu seyn scheint: Niemand lebt (bleibt leben), der Gott sieht (33, 20.). Nach dem zweiten ist es *an sich* unmöglich, das Angesicht Jehovah's, sein innerstes Wesen, sichtbarlich zu schauen (33, 20. 23.), — ein Bestreben, jede Bestimmtheit äußerlicher Art zu entfernen. Dagegen soll reicher Ersatz geboten werden, daß Mose eine Erklärung vernimmt über seine Güte und seinen Namen, über sein tiefstes *Wollen* *) voll Gnade und Barmherzigkeit. So vertritt in der Theophanie von Elias (1 Kön. 19, 13.) eine zarte Stimme das äußerlich Sichtbare. — Damit ist aber der bedeutendste Schritt gethan, das *leibliche* Schauen Gottes überhaupt zu beseitigen. Und so finden wir es in den Psalmen und Propheten. Lag, wie wir sahen, der religiöse Werth des Schauens in der unvergleichlichen Gewißheit, die man von Gott empfing, so steigert sich dieser Kern der Anschauung dahin, daß nun die höchste *Glaubens*gewißheit, auf Grund der *Lebenserfahrung*, mit jenem Ausdrucke zusammenfällt. Wenn der Fromme Gott schaut, so erfährt er von ihm hülfreiche Gegen-

---

*) Den Gedanken gibt schön und klar paraphrasirend wieder *Brenz* in seinem Comment. in Exodum Mosi (Halae Suevorum 1544), fol. 159: „Aliter de Essentia majestatis meae, aliter de Voluntate loquendum est . . . . Non revelabo coram te incomprehensibilem majestatis meae essentiam, transire tamen faciam omne bonum, revelabo tibi omnem bonam *voluntatem*, qua ergo homines afficior, ut intelligas, quam ego voluntatem, quem animum, quos affectus erga homines geram, quid item nobis de me et animo meo polliceri debeatis. Die Rückseite deutet er auf die manifesta et visibilia *opera* Dei (siehe unten Bunsen's Ansicht).

wart, die den Sitz Jehovah's, den Tempel, zu ihrem Ausgangspunkte hat (Ps. 42, 3.). Daher auch die Hoffnung Hiob's (19, 26.): ich werde Gott sehen, d. h. ich werde seine hülfreiche Gnade sichtbarlich erfahren, nicht in jenem, sondern in diesem Leben; so Hiskias (Jes. 38, 11.). Die höchste Erfüllung aller religiösen Wünsche involvirt Ps. 11, 7.: die Frommen schauen sein Antlitz. Indeß spielen hier bereits zwei Vorstellungen hinein; das Schauen wird nämlich vollzogen und möglich durch die bleibende Nähe bei Gott theils im Tempel (Ps. 84.), theils als wahre Diener Gottes vor dem thronenden Herrn, woher denn auch die analogen Ausdrücke: „sitzen, stehen vor dem Antlitz Gottes" (41, 13. 140, 14.); nur daß man nicht das letztere Bild zum Ausgangspunkte mache, um das Ganze dieser religiösen Vorstellung zu erklären (vergl. Hupfeld, Psalmen I, S. 246). Eigenthümlich und viel besprochen ist Ps. 17, 15.: „Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen, beim Erwachen mich sättigen an deiner Gestalt." Die Gestalt Gottes tritt wieder, wie 4 Mos. 12, 8., als Objekt des Schauens auf, allein nur, sofern es die strikte Durchführung des Bildes erfordert, indem es sich um wirkliche Gemeinschaft mit dem höchsten Segensquell (der eben das Antlitz Gottes ist) handelt. Das Erwachen bezieht sich aber nicht auf den Todesschlaf (siehe Calvin, Hupfeld, Hengstenberg gegen de Wette, Hofmann u. A.), sondern ist Symbol der neu mit dem Morgen erscheinenden Gnade Gottes. Die Vorstellung des „ewigen Lebens" (Lutz) spielt hier nicht herein. Als die Bedingung jener höchsten Gnade ist die Gerechtigkeit der Frommen genannt. — Bei den Propheten erscheint das Schauen Gottes bereits so seiner Aeußerlichkeit entkleidet, daß es in freier Weise zur Darstellung der prophetischen Visionen gebraucht wird. In Ps. 18. ist die Theophanie die Vermittlung für die Rettung des Sängers, ohne daß ein eigentliches Schauen eintritt; in Jes. 6., Ezech. 1, 26., Dan. 7, 9. knüpft sich an sie die Erleuchtung des Propheten und die Berufung. Das Bild des Herrschers tritt in den Vordergrund, aber bei Jesaja und Ezechiel umgeben mit den ursprünglichen Erscheinungen der Theophanie im Wetter, mit Wolke, Rauch, Lichtglanz, Feuer. Auch gewahren wir bei Jesaja das alte Gefühl, in der nächsten Nähe Jehovah's vergehen zu müssen; er weiß sich „unrein an Lippen und wohnend unter einem Volke von unreinen Lippen". Die menschliche Unwürdigkeit ist hier zurückgeführt nicht mehr auf das Fleischseyn, sondern auf den Begriff der Unreinheit, der aber in jenem Zusatze sich schon zu ethisiren beginnt. Denn die Lippen vermitteln das Wort, das dem Herzen entströmt, mithin geht es auf die Herzens- und Wortsünden; sie machen die Nähe des thronenden Jehovah dem Menschen so lange unerträglich, bis heiliges Feuer ihn entsühnt.

Combiniren wir diesen Gedanken mit Ps. 11, 7., so rücken wir nahe heran an das Wort Christi Matth. 5, 8.: „Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen"; damit wird ihnen die Erfüllung des höchsten religiösen Wunsches in Aussicht gestellt, die tiefste Erkenntniß Gottes mit dem reichsten Genuß der Gnade und Seligkeit, nur daß diese Güter im Reiche Christi einen volleren und eigenthümlicheren Inhalt empfangen. Ebenso ist zu verstehen die Angabe des höchsten christlichen Zieles 1 Joh. 3, 2.: *ὀψόμεθα θεὸν καθώς ἐστι*, als Begründung dafür, daß wir Gott gleich seyn werden (d. h. daß das wahrhafte Bild Gottes, das in Christo nach 2 Kor. 4, 4. erschien, an uns verwirklicht seyn wird); denn nur das Gleiche erkennt das Gleiche (1 Kor. 2, 11.). Daher kann auch 1 Joh. 4, 12. 20. alles eigentliche Gottschauen für unmöglich erklären; es ist ein *γινώσκειν*, durch Liebe vermittelt; das Schauen bezieht sich auf den Sohn, den der Vater gesandt hat. In ihm schauen wir den Vater (Joh. 14, 9.), sofern wir die Gnade und Herrlichkeit in ihm in menschlich anschaubarer Persönlichkeit gewahren (Joh. 1, 18.). Ja, der Sohn selbst ist am Busen des Vaters, er allein hat den Vater geschaut (Joh. 6, 46.), er sieht denselben thun, um ihn nachzuahmen; der Vater zeigt ihm selbst die Werke, die er thun soll; — aber jenes Gottschauen im alten Sinne wird auch vom eingeborenen Sohne nicht prädicirt, weil die ganze Sphäre dieser Vorstellung in das höhere geistige Gebiet aufgenommen

ist. Und damit stimmen denn auch die bekannten Aussprüche über die Unsichtbarkeit Gottes, 1 Tim. 6, 16., Röm. 1, 20.

Unsere Frage ist selten besonders behandelt worden, z. B. von Augustin in der epist. ad Paulinam, von Rhabanus Maurus in einem Traktat an den Abt Banosus de videndo deum, Opp. ed. Migne VI, p. 1261—1282 (in der Patrologie (T. 112); vgl. auch Lutz, bibl. Dogmatik S. 46 f.; Bunsen, Gott in der Geschichte I, S. 169—176, auf Anlaß von 2 Mos. 33: das Angesicht Gottes ist „die ethische Weltordnung", die Rückseite „sein Walten in der Führung der Menschen". Näheres in den Commentaren zu den einschlägigen Stellen, wie Knobel zu 1 Mos. 1, 26., Tholuck, Stier, Meyer u. A. zu Matth. 5, 8., Lücke, Düsterdieck, Ebrard zu 1 Joh. 3., besonders Hupfeld zu Ps. 11, 7., Hengstenberg zu Ps. 17, 15. und in seiner Schrift Bileam, S. 49 ff. **L. Diestel.**

Schaufäden, s. Arba-Kanphoth.

Schauspiele, geistliche, s. Geistliche Dramen (Bd. IV. S. 740).

Scheba, Saba, s. Bd. I. S. 462.

Schechina (שְׁכִינָה, von שָׁכַן, Einwohnung; inhabitatio, praesentia numinis), so heißt bei den Rabbinen die Wolke oder genauer (nach Abarbanel ad Ex. 40, 34.) der aus der ihn umhüllenden Wolke hervorstrahlende „feuerähnliche" Lichtglanz der göttlichen Majestät (כְּבוֹד יְ״, δόξα κυρίου, LXX, μεγαλοπρεπὴς δόξα, 2 Petr. 1, 17.), in dessen Erscheinung die Gegenwart Jehovah's oder auch des Jehovah selbst repräsentirenden und die Offenbarung und Erkenntniß seiner Herrlichkeit vermittelnden מַלְאַךְ יְ״ (vgl. über dessen Bedeutung die Artikel „Engel" und „Michael") sich kundgibt und verkörpert unter Israel und beziehungsweise im Heiligthum. Sie erscheint in den entscheidendsten Momenten der Begründung der Theokratie, zuerst in dem brennenden Dornbusch bei der Berufung Mose's (2 Mos. 3, 2 ff.), hier in Verbindung mit dem Engel Jehovah's (der daher, oder auch Jehovah selbst, שֹׁכְנִי סְנֶה heißt, 5 Mos. 33, 16.), sodann namentlich auf dem Sinai bei der Gesetzgebung (2 Mos. 19, 16. 18., vgl. die Beschreibung Kap. 24, 16 f., die den Berg bedeckende Wolke die Hülle der göttlichen Herrlichkeit, deren Ansehn „wie fressendes Feuer", womit der Berg brennt, 5 Mos. 5, 23 f. 9, 15., vgl. Hebr. 12, 18., wie der Dornbusch 2 Mos. 3.) und bei der Einweihung des Versammlungszeltes (2 Mos. 40, 34.), sowie nachher des Tempels (1 Kön. 8, 10 f., 2 Chron. 7, 1 f.), außerdem bei verschiedenen Anlässen in der Wüste (2 Mos. 16, 7. 10., 3 Mos. 9, 6. 23., 4 Mos. 14, 10. 16, 19. 17, 7.). Sie ist ohne Frage eins mit der Wolken- und Feuersäule, worin Jehovah oder auch wieder sein Engel (2 Mos. 14, 19. 23, 20 ff. 32, 34. ꝛc.) selbst seinem Volke das Geleite gab beim Auszug aus Aegypten und durch die Wüste (2 Mos. 13, 21 f. 14, 19 f., 4 Mos. 14, 14., 5 Mos. 1, 33., Neh. 9, 12. 19., Ps. 78, 14.), und aus der er mit Moses redete in der Thür des Versammlungszeltes (2 Mos. 33, 9 f., 4 Mos. 12, 5., 5 Mos. 31, 15., vgl. Ps. 99, 7.), wie auch aus dem Gewölk, das den Sinai deckt, nach 5 Mos. 5, 23., näher aus dem Feuer, womit der Berg brennt, die Stimme des Herrn erschallt, während nach 2 Mos. 24, 18. Mose, von Jehovah aus der Wolke gerufen, sich in das geheimnißvolle Dunkel derselben hineinbegibt. Später kommt sie dann noch vor in den Visionen der Propheten, Jesaja's (Kap. 6.) und namentlich Ezechiel's (Kap. 1, 28. 3, 12. 23. 8, 4. ꝛc. 43, 2 ff. 44, 4.), und wir finden sie am Ende auch noch wieder im N. Test., in der δόξα κυρίου, in welcher der „Engel des Herrn" erscheint (Luk. 2, 9.), und wohl auch in der Wolke der Verklärung (2 Petr. 1, 17.) und der Himmelfahrt (vgl. Lange über Matth. 16, 5. im theol.-homilet. Bibelwerk, Bd. I. S. 240). Nach der constanten Ansicht der Rabbinen und der älteren christlichen Theologen hat die Schechinawolke oder der Schechinaglanz auch im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels beständig geschwebt „über der Capporeth" (3 Mos. 16, 2.), als an der Stätte, die Jehovah sich erkoren hat, um seinen bleibenden Sitz daselbst zu nehmen inmitten seines Volks (2 Mos. 25, 8., 3 Mos. 26, 11 ff.), wo

er nach seiner Verheißung (a. a. O.) thront „über den Cherubim" (1 Sam. 4, 4. u. ö., vgl. 2 Mos. 25, 22., 4 Mos. 7, 89., 1 Sam. 3, 3 ff.), d. h. nach den jüdischen Paraphrasten, wo er seine Schechina thronen läßt. Diese sichtbare Gegenwart Gottes nahm aber ein Ende mit der Zeit des ersten Tempels. Aus dem durch die Abgötterei des Volks und seiner Herrscher entweihten und darum der Zerstörung preisgegebenen Heiligthum ist die Schechina entwichen (worauf Hos. 5, 15., vgl. Maimon. More neboch. 1, 23, und besonders Ezech. Kap. 8 ff. gedeutet wird), und im zweiten Tempel hat sie neben anderen wesentlichen Stücken gefehlt (s. die Stellen aus tr. Joma und Abarb. ad Hagg. bei de Wette, Archäologie §. 237). — Gegen diese traditionelle Vorstellung hat zuerst Vitringa entschiedenen Widerspruch erhoben in seinen observv. sacr. Franek. 689, lib. I. cap. 11, indem er eine bloß unsichtbare Gegenwart Gottes statuirt und meint, ipsam arcam habitationis div. σύμβολον fuisse. Vgl. über die Sache und die einschlägige Literatur Bähr, Symbolik 2c. Bd. I. S. 395 ff., und Hengstenberg, Christologie des A. Test. [1. Aufl.] Bd. III. S. 521 ff. Der Letztere stellt die vermittelnde Ansicht auf, die an sich unsichtbare Gegenwart Gottes habe sich bei dem einmaligen jährlichen Eingange des Hohepriesters in's Allerheiligste verkörpert, wie sonst außerordentlicherweise beim Zuge durch die Wüste u. s. w. Die Erklärung, die Vitringa nach rabbinischen Vorgängen von 3 Mos. 16, 2. gibt, wonach die Wolke, in der Jehovah erscheint über dem Deckel, nach V. 13. die von Aaron zu bewirkende Rauchwolke seyn soll, wird auch von ihm in Anspruch genommen und ebenso von Knobel im Commentar, dagegen noch von Bähr, Ewald, Winer gebilligt. Jedenfalls findet sich von einer sey's stetigen, sey's momentanen Erscheinung der Schechina im Allerheiligsten sonst keine Spur im A. T. — Ueber die weitere Lehre der Rabbinen vgl. namentlich Buxtorf, lexic. chald. talm. rabb. s. v. Von dem Gebrauche, den die Targumim von der Schechina machen, indem sie dieselbe periphrastisch für Gott setzen bei den anthropomorphistischen Aussagen des A. T. über ihn, ut omnis corporeitas a deo removeatur, und namentlich die Einwohnung Gottes überall zu einer Einwohnung seiner Schechina machen, ist oben schon ein Beispiel angeführt. Die ש״ wird als ein Etwas betrachtet, das Gott da erscheinen läßt, wo er seine Herrlichkeit offenbaren will. Sie ist nach Maimon. More neboch. 1, 64: splendor quidam creatus, quem deus quasi prodigii vel miraculi loco ad magnificentiam suam ostendendam alicubi habitare fecit. Bei den Kabbalisten wird sie als eine Emanation der Gottheit gefaßt. Sie erscheint unter den zehn Sephiren als deren letzte, die sonst מַלְכוּת heißt und auch der Geist genannt wird (s. d. Art. „Kabbala"). Sie wird mit Gott parallelisirt: wenn er der Sanftmüthige, der Gnädige ist, so ist sie **die** Sanftmüthige u. s. w. (Sohar P. III. f. 93). Wieder talmudisch ist das Sprichwort: ש״ ab hominibus moestis discedere et super laetis et alacribus requiescere. So heißt es auch Pirke Aboth Kap. 3: „Wo zwei vereint sind und sich mit der Thora beschäftigen, da ist die Schechina mitten unter ihnen" (vgl. Matth. 18, 20.). Nach Maimon. tr. Sanhedrin c. 4 war es die Schechina, die über den 70 Dollmetschern wohnte. Von dem heiligen Geiste, d. i. dem Geist der Prophetie, wird sie unterschieden (z. B. in der oben citirten Stelle aus Joma), aber auch wieder mit ihm identificirt, oder er wird auch Schechina genannt, eo quod quiescit (שָׁכַן) super prophetas (andere Stellen bei Buxtorf und Vitringa a. a. O.). — Ihrer wesentlichen Bedeutung nach muß die Schechina wohl gefaßt werden als Symbol der persönlichen Offenbarung Gottes als des Heiligen unter Israel und bei den Frommen, wie sie sich für das alttestamentliche Bewußtseyn zunächst knüpft an das Heiligthum als das reale Centrum der Theokratie oder seines Wohnens im Heiligthum und bei dem Zerschlagenen und Geistgebeugten (Jes. 57, 15.), anders ausgedrückt, der besonderen Gegenwart und Offenbarkeit, die der Gott, der in aller Himmel Himmeln gegenwärtig ist (1 Kön. 8, 27., Jes. 66, 1., Jerem. 23, 23 f., Apgsch. 17, 24., Ps. 139, 7 ff.), sich für den Glauben gibt an dem Orte und unter dem Volke seiner Wahl — beziehungsweise der Wolkendampf als Symbol der Selbstverhüllung dessen, der im

Dunkel wohnt (1 Kön. 8, 12., 2 Chron. 6, 1.) oder in unzugänglichem Lichte (1 Tim. 6, 16.), weil sein Angesicht kein Mensch sehen darf (2 Mos. 33, 20.), und der Feuerglanz als Bild seiner Mittheilung. Ihre neutestamentliche Erfüllung ist die δόξα Χριστοῦ (Joh. 1, 14.) oder die in Christo und durch ihn in der Gemeinde wohnende und sich offenbarende δόξα θεοῦ oder τῆς χάριτος (Kol. 2, 9., 2 Kor. 4, 6., Eph. 1, 6., 2 Kor. 6, 16., Joh. 14, 23.), oder auch τὸ πνεῦμα τῆς δόξης, der auf den Gläubigen ruht (1 Petr. 4, 14.) und ihnen einwohnt (1 Kor. 3, 16., Röm. 8, 8.), und ihre letzte vollendende Offenbarung, die ἐπιφάνεια τῆς δόξης (Tit. 2, 13.) bei der Parusie. Eine direkte Anspielung auf den Namen der Schechina finden auch noch die neueren Ausleger gewöhnlich Joh. 1, 14., Offb. 21, 3. in dem Worte σκηνοῦν, so daß nicht der bloße Gleichklang des hebräischen Worts, sondern die Erinnerung an die Idee die Wahl dieses Ausdrucks veranlaßt hätte.

Vgl. außer den bereits angeführten Schriften namentlich noch Ewald, israelitische Geschichte II, S. 167 f.; Winer, RWB., die Artikel „Bundeslade" und „Wolken- und Feuersäule"; und den Art. „Schechina" im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. **Mallet (in Emden).**

Scheffler, Johann oder Johann Angelus (Angelus Silesius). Ueber die äußere und innere Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Mannes, worüber früher nur ziemlich dürftige und zum Theil unzuverlässige Nachrichten bekannt waren, haben erst die sorgfältigen Forschungen von A. Kahlert in Breslau aus bisher unbenutzt gebliebenen Quellen ein vollständiges Licht verbreitet. Aus dessen Schrift: „Angelus Silesius, eine literar-historische Untersuchung, Breslau 1853", sind die nachfolgenden Angaben entnommen.

Scheffler wurde im J. 1624 (der Tag ist nicht bekannt) zu Breslau geboren und war der Sohn eines polnischen Edelmannes, der, vielleicht um den in Polen herrschenden Religionsbedrückungen zu entgehen, dorthin ausgewandert war. Er wurde im lutherischen Bekenntniß, dem seine Eltern zugethan waren, erzogen und erhielt seine Schulbildung auf dem Elisabethanum in Breslau. Hier wirkten damals der Rektor Elias Major und der Professor Christoph Colerus, beide Freunde und Beförderer deutscher Dichtkunst, und es läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß unter diesem Einfluß sein poetisches Talent frühzeitig sich ausgebildet haben wird, wenn auch über seine poetische Thätigkeit während seiner Jugendzeit Näheres nicht nachzuweisen ist. Er erwählte das Studium der Medicin und bezog 1643 die Universität Straßburg. Sein dortiger Aufenthalt scheint jedoch nicht viel über ein Jahr gedauert zu haben, denn aller Wahrscheinlichkeit nach begab er sich im J. 1644 nach Holland, wo er, wie er selbst in späteren Schriften erwähnt, mehrere Jahre verweilt und namentlich in Leyden zwei Jahre sich aufgehalten hat. Es ist nicht ohne Grund, wenn ältere biographische Nachrichten diesem Aufenthalt in Holland einen entscheidenden Einfluß auf seine religiöse Richtung zuschreiben. Seiner eigenen Angabe nach lernte er hier zuerst die Schriften Jakob Böhme's kennen, die unverkennbar auf die Gestaltung und Richtung seines inneren Lebens, wie sie aus seinen Schriften hervortritt, mächtig eingewirkt haben. Eben um diese Zeit hatte der schlesische Edelmann Abraham von Franckenberg *) die

*) Geb. auf seinem Familiengute Ludwigsdorf bei Oels den 24. Juni 1593, gest. daselbst den 25. Juni 1652, ein Mann von großer Gelehrsamkeit und tiefer Religiosität, den sein inneres Bedürfniß, welchem das damalige Kirchenwesen keine Befriedigung gewähren konnte, einer mystischen und separatistischen Richtung zuführte, und der in dieser Richtung durch seinen persönlichen Einfluß und seine Schriften auf Viele anregend einwirkte. Durch Jakob Böhme's Schriften und durch persönliche Bekanntschaft mit ihm mächtig ergriffen, wurde er ein begeisterter Anhänger desselben und richtete nach Böhme's Tode seine ganze Thätigkeit darauf, dessen bis dahin meistens nur in Abschriften verbreiteten Werke zu sammeln und ihre Herausgabe zu bewerkstelligen. Auch verfaßte er, ursprünglich lateinisch, eine Biographie Böhme's, welche den verschiedenen Ausgaben der Werke vorgedruckt ist. (Ein für Franckenberg's inneres Leben sehr bezeichnendes Lied von ihm, „Christi Tod ist Adam's Leben", steht in Freylinghausen's Gesangbuch.)

von ihm gesammelten Abschriften der Werke Jakob Böhme's nach Holland geflüchtet, um dort ihre Herausgabe zu bewirken, welche in Schlesien von katholischer wie von lutherischer Seite verwehrt wurde. Vermuthlich kam Scheffler mit Franckenberg, der später, nach seiner Rückkehr nach Schlesien, mit ihm in vertrauter Freundschaft stand, in Holland in Berührung und wurde durch diesen auch mit anderen Anhängern geheimer Weisheit, deren es damals in Holland sehr viele gab, in Verbindung gebracht. Eine Neigung zur Mystik, die wohl frühe schon in ihm erwacht und durch die Beschäftigung mit den Werken älterer Mystiker genährt war, fand in den dortigen Umgebungen reichliche Befriedigung und Bestärkung, und das rege religiöse Leben, welches damals in Holland aufblühte und vielfach als Reaktion gegen todte Orthodoxie und formales Kirchenthum sich geltend machte, konnte auf seine Geistesrichtung nicht ohne entscheidenden Einfluß seyn. Er blieb jedoch dabei seiner Wissenschaft treu und begab sich 1647 nach Padua, wo er am 9. Juli 1648 die medicinische Doktorwürde erwarb.

Von dort nach langer Abwesenheit in sein Vaterland zurückgekehrt, fand er 1649 eine Anstellung als Leibarzt des Herzogs Sylvius Nimrod von Würtemberg zu Oels. Doch nur 3 Jahre verblieb er in dieser Stellung. Bei der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, konnte das lutherische Kirchenwesen, wie es damals war, ihn unmöglich befriedigen. Er verbarg seine Abneigung gegen die bestehenden Ordnungen und Gebräuche seiner Kirche nicht und zerfiel deshalb sehr bald mit der lutherischen Geistlichkeit, die er durch seine Absonderung vom Gottesdienst und seine Gleichgültigkeit gegen Beichte und Abendmahl wider sich aufbrachte. Namentlich wurde der Hofprediger Christoph Freitag sein eifriger Gegner und versagte den Gedichten und ascetischen Schriften, welche Scheffler schon damals herausgeben wollte, wegen ihres mystischen Inhalts die Erlaubniß zum Druck. Auch der Herzog selbst, der streng lutherisch gesinnt und allem separatistischen Wesen entschieden abgeneigt war, mag ihm seine Gunst nicht lange bewahrt haben. Um so enger schloß sich Scheffler an Franckenberg an, der 1650 auf sein Gut Ludwigsdorf bei Oels zurückgekehrt war und dessen Ansehen, da er trotz seiner schwärmerischen Richtung wegen seines frommen Wandels in allgemeiner Achtung stand, vielleicht auch die Widersacher Scheffler's zunächst noch in Schranken hielt. Mit Franckenberg's 1652 erfolgtem Tode — welchem Scheffler ein „Ehrengedächtniß" widmete, das erste von ihm veröffentlichte poetische Werk, das bereits die in seinen späteren Poesieen hervortretende Welt- und Lebensanschauung deutlich erkennen läßt — scheint seine Stellung in Oels unhaltbar geworden zu seyn. Bald darauf verließ er den Dienst des Herzogs, und schon am 12. Juni 1653 trat er, damals 29 Jahre alt, in der Kirche St. Matthiä zu Breslau zur römischen Kirche über und nahm bei der Firmung (nach der gewöhnlichen, jedoch durch nichts verbürgten Angabe von einem spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, Johannes ab Angelis) den Namen Angelus an.

Es konnte nicht fehlen, daß dieser Uebertritt großes Aufsehen machte und dem Convertiten heftige Angriffe zuzog. Protestantischerseits sind die Motive seines Uebertritts verdächtigt worden, wobei der Umstand, daß er bald darauf, im März 1653, zum kaiserlichen Hofmedikus ernannt wurde, nicht unbenutzt geblieben ist, zumal Beispiele von Uebertritten zum Katholicismus, bei denen unverkennbar weltliche Interessen obwalteten, damals in Schlesien nur allzuhäufig waren. Eine unbefangene Erwägung wird indessen zugestehen müssen, daß, abgesehen von jener wenigstens nicht lukrativen kaiserlichen Auszeichnung, keine Thatsachen zur Begründung derartiger Annahmen vorliegen, während dagegen Scheffler's Uebertritt aus der Richtung, welche sein inneres Leben genommen hatte, seine genügende Erklärung findet. Er selbst hat „gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Lutherthum abgetreten" zu Olmütz 1653 herausgegeben, worin er 55 Merkmale, warum er die lutherische Lehre für falsch halte, sowie 83 Gründe für die Annahme des Katholicismus aufführt, und man wird nicht Ursache haben, seinen Worten zu mißtrauen, wenn er versichert: „Ich habe als ein aufrichtiger

Christ gehandelt, indem ich, was ich in meinem Herzen getragen, in gänzlicher Ueberzeugung meines Gewissens mit dem Munde öffentlich bekannt habe." Daß jene Mystik, deren ganzes Streben auf Verinnerlichung des Christenthums gerichtet ist, und die in Abgeschiedenheit von allen äußeren Dingen und stiller Versenkung der Seele in Gott den Frieden sucht, an dem damaligen lutherischen Kirchenwesen, an der streitsüchtigen, jede freiere Lebensregung darniederhaltenden Orthodoxie, an dem von scholastischen Spitzfindigkeiten und Verketzerungen erfüllten Predigten und an dem Eifern für die Beobachtung der äußeren kirchlichen Formen keine Befriedigung finden konnte und dagegen von der mystischen Symbolik des katholischen Cultus sich angezogen fühlte, kann wohl nicht Wunder nehmen, und wenn katholischerseits, wie wahrscheinlich, in einer seinen Neigungen entgegenkommenden Weise an ihm gearbeitet wurde, während die lutherischen Eiferer ihn als Schwärmer verfolgten, so läßt sich Scheffler's Uebertritt auch ohne mitwirkende weltliche Motive wohl begreifen. Er scheint nach seinem Uebertritt in Breslau geblieben zu seyn, denn daß seine Ernennung zum kaiserlichen Hofmedikus ihn nach Wien geführt habe, ist nach den sonst bekannten Zeitdaten sehr unwahrscheinlich, und jene Ernennung war wohl nur eine Auszeichnung durch Rang und Titel. Ob er sich überhaupt noch ferner der ärztlichen Praxis gewidmet habe, ist nicht bekannt. Mit theologischen Schriften trat er zunächst nicht weiter hervor und ließ die protestantischen Entgegnungen auf seine Rechtfertigungsschrift unerwidert. Dagegen mag er sich in den folgenden Jahren besonders mit poetischen Arbeiten beschäftigt und die Sammlung und Herausgabe seiner Gedichte vorbereitet haben; denn 1657 erschienen gleichzeitig seine beiden bedeutendsten Werke, der „cherubinische Wandersmann" und die „geistlichen Hirtenlieder".

Einen weiteren Schritt that er 1661, da er am 21. Mai zu Neiße die Priesterweihe empfing, nachdem er kurz zuvor in den Minoritenorden aufgenommen worden war*). Seitdem fühlte er sich nun auch berufen, immer entschiedener als Vorkämpfer des Katholicismus aufzutreten. Hatte früher schon die augenfällige Weise, in der er bei kirchlichen Feierlichkeiten, Wallfahrten u. dgl. seinen neuen Glaubenseifer öffentlich darstellte, seinen ehemaligen Glaubensgenossen Aergerniß gegeben, so entstand nun das größte Aufsehen, als am Frohnleichnamstage 1662 den Katholiken Breslau's auf kaiserlichen Befehl verstattet werden mußte, zum ersten Male seit der Reformationszeit wieder in den Straßen der Stadt eine öffentliche Procession zu halten, und Scheffler dabei die Ehre hatte, die Monstranz zu tragen. Da dieser neue Sieg der Katholiken an sich schon der evangelischen Einwohnerschaft Breslau's höchst empfindlich war, so erregte Scheffler's auffallendes Hervortreten dabei um so größere Erbitterung gegen ihn, als die allgemeine Meinung den ganzen Hergang der Sache seinem Betreiben zuschrieb, und er hatte dafür die heftigsten Angriffe und Schmähungen der Gegenpartei zu erleiden. Wieweit jene Meinung (welche in manchen biographischen Notizen ohne Weiteres als Thatsache aufgenommen ist) Grund gehabt habe, läßt sich nicht beurtheilen. Daß er das Bestreben seiner Glaubensgenossen, ihre Befugnisse auszudehnen, lebhaft begünstigt und auf alle Weise gefördert habe, ist zwar sehr wahrscheinlich; doch dürfte wohl der glückliche Erfolg dieser Bestrebungen vor Allem dem thätigen Eifer und dem vielgeltenden Einfluß des damaligen Generalvikars und nachherigen Bischofs von Breslau, Sebastian von Rostock, zuzuschreiben seyn, dessen Verwaltung auch schon vorher die Rechte und Freiheiten der Katholiken wesentlich erweitert hatte. Mit diesem war Scheffler schon lange in näherer Verbindung, stand bei ihm in großer Gunst und wurde von dem-

*) So bezeugt eine von Kahlert im schlesischen Provinzialarchiv aufgefundene Urkunde des Ordensgenerals vom 27. Febr. 1661. Auffallend ist aber, daß sich in seiner ferneren Lebensgeschichte gar keine Andeutungen, daß er Mitglied dieses Ordens gewesen, finden lassen, und daß auch das Kloster, in welches er zuletzt sich zurückzog, keines dieses Ordens war. — Die zuweilen vorkommende Angabe, daß er Jesuit geworden, ist entschieden unrichtig.

selben, sogleich nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Breslau (1664), zu seinem Rath und Hofmarschall ernannt.

Der größte Theil seiner übrigen Lebenszeit zeigt uns das unerfreuliche Bild eines ununterbrochenen, mit leidenschaftlichem Eifer geführten Kampfes, den er durch seine Streitschriften gegen die evangelische Kirche hervorrief. Er begann diesen Kampf im J. 1664 mit einer Schrift, in welcher er die dem deutschen Reiche von den Türken drohende Gefahr als ein Strafgericht Gottes für den Abfall der Protestanten von der römischen Kirche darstellte. Die von protestantischer Seite erfolgenden Gegenschriften veranlaßten ihn zu immer weiter gehenden Angriffen und Beschuldigungen, und so entspann sich eine lange Reihe von Jahren hindurch ein heftiger literarischer Streit, den er in zahlreichen Schriften, späterhin zum Theil unter fingirtem Namen, fortsetzte; der Eifer der Polemik führte ihn dabei bis zu den extremsten Behauptungen. Nicht nur ist ihm die römische Kirche die schlechthin wahre und seligmachende, und das Pabstthum eine göttliche Heilsordnung; er behauptet auch: wer nicht katholisch ist, glaubt nur an einen Wahn-Christus, ihm hilft keine Buße, kein Sakrament etwas, sein Beten ist Gott nicht angenehm, und er ist ausgeschlossen von den Verheißungen Gottes. Die Reformatoren erklärt er für Werkzeuge des Teufels und häuft auf ihre Person die gröbsten Schmähungen. Die Protestanten beider Bekenntnisse werden der Abgötterei beschuldigt, weil ihr Gott nur ein Abgott sey, den ihre eigene Vernunft gebildet habe; jede kirchliche und staatliche Berechtigung wird ihnen abgesprochen; ja, er geht so weit, den Gewissenszwang zu rechtfertigen und die Anwendung der äußersten Gewaltmaßregeln zur Unterdrückung der Ketzer anzuempfehlen. Von protestantischer Seite wurde der Streit von gewichtigen Gegnern aufgenommen, und Christ. Chemnitz in Jena, Adam Scherzer und Val. Alberti in Leipzig und Aegid. Strauch in Danzig ließen es an ebenso heftigen Widerlegungen seiner Angriffe nicht fehlen, in denen auch seine Person nicht verschont und allerlei nachtheilige Gerüchte über sein sittliches Verhalten zu Waffen gegen ihn verwendet wurden. Zugleich vergalt ihm die Erbitterung der Gegenpartei sein leidenschaftliches Auftreten mit Lästerungen und Beschimpfungen aller Art, und ehrenrührige Schriften, Pasquille und Karrikaturen wurden in Menge gegen ihn verbreitet. Ja selbst von vielen Katholiken wurde, seinem eigenen Geständniß nach, sein Treiben gemißbilligt und ungern gesehen. Doch ließ er sich dadurch nicht irre machen und wandte noch seine letzten Lebensjahre dazu an, eine Sammlung und Auswahl seiner einzelnen Streitschriften zu veranstalten, welche unter dem Titel: „Ecclesiologia, bestehend in 39 auserwählten Traktätllein", Neiße und Glatz 1677 in Folio erschien.

Scheffler brachte diese letzten Lebensjahre im Stifte der Kreuzherren zu St. Matthias in Breslau zu, wohin er sich vermuthlich nach dem 1671 erfolgten Tode seines Gönners, des Bischofs Sebastian von Rostock, zurückzog. Die anstrengenden und aufregenden Kämpfe der vorangegangenen Jahre und die damit verbundenen Widerwärtigkeiten scheinen seine Lebenskraft frühzeitig erschöpft zu haben. Nach einem langen, auszehrenden Leiden starb er, erst 53 Jahre alt, am 9. Juli 1677.

So groß auch die Bewegung war, welche er zu seiner Zeit durch seine Polemik gegen die evangelische Kirche hervorrief, so wenig sind doch deren nachhaltige Wirkungen zurückgeblieben, und praktische Resultate haben seine Anstrengungen nicht zu erringen vermocht. Seine Streitschriften verloren ihre Bedeutung, als nach und nach das Verhältniß der Confessionen sich friedlicher gestaltete, und geriethen endlich in völlige Vergessenheit. Erst in der neueren Zeit sind seine polemischen Schriften wieder Gegenstand eingehender Betrachtung und Beurtheilung geworden, und eine unbefangene Würdigung seiner Bestrebungen und Leistungen hat in derselben, ungeachtet der Auswüchse zelotischen Eifers und der Irrthümer in Behauptungen und Beweisführungen, wenigstens die Wärme der Ueberzeugung, einen Reichthum tiefsinniger Gedanken, dialektische Gewandtheit und große Belesenheit in den Schriften der Kirchenväter und der älteren und neueren Mystiker anerkannt. (Vgl. Gaupp, die römische Kirche, beleuchtet in einem ihrer Prose-

lyten. Dresden 1840.; und von katholischem Standpunkte aus: Wittmann, Angelus Silesius als Convertit, als mystischer Dichter und als Polemiker. Augsburg 1842.)

Eine bleibendere Bedeutung und ungetheiltere Anerkennung, als durch seine polemischen Schriften, hat Scheffler als Dichter erworben, und diese Anerkennung ist ihm auch in der neueren Zeit mit Recht wieder gewidmet worden. Das bedeutendste seiner poetischen Werke ist „der cherubinische Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende", zuerst Wien 1657, dann, mit einem sechsten Buche vermehrt, Glatz 1674, wieder herausgegeben von Gottfr. Arnold, Frankfurt 1701. Das Werk enthält eine Sammlung von 1675 kurzen Sinnsprüchen, meistens in zwei- oder vierzeiligen Alexandrinern, unverbunden und ohne systematische Anordnung zusammengestellt. Der Titel erklärt sich daraus, daß das Buch den Weg zeigen will, auf welchem der durch die Sünde von Gott abgewendete, in die Weltliebe versunkene Mensch wieder zur Gemeinschaft mit Gott zurückkehren soll. Die Grundgedanken dieser Sprüche, die in den mannichfaltigsten Wendungen wiederkehren, gehen darauf hinaus, daß diese Einheit mit Gott nur gefunden werden könne durch stille Versenkung in Gott, dessen Wesen die Liebe ist, daß der Mensch, je mehr er in unverwandtem Anschauen Gottes, in gänzlicher Verläugnung seiner selbst und aller irdischen Dinge, in vollkommener Gelassenheit und Geduld der göttlichen Liebe sich hingibt, in Gottes Wesenheit versetzt, mit Gott eins werde und in dieser Vereinigung mit Gott auch alles dessen, was Gottes ist, theilhaftig werde. Das specifisch Christliche findet in dieser Gedankenreihe insofern seine Stelle, als Scheffler die Menschwerdung Gottes in Christo und die durch Christi Blut vollbrachte Erlösung als den Weg, auf welchem Gott dem Menschen zur Vereinigung entgegenkomme, bezeichnet, zugleich aber darauf dringt, daß die Menschwerdung Gottes im Innern des Menschen sich wiederholen müsse, damit er von dem Wesen Gottes erfüllt, aus Gott geboren und selbst ein Gottessohn und Christus werde. Eine Beziehung auf Kirche und kirchliches Dogma, wofür Scheffler's Streitschriften eifern, liegt dagegen diesen Sprüchen gänzlich fern; nirgends treten Andeutungen confessioneller Unterschiede hervor, und kaum finden sich einzelne Sprüche, aus denen der katholische Standpunkt des Dichters sich zu erkennen gibt. Bei der Kürze der Sprüche und dem Ringen des Dichters um den entsprechenden Ausdruck für seine tiefsinnigen Anschauungen ist die Sprache oft dunkel und der Gedanke schwer verständlich, und es fehlt daher nicht an auffallenden und zum Theil bedenklichen Paradoxieen. Besonders ist das der Fall, wenn er die durch die Liebe als die Wesenheit Gottes bedingte Selbstmittheilung Gottes und das dadurch bewirkte Einswerden des Menschen mit Gott in einer Weise schildert, bei der das Unterschiedenseyn des Schöpfers und der Creatur in pantheistischem Sinne aufzuhören scheint, wie z. B.: Gott kann ohne mich nicht leben, würde ich zu nichte, so müßte er den Geist aufgeben; er kann ohne mich nicht ein Würmlein machen, ich muß es mit ihm erhalten, sonst vergeht es; ich bin so groß als Gott, und er ist so klein als ich; wenn ich Gott über mich liebe, gebe ich ihm so viel, als er mir gibt, und daß er so selig ist, hat er sowohl von mir als ich von ihm empfangen; die Seele in Gott aufgenommen, wird Gott, wie das Tröpflein, wenn es in's Meer gekommen, Meer wird, u. s. w. Den Vorwurf des Pantheismus weist er zwar in der Vorrede zur 2. Ausgabe des Wandersmannes ausdrücklich zurück, indem er versichert, seine Meinung sey nicht, daß die Seele ihre „Geschaffenheit" verlieren und in Gottes ungeschaffenes Wesen könne verwandelt werden, sondern, wie schon Tauler gesagt, daß die geheiligte Seele zu so naher Vereinigung mit dem göttlichen Wesen gelange, daß sie mit demselben ganz „durchdrungen, überformet und eins sey" und so dasjenige sey durch Gnade, was Gott sey von Natur. Aber wenn auch hiernach, und da er andererseits auch wieder das Unterschiedenseyn von Gott und Welt und die sittliche Freiheit des Individuums nachdrücklich hervorhebt, von einem bewußten Pantheismus bei ihm nicht die Rede seyn kann, so ist wenigstens nicht zu läugnen, daß seine begeisterten Anschauungen ihn oft bis zu einer Höhe entrücken,

auf welcher ihm der Unterschied der Begriffe, den der nüchterne Verstand festhält, zu verschwinden scheint, und daß er dann auch seine Aussprüche bis auf eine Spitze treibt, bei welcher sie in ihrer aphoristischen Fassung dem Mißverständniß nicht entgehen können. Daß nun diese Sprüche einen Schatz der tiefsinnigsten Gedanken enthalten und zu den bedeutendsten Erzeugnissen christlicher Mystik gehören, ist unter allen Urtheilsfähigen anerkannt und kann nur da in Abrede gestellt werden, wo (wie z. B. an Gervinus' wegwerfendem Urtheil über Scheffler sich zeigt, vgl. dessen Lit.-Gesch. III, S. 351 f.) ein Verständniß für religiösen Tiefsinn und christliche Mystik überhaupt nicht vorhanden ist. Unter den Protestanten scheint der cherubinische Wandersmann erst durch die Ausgabe von G. Arnold allgemeiner bekannt geworden zu seyn; doch hat schon Leibnitz ihn beachtet und anerkannt, wenn er auch über seine Hinneigung zum Pantheismus sich mißbilligend äußert. In der späteren Zeit gerieth das Buch völlig in Vergessenheit, und erst Friedrich Schlegel machte, wie auf eine neue Entdeckung, darauf wieder aufmerksam. Seitdem haben theils neue Ausgaben des ganzen Werkes (Sulzbach 1829), theils Auszüge (F. Horn, Varnhagen von Ense, W. Müller u. A.) die Bekanntschaft mit demselben in weiteren Kreisen verbreitet, und das religiöse Bedürfniß wie das ästhetische und philosophische Interesse hat sich von Neuem mit Theilnahme ihm zugewendet.

Mehr noch und dauernder als durch diese Sprüche wurde Scheffler's Dichterruhm durch seine geistlichen Lieder verbreitet, denen auch die evangelische Kirche gern eine Stelle in ihrem Liederschatze eingeräumt hat. Sie finden sich in seiner „heiligen Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche", Breslau ohne Jahrzahl (wahrscheinlich 1657), später mit einem 4. und 5. Buch vermehrt, Breslau 1668 (ist öfters wieder abgedruckt; neueste Ausgabe Stuttgart 1846). Das Thema dieser Lieder ist die Liebe der Seele zu Jesu, ihrem Bräutigam, dem Schönsten unter den Menschenkindern. Die drei ersten Bücher bilden ein planmäßig angelegtes, zusammenhängendes Ganzes, in welchem die Reihe der Lieder, beginnend mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Erlöser, ihn durch alle Stufen seines Lebens bis zu seiner himmlischen Verklärung begleitet und zuletzt die geistliche Vermählung mit ihm, besonders in Beziehung auf das Sakrament, besingt. Das 4. Buch feiert die Maria als Repräsentantin der wahren Liebe und schildert die Aeußerungen dieser Liebe in einzelnen Lebensmomenten. Das 5. Buch, wahrscheinlich weit später gedichtet, enthält Lieder verschiedenen Inhalts, zwar im Geiste der früheren, aber ohne bestimmten Zusammenhang. Diese Lieder, an poetischem Werthe freilich sehr ungleich, sind der Ausdruck der tiefsten, zartesten Empfindungen eines von der Liebe Christi entzündeten und in heiliger Sehnsucht nach ihm verlangenden Herzens. Viele derselben sind wegen ihrer Innigkeit und Wahrheit von unvergänglicher Schönheit und schlagen die Töne einer ächten und reinen Mystik an, die in jedem christlich-frommen Gemüth, dem das Mysterium der Liebe Christi aufgegangen ist, ihren Anklang finden. In andern verirrt sich freilich die Entzückung des Dichters in schwärmerische Ueberspannung; die Andacht der verliebten Psyche hat oft eine zu sinnliche Färbung und wird zu einem tändelnden Spielen mit Worten und Bildern, und die häufig vorkommenden Anklänge an die Schäferpoesie jener Zeit, sowie die Anwendung griechischer Mythologie, nach welcher z. B. das Jesuskindlein als Gott Amor besungen wird, können uns nur geschmacklos erscheinen. In der evangelischen Kirche fanden diese Lieder besonders durch die ihrem Geiste verwandte pietistische Richtung Eingang und Verbreitung, und eine nicht unbeträchtliche Anzahl derselben wurde nach und nach, jedoch nicht ohne Widerspruch der orthodoxen Partei, in die evangelischen Gesangbücher aufgenommen, wobei die gewiß nur in sehr beschränktem Umfange begründete Annahme, daß diese Lieder bereits vor dem Uebertritte des Verfassers gedichtet seyen, über confessionelle Bedenken beruhigte. Hat auch leider die prosaische Nüchternheit der Aufklärungsperiode sie aus vielen Gesangbüchern wieder ausgetrieben oder gründlich verwässert, so haben doch

wenigstens einige derselben (z. B. „Mir nach spricht Christus rc.“; „Liebe, die du mich zum Bilde rc.“; „Auf auf, o Seel, auf auf zum Streit rc.“; „Ich will dich lieben, meine Stärke rc.“; „Hochheilige Dreifaltigkeit rc.“; „Jesu, komm doch selbst zu mir rc.“; „Ich danke dir für deinen Tod rc.“; „Ach, sagt mir nichts von Gold und Schätzen rc.“ u. a. m.) eine bleibende Stelle im evangelischen Kirchengesange behauptet, und durch die in neuerer Zeit entstandenen Liedersammlungen sind sie wiederum in größerer Auswahl dem Bedürfnisse der Andacht dargeboten worden.

Das letzte von Scheffler's poetischen Werken ist seine „sinnliche Betrachtung der vier letzten Dinge“, Schweidnitz 1675 (oder 1674?). Der Dichter will durch anschauliche Schilderungen dieser letzten Dinge die um ihr Seelenheil unbekümmerten Menschen erwecken und bekehren und wagt es, die Geheimnisse der Ewigkeit in sinnlichen Bildern auszumalen. Dabei greift er aber, um einen recht tiefen Eindruck hervorzubringen, zu so grellen Farben, seine Schilderungen überweltlicher Dinge sind so materiell und theilweise so widerwärtig und geschmacklos, daß, abgesehen von Einzelnheiten, in denen das Talent des Dichters sich bewährt, das Ganze nur als eine Verirrung zu bezeichnen ist und weit hinter seine vorhergenannten Poesieen zurückgesetzt werden muß.

Andere poetische Werke sind von Scheffler außer dem oben erwähnten Ehrengedächtniß Franckenberg's, nicht vorhanden; denn wenn ihm (zuerst in Wetzel, Hymnopoeographia, T. I. p. 58) gewöhnlich auch eine „betrübte Psyche“ (Bresl. 1664) zugeschrieben wird, so ist dies höchst wahrscheinlich nur eine Verwechselung mit der „verliebten Psyche“; wenigstens ist jenes Werk bis jetzt noch nirgends aufgefunden worden, und die von Mehreren, z. B. Müller (Bibliothek deutscher Dichter des 17. Jahrhund., 9. Bd.) und Koch (Gesch. des Kirchenliedes, 2. Bd.), angeführte „köstliche evangelische Perle“ (Glatz 1676) ist kein Gedicht, sondern die Uebersetzung eines älteren und vielverbreiteten Andachtsbuches, Margarita evangelica.

Es ist nicht leicht, aus Scheffler's Lebensgeschichte und Schriften ein sicheres Urtheil über seinen Karakter zu gewinnen. Stellt man seine polemischen Schriften mit seinen Poesieen zusammen, so erscheinen sie ihrem Geiste und ihrer Tendenz nach so verschieden, ja einander so entgegengesetzt, daß man kaum daran glauben kann, beiderlei Schriften seyen das Werk eines und desselben Verfassers. Denn nicht nur daß die Innigkeit und Innerlichkeit dieser Gedichte auf das Stärkste contrastirt mit dem fanatischen Zelotismus, der verfolgend und verdammend gegen Andersgläubige zu Felde zieht, so fehlt es auch nicht an den direktesten Widersprüchen, wenn der Polemiker als Streiter für eine alleinseligmachende Kirche das Heil nur in der Zugehörigkeit zu dieser äußeren Kirchengemeinschaft findet und für ihre Dogmen und Satzungen eifert, während der mystische Dichter weder von einer katholischen, noch überhaupt von einer äußeren Kirche etwas weiß und nur einladet, alles Irdische zu verlassen und die Seele liebend in das Liebeswesen Gottes zu versenken. So auffallend sind diese Gegensätze und Widersprüche, daß sogar darauf nicht ohne einen Anschein von Wahrscheinlichkeit die Hypothese hat begründet werden können, der polemische Schriftsteller Johann Scheffler und der mystische Dichter Johann Angelus seyen zwei verschiedene Personen und nur irrthümlich bisher für identisch gehalten worden (vgl. W. Schrader, Angelus Silesius und seine Mystik, ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 17. Jahrhund., Halle 1853), — eine Hypothese, die, von andern Gegengründen abgesehen, durch das von Kahlert beigebrachte unzweideutige Zeugniß der bei Scheffler's Tode gehaltenen Leichenrede völlig widerlegt wird.

Einigermaßen wird dieser Widerspruch in Scheffler's literarischer Thätigkeit zwar erklärt durch die Verschiedenheit der Zeit, in welche die Abfassung der einzelnen Schriften fällt; denn seine Poesieen gehören theils einer früheren Periode seines Lebens, theils seinen späteren Jahren an, während seine mittleren Lebensjahre der Polemik gewidmet sind. Aus jener mystischen Beschaulichkeit, in welche er frühzeitig sich vertieft hatte und aus der die Sprüche des Wandersmannes und die Gesänge der Psyche hervorgingen,

wurde er nach seinem Uebertritt vielleicht durch äußere Anlässe und, wie man nach einer Aeußerung in der Vorrede zur Ecclesiologia annehmen darf, wider seine Neigung, in eine ihm eigentlich fremde Bahn getrieben, auf der die Hitze des Streites ihn immer weiter führte, bis er zuletzt müde und matt vom Kampfplatz zurücktrat und dann in der Zurückgezogenheit seiner letzten Jahre von Neuem jener früheren Richtung sich zuwandte. Doch reicht dies freilich noch nicht aus, um die befremdenden Widersprüche in seinen Anschauungen und Bestrebungen genügend zu lösen, und man wird zuletzt anerkennen müssen, daß es nicht gelingen will, für die Wege und Wandlungen einer so excentrischen Natur, als Scheffler jedenfalls war, das volle Verständniß zu gewinnen. Eine wahrhaft durchgebildete christliche Persönlichkeit stellt sich in ihm nicht dar, so viel Schönes und Tiefchristliches sich auch in ihm findet. Unter dem tiefen Sehnen und Ringen seiner Seele nach Frieden hat doch wohl auch das Wesen seines alten Menschen noch stark sich in ihm geregt und auf seine Bestrebungen eingewirkt. So mögen persönliche Kränkungen, die er von lutherischem Zelotismus erdulden mußte, mit dazu beigetragen haben, ihm die römische Kirche als die ersehnte Friedensstätte erscheinen zu lassen und die feindselige Stimmung gegen die evangelische Kirche in ihm zu erwecken. Die Befriedigung, welche er gehofft, hat er in jener Kirche schwerlich gefunden, vielmehr scheint die Heftigkeit seiner Polemik und das Uebertriebene seiner Behauptungen die Vermuthung zu begründen, daß gerade das Gefühl des Unbefriedigtseyns, wie es nicht selten bei Convertiten der Fall ist, ihn anspornte, mit aller Kraftanstrengung sich in die Dogmen und Formen des Katholicismus hineinzuversetzen und dafür bis zu den äußersten Consequenzen einzustehen, um durch die Bekämpfung der Gegner sich vor dem Gedanken zu verwahren, daß sein Uebertritt möglicherweise ein Irrthum gewesen sey. Wenn er dann daneben wieder in seinen Liedern so weiche Töne anzustimmen und so tief und innig die Herrlichkeit der Liebe zu besingen vermag, so spricht sich darin gewiß das eigentliche Sehnen seines Herzens und der innerste Grundton seines Lebens aus; aber auch der innere Zwiespalt, der ihn hin- und hergetrieben und den er mit allem seinem Ringen nach Frieden nicht überwunden hat.

Die Quellen und literarischen Nachweisungen zur Geschichte Scheffler's findet man vor der zu Anfang genannten Schrift von Kahlert vollständig verzeichnet.

Dryander.

Scheidebrief, s. Ehe bei den Hebräern.

Scheidung in der christlichen Kirche, s. Ehe.

Scheidungsrecht, evangelisches. In dem Art. „Ehe, christliche" ist zwar bereits im Allgemeinen auch das Recht der evangelischen Kirche in Beziehung auf Ehescheidungen dargestellt worden (Bd. III. S. 700 ff.). Die hohe Wichtigkeit, welche die hier einschlagenden Fragen, besonders die Wiedertrauungsfrage Geschiedener in der Gegenwart einnehmen, läßt jedoch eine Ergänzung des erwähnten Artikels um so wünschenswerther erscheinen, als auch das geschichtliche Material seit dem Erscheinen desselben durch neuere Arbeiten in erweitertem Maße zugänglich geworden ist, so daß man in dieser Hinsicht nicht mehr, wie vordem, auf Strippelmann's „wenig gründliche, aber desto einseitigere Ausführung" (das Ehescheidungsrecht nach gemeinem und insbesondere nach hessischem Rechte, Cassel 1854) angewiesen ist.

Schon in der katholischen Kirche ist die Lehre von der Unauflöslichkeit des Ehebandes keineswegs so früh zur unbestrittenen Herrschaft gelangt, als gemeinhin angenommen wird. Wenn in der alten Kirche diese Lehre insofern keine unbestrittene Geltung hatte, als einige Kirchenväter eine Scheidung vom Bande im Falle des Ehebruchs anzuerkennen geneigt waren (Augustin. de fide et operibus IV, 19: Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt. Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi

quisque fallatur", — wogegen er sich freilich in vielen anderen Stellen für die Unauflöslichkeit des Bandes erklärt, s. v. Moy, Geschichte des Eherechts S. 244 ff.; — vgl. auch Epiphan. advers. haeres. LIX, 4; Hilar. ad 1 Cor. VII, 15 in c. 17. C. XXXII. qu. 7; const. Apost. VI, 15), so haben allerdings die Päbste stets an der strengeren Ansicht festgehalten (Innoc. I. ad Exsuper. [405] bei Schoenemann, Epp. RR. PP. p. 540), und der Einwirkung des römischen Scheiderechts ist die kirchliche Reaktion seit dem ersten Concil von Arles (314), Kan. 10, mit Entschiedenheit entgegengetreten. Aber langwieriger war der Kampf, welchen die römische Kirche auf dem Gebiete des Ehescheidungsrechts mit den nationalen Auffassungen der germanischen Stämme bis in's 10. und 11. Jahrhundert zu führen gehabt hat, — ein Kampf, über den wir besonders durch die angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen Aufklärungen empfangen (vgl. die verdienstvolle Abhandlung von Paul Hinschius, das Ehescheidungsrecht nach den angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen, in der Zeitschrift f. deutsches Recht, Bd. XX. S. 66 ff.).

Bei den Angelsachsen hatte sich der altgermanische Grundsatz der freien Ehescheidung anfänglich in der christlichen Zeit unangefochten erhalten, wie dies aus den von König Aethelbirht von Kent in den Tagen des Augustinus erlassenen Gesetzen mit Sicherheit geschlossen werden darf (Hinschius a. a. O. S. 67). Als nun die Kirche hiergegen auftrat, geschah dies nicht in der Art, daß sie die Unauflöslichkeit des Ehebandes schroff durchzuführen suchte; sie gab vielmehr den bisherigen Anschauungen nach und suchte nur der einseitigen und grundlosen Scheidung zu steuern, indem man die Trennung des Ehebandes und die Wiederverheirathung des geschiedenen Gatten sonst als zulässig anerkannte. Die katholische Kirche zeigte sich hierin der weisen Mäßigung eingedenk, mit welcher Gregor der Große dem zur Bekehrung der Angelsachsen ausgesandten Benediktiner Augustinus die Anweisung ertheilt hatte: „In hoc enim tempore sancta ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat, ut saepe malum, quod adversatur, portando et dissimulando compescat."

So bestimmt denn die das zweite Buch des sogen. Poenitentiale Theodori ausmachende Kirchen- und Eheordnung, welche wohl noch bei Lebzeiten des Theodor von Canterbury, wenngleich nicht von ihm selbst verfaßt ist, daß die Trennung der Ehe ohne gegenseitige Einwilligung nicht erlaubt sey, daß aber der eine Gatte dem andern die Erlaubniß zum Eintritt in ein Kloster geben und sich selbst, vorausgesetzt, daß die aufgelöste Ehe die erste war, wieder verheirathen könne. Außerdem erkennen die angelsächsischen Beichtbücher folgende einseitige Scheidegründe an: Ehebruch der Frau für den Mann, nicht umgekehrt; bösliche Verlassung des Mannes Seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche für diesen die Sklaverei nach sich ziehen, Gefangenschaft, in welche ein Ehegatte gerathen ist und aus der er nicht ausgelöst werden kann; Standeserhöhung eines Ehegatten; endlich der auch im gemeinen katholischen Eherecht anerkannte Fall, wenn von zwei heidnischen Ehegatten der eine zum Christenthum übergetreten ist und der andere sich nicht bekehren will. In allen diesen Fällen wurde dem geschiedenen Gatten die Wiederverheirathung gestattet, allerdings im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs, wegen Verbrechen des Mannes und wegen Gefangenschaft eines Gatten nur unter der Voraussetzung, daß die aufgelöste Ehe für den geschiedenen die erste war (Hinschius a. a. O. S. 68 ff.).

Der Brief des Pabstes Johann VIII. an den Erzbischof Aethelred von Canterbury vom J. 877 (a. a. O. 75) bezeugt das Fortbestehen der früheren Gewohnheiten. Erst im 10. Jahrhundert suchte die Kirche die Zulässigkeit der Scheidung vom Bande gänzlich zu beseitigen (s. die Zeugnisse a. a. O. S. 75), und ihr folgte seit dem Anfange des 11. Jahrhundert die weltliche Gesetzgebung (Belege s. a. a. O. S. 76).

Eine ähnliche Entwicklung zeigt das Ehescheidungsrecht im fränkischen Reiche (Hinschius a. a. O. S. 77 ff.). Wenn hier das Concil von Soissons (744) den strengen

Satz aufgestellt hatte, daß eine Wiederverheirathung des geschiedenen Ehegatten nur im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs gestattet seyn solle (Hinschius a. a. O. S. 78, vgl. auch Rettberg, Deutschlands Kirchengeschichte Bd. II. S. 763), so muß diese Auffassung nicht durchgedrungen seyn. Denn nicht nur wird die Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung zugelassen und dabei wenigstens im Falle, daß ein Ehegatte ein Keuschheitsgelübde ablegen will, sowie wenn der eine aussätzig ist, die Wiederverheirathung des andern ausdrücklich gestattet, sondern folgende einseitige Scheidegründe werden in den fränkischen Beichtbüchern anerkannt: Ehebruch der Frau; bösliche Verlassung Seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft des einen Gatten; Erhöhung des Status; Nachstellungen nach dem Leben des einen Ehegatten; Verweigerung der ehelichen Pflicht; Impotenz des einen Ehegatten, auch wenn sie erst nach der Eheschließung eingetreten ist, in welchem letzterem Falle Pabst Gregor II. die Zulässigkeit der Wiederverheirathung des Geschiedenen mit den karakteristischen Worten motivirt: „Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis: non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, et non detestabilis culpa excludit."

Freilich erhob sich im 9. Jahrhundert gegen dieses freie Scheiderecht eine doppelte Opposition von Seiten der staatlichen Gesetzgebung, indem die kirchliche Anschauung namentlich im Cap. Wormat. von 829 sanktionirt wurde und von Seiten der hochkirchlichen Partei, welche damals die Beichtbücher, „quorum certi sunt errores, incerti sunt auctores", aus dem Gebrauche zu verdrängen suchte (Hinschius a. a. O. S. 83, vgl. auch meine Untersuchungen über die Sendgerichte in derselben Zeitschrift, Bd. XIX. S. 331 ff.). Allein daß die frühern Gewohnheiten nicht so leicht zu beseitigen waren, zeigen die Bußordnungen des 9. Jahrhunderts und selbst noch das dem Anfange des 10. Jahrhunderts angehörige Buch des Abtes Regino von Prüm: De synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis, und erst mit dem 11. Jahrhundert verschwinden die aus der früheren Anschauung herrührenden Bestimmungen in den Rechtssammlungen und Pönitentialien.

Gewiß bietet dieser langwierige Kampf der römischen Ansicht von der Unauflöslichkeit des Ehebandes mit den germanischen Anschauungen die interessantesten Vergleichspunkte mit dem protestantischen Scheidungsrechte dar. Der Ehebruch, die bösliche Verlassung, die Versagung der ehelichen Pflicht und die Insidien sind schon während der geschilderten Entwicklung als Scheidegründe anerkannt gewesen. „Gestattete nun die reformatorische Lehre die Wiederverheirathung dem schuldigen Ehegatten gar nicht, so bieten die erwähnten Verhältnisse auch insofern ein Seitenstück dazu, als bei der böslichen Verlassung und den Insidien eine solche nach den Bestimmungen der Capitularien des 8. Jahrhunderts gar nicht, beim Ehebruch mindestens erst, wie dies die Bußkanones ergeben, nach geleisteter Pönitenz erlaubt war. Aber auch die Gründe, welche man für die Zulässigkeit der Wiederverheirathung aufstellte, haben vielfache Anklänge mit einander. Stimmt nicht der in den Beichtbüchern vielfach vorkommende Satz: „„quia melius est sic facere, quam fornicari"" mit der Aeußerung Luther's überein: „„Dann dieweil Christus in dem Falle des Ehebruchs das Scheiden zuläßt und Niemands zu der Keuschheit zwingt, darzu Paulus will, daß besser sey, zur Ehe zu greifen, dann in Brunst gepeinigt seyn, so wird gänzlich erachtet, daß er zulaß, eine andere statt der Abgeschiedenen zu heirathen."" (Von der Babylonischen Gefängniß der Kirche, s. von Strampff, Luther über die Ehe S. 350). „Und bietet endlich nicht die später aus der protestantischen Kirche verschwundene Lehre, welche im Gewissensgebiete bei eintretender Impotenz und Krankheit (namentlich Aussätzigkeit) des einen Ehegatten dem anderen mit Bewilligung und unter der Verpflichtung zur Fürsorge für denselben (um mich des Ausdrucks von Brenz zu bedienen) „„einen ordentlichen Concubinischen Beisatz ver-

günnet"" eine merkwürdige Analogie zu dem Briefe des Pabstes Gregor II.?" (Hinschius a. a. O. S. 86 f.)

Wir wenden uns zu der Entwicklung des Scheiderechts in der evangelischen Kirche. Indem wir auf die allgemeinen Bemerkungen in dem Art. „Ehe" über den Standpunkt der Bekenntnisse u. s. w. (Bd. III. S. 701 f.) Bezug nehmen, stellen wir in Betreff der einzelnen Gründe den durch die neueren Untersuchungen siegreich behaupteten Satz an die Spitze, daß während des ganzen 16. und 17. Jahrhunderts eine unzweifelhafte Uebereinstimmung der Rechtsansichten nur von der negativen Seite vorhanden war, insofern die Scheidung aus Willkür oder wegen des einem Theile widerfahrenen Unglücks für schlechterdings unzuläßig angesehen wurde. Wenn dagegen neuerdings von manchen Seiten die Behauptung aufgestellt worden ist, es sey die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion in der engsten Umgränzung eine Lehre der Kirche, so hat Ludwig Richter (in seinen Beiträgen zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche, Berlin 1858) den Gegenbeweis, daß es sich hier vielmehr nur um **eine** der Lehren handle, die in der Kirche hervorgetreten sind, so schlagend geführt, daß ferner nicht einmal mehr „mangelhaftes Wissen" sich hinter die vermeinte Kirchenlehre wird zurückziehen können.

Von Zwingli und der von ihm verfaßten Zürcher Chorgerichtsordnung von 1525 ist in dem Art. „Ehe" nicht ganz mit Recht behauptet worden, sie gebe nicht nur den Anhalt der Schrift, sondern sogar den des römischen Rechts auf; vielmehr gehört die Mehrzahl der in der angeführten Ordnung enthaltenen Beispiele, einschließlich der Scheidung wegen Wahnsinns und Krankheit den verschiedenen Entwicklungsstufen des letzteren an (Richter a. a. O. S. 11). Nicht diese Ausdehnung der Scheidegründe, wohl aber das Princip, von welchem Zwingli im Ehescheidungsrechte ausging (vgl. seinen Commentar zu Matth. 19, 9. in Opp. lat. VI, 345; Richter a. a. O. S. 7), nämlich daß außer dem Ehebruch diejenigen Verbrechen scheiden, die ihm gleich oder größer sind, ist in die deutsche Rechtsanschauung übergegangen, während die Anschauungen Zwingli's ihrerseits auf Erasmus (Comm. in 1 Cor.) zurückführen, der für das Verlangen nach Einführung der Scheidung vom Bande nicht nur auf exegetischem, sondern auch auf geschichtlichem Wege die Rechtfertigung sucht (Richter a. a. O. S. 9, womit die oben dargestellte Entwicklung zu vergleichen ist). In der deutschen Doktrin sind zwei Richtungen, eine strengere und eine mildere zu unterscheiden. In dieser Beziehung ist zuerst die irrthümliche Auffassung abzulehnen, welche diesen Gegensatz als den von bekenntnißmäßiger und unbekenntnißmäßiger Richtung faßt, wogegen auf das Bd. III. S. 701 über den Standpunkt der Bekenntnisse Gesagte verwiesen werden muß (vgl. im Uebrigen Richter a. a. O. S. 12). Ebenso vergeblich wäre es, die laxere Auffassung den Reformirten zuschreiben zu wollen, da in keinem Stück eine solche Gemeinschaft zwischen den Anhängern beider Confessionen obwaltete, als im Eherecht. Auch darf der Gegensatz nicht als der zwischen unvermittelter und analogischer Anwendung des Schriftworts aufgefaßt werden, da auch der Desertionsbegriff der strengeren Richtung nur auf dem Wege der Interpretation gewonnen ist (a. a. O. S. 13). Vielmehr fällt derselbe mit dem Gegensatze des kanonischen und des römischen Rechts zusammen, welches letztere mehr von Theologen als von Juristen angezogen wurde.

Unter den Vertretern der strengeren Richtung steht Luther obenan. Ueber den allmählichen Entwicklungsgang seiner Ansichten ist Richter a. a. O. S. 15 ff. zu vergleichen. Als Scheidegründe bezeichnet Luther früher wie später Ehebruch und Desertion, aber wie ihm nicht jede Entfernung Desertion ist (z. B. nicht „wo einmal eines vom andern läuft aus Zorn oder Ungeduld"), so ist andererseits auch nicht jede Desertion Entfernung, weshalb die Verweigerung der ehelichen Pflicht mit eingeschlossen wird. Ihm zur Seite tritt Brenz (a. a. O. S. 19), der sich im Commentar zum Matthäus bereits einer wesentlich milderen Richtung zuneigt, als vordem in der

Schrift „Wie yn Ehesachen . . . . . zu handeln sey“ (1530), und Bugenhagen (a. a. O. S. 24), in dessen Schrift „Von Ehebruch und Weglaufen“ (1539) der Desertionsbegriff bereits auf den Fall ausgedehnt wird, wo der Entwichene sich an einem bekannten Orte aufhält, jedoch der an ihn ergangenen Ladung nicht Folge leistet Auf dem Gebiete der schweizerischen Reformation hat Calvin seinen ursprünglichen Standpunkt in dem Commentar zur Evangelienharmonie, auf dem er noch Bedenken trug, die Desertion in der bezeichneten Auffassung anzuerkennen, später erweitert (Genfer Ordonnanzen von 1561; Richter a. a. O. S. 25). Auch Beza's Schrift „De repudiis et divortiis" (Noviomag. Bat. 1566 u. öft.) hat den Desertionsbegriff in der weiteren Fassung (Richter a. a. O. S. 26 f.). Unter den lutherischen Theologen faßt Aegid Hunnius im Commentar zum Evang. Matth. [Frankfurt 1595] (Richter a. a. O. S. 28) die Desertion im weiteren Sinne, so daß Verweigerung der ehelichen Pflicht und Untüchtigmachung zur Geschlechtsgemeinschaft, ferner gewisse Befürchtung von Leibes- und Lebensgefahr als Scheidegründe anerkannt werden, während Chemnitz im Examen conc. Trid. allerdings die Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion in der Fassung von 1 Kor. 7. beschränkt. Sichtlich unter der Herrschaft des kanonischen Rechts stehen die Juristen Kling († 1571) im Tractatus matrimonialium causarum, z. B. bei Henning Grosse, de jure connubiorum, Lips. 1597, Schneidewin († 1568; Comment. in institut.), Conr. Mauser (Tractatus de nuptiis, Lips. 1569), die sich daher gegen die theologische Ausbildung des Desertionsbegriffs zweifelnd verhalten (Richter a. a. O. S. 29 f.). Beust's Tractatus de jure connubiorum (Lips. 1592, ed. 3) bildet dagegen schon den Uebergang zur milderen Auffassung. Auch die sächsischen Consultationen bezeugen die Erweiterung des Desertionsbegriffes.

Wenn somit schon die strengere Richtung namentlich vermöge jener Erweiterung vielfach über jene Beschränkung der Scheidegründe hinausgriff, welche uns als Lehre der Kirche darzustellen versucht wird, so erscheinen diese Gründe vielfach vermehrt bei den Anhängern der mildern Richtung. Hier steht obenan Lambert von Avignon (Richter a. a. O. S. 31 f.), der die Desertion als infidelitas auffaßt und darunter auch den Zwang zur Sünde und die Flucht wegen Verbrechen begreift, neben der Desertion aber auch tägliche Mißhandlungen und beharrliche Versagung des Unterhalts als Scheidegrund anerkennt. Ihm tritt Melanchthon zur Seite (Richter a. a. O. S. 32 ff.), der in der Schrift „De conjugio" (1551) auf römisches Recht zurückgreift, danach dort Insidien und Sävitien, anderwärts (Corp. Reform. T. VII. p. 487) auch Parricidium als Scheidegrund anerkannt hat. Butzer (de regno Christi) (Richter a. a. O. S. 34 ff.) huldigt einem sehr freien Scheiderechte, das auch Wahnsinn und unheilbare Krankheit, impotentia superveniens, unheilbare und unüberwindliche Abneigung als Scheidegründe zuläßt. Bei Sarcerius (Vom heiligen Ehestande, — zuerst 1553, Th. IV. Bl. 222 ff.) findet sich ein „Bedencken etlicher Theologen“ mitgetheilt, welches in weiterer Ausführung des Butzer'schen Standpunktes im Ergebnisse bereits mit dem preußischen allgemeinen Landrechte zusammentrifft. Sarcerius selbst blieb, wenn er auch den Standpunkt jenes Bedenkens in der zweiten Ausgabe seines Buchs verläugnete, ein Anhänger der milderen Auffassung, unter denen ihm Richter (a. a. O. S. 40 ff.) den Juristen Bas. Monner, welcher aus den Scheidegründen des römischen Rechts veneficium und nimiae saevitiae entlehnt hat, sowie Chyträus (Comment. in Ev. Matth., Viteb. 1566), Lukas Osiander (Comment. in Matth.) und den Dänen Hemming (de conjugio, 1572) zur Seite gestellt hat.

Erscheint sonach die Doktrin des 16. Jahrhunderts als eine zwiespaltige, so zeigt auch die Praxis nicht jene angebliche Beschränkung der Scheidegründe (Belege bei Richter a. a. O. S. 43 ff.). Es muß aber noch der wesentlichen Ergänzung gedacht werden, welche das Scheiderecht damals durch das Strafrecht und durch die Polizei fand. Viele Ehen, welche heute der Richter scheidet, schied in jener Zeit das Schwert des Nachrichters. Eine andere eigenthümliche Ergänzung des Scheiderechts ist

bereits oben angedeutet, nämlich die Polygamie, welche unter Umständen im Gewissensforum nachgesehen ward. Diese Auffassung hat Richter (a. a. O. S. 47 ff.) bei Luther, Brenz, Melanchthon nachgewiesen, und sie hat auch auf die Uebung des Wittenberger Consistoriums eingewirkt.

Durch jene Ergänzung, welche das Scheiderecht namentlich von Seiten des Strafrechts fand, wird auch der strengere Standpunkt erklärlich, welchen die meisten Kirchen- und Eheordnungen des 16. und bis in das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts hinein im Ganzen mit weniger Schwanken als die Doktrin festgehalten haben (s. im Einzelnen Bd. III. S. 702 f., womit zu vergleichen sind Richter a. a. O. S. 51 ff. und Göschen, Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken des evangel. Oberkirchenraths, Bd. III. S. 400 ff.). Hier bildet den Gegensatz erst die württembergische Eheordnung von 1687 weiter aus, indem sie auch wegen Quasidesertion, Sodomie, Insidien, verschuldeter Untüchtigmachung zum Ehestand die Lösung vom Bande zuläßt.

In der Lehre dauert das ganze 17. Jahrhundert hindurch der frühere Gegensatz fort. Unter den theologischen Vertretern der strengeren Richtung sind zu nennen auf lutherischer Seite Bidenbach (de caus. matr., Lips. 1609), Mentzer (de conjugio, Gießen 1612), Gerhard (Loci theol.), Havemann (Gamologia synoptica, Stad. 1656), Calovius (Bibl. Nov. test. illustr. zu Matth. V. XIX. und im Systema locorum theol.), Hollaz (im Examen theol.), die im Allgemeinen die Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion beschränken, während bei Einzelnen von ihnen schon die Neigung zur Erweiterung des Desertionsbegriffes auf Insidien und Sävitien hervortritt (Richter a. a. O. S. 58 f.). Ihnen treten zur Seite die Juristen Cypräus (de connub. jure, Francof. 1605), Nicolai (de repudiis et divortiis, Dresd. 1685), der Sachse Benedikt Carpzov (Jurispr. consistorialis), Brunnemann (im Jus ecclesiasticum) und Schilter (in den Instit. jur. eccl.), die jedoch ihrerseits auch schon den Begriff des Ehebruchs auf den Concubitus mit dem Teufel und die Sodomie ausdehnen (Richter a. a. O. S. 60 f.). Auf reformirter Seite gehören derselben Richtung an der Theologe Zanchius (de divortio, Gen. 1617) und die Juristen Brouwer (de jure connubiorum apud Batavos recepto, Amst. 1665) und Gisbert Voets (in der Politica eccl., ib. 1666), welche als Kriterium der Desertion auch die Contumaz des anwesenden Desertors gelten lassen (Richter a. a. O. S. 71 f.). Die mildere Richtung, welcher die Theologen Brochmand (Systema univers. theol., 1633), Hülsemann (Extensio brevarii theologici, Lips. 1648), Johann Ulrich Calixt (de conjugio et divortio, Helmst. 1681), Dannhauer (Theol. conscientiaria, ed. II, Argent. 1679) und Quenstädt (in dem Systema theol., 1675) angehören, läßt Insidien, Sävitien, Unfruchtbarmachung, Sodomie, den furor ex mania et malitia compositus, auch Verbrechen, die mit Landesverweisung bedroht sind, neben Ehebruch, Desertion und Verweigerung der ehelichen Pflicht als Scheidegründe zu (Richter a. a. O. S. 61 ff.). Bei Hülsemann, einem Hauptvertreter lutherischer Orthodoxie, erscheint das Princip, daß diejenigen Verschuldungen gegen die Ehe zur Scheidung führen, welche dem Ehebruch und der Desertion verglichen werden können. Unter den Juristen begreift Henning Arnisäus (de jure connubiorum, Francof. 1613) die Sävitien unter die Desertion, Forster (liber sing. de nupt., Viteb. 1617) faßt die Insidien als πορνεία auf, Kitzel (Synops. jur. matr., Giess. 1620) dehnt den Desertionsbegriff auf beide aus. Samuel Stryk (de desertione malit., Francof. 1687; de divortio ob insidias vitae structas, Halae 1702) vertheidigt die Scheidung wegen Insidien, Quasidesertion, sowie Flucht wegen Verbrechen (Richter a. a. O. S. 65 ff.). Unter den reformirten Schriftstellern vertritt Hugo Grotius (de jure belli et pacis) ein freieres Scheiderecht.

Die Praxis der Consistorien zeigt im 17. Jahrhundert noch große Strenge, erscheint jedoch im Anfang des 18. Jahrhunderts bereits gemildert (wie z. B. in Braun-

schweig seit 1707 die Scheidung wegen ewiger Landesverweisung gestattet ward). Aber schon früher sind Zeichen abnehmender Strenge in den Consistorialentscheidungen nachweisbar (Bruckner, decisiones). Von Einfluß waren in dieser Beziehung sodann besonders die Aenderungen im Strafrecht. So lange das Schwert die Ehe des Verbrechers schied, lag keine Veranlassung für die Kirche vor, z. B. Lebensnachstellungen des schuldigen Ehegatten allgemein als Scheidegrund anzuerkennen. Als nun die Todesstrafen in vielen Fällen durch die ewige Landesverweisung ersetzt wurden, drang bald die Vorstellung durch, daß in diesen Fällen der unschuldige Ehegatte die Scheidung zu fordern berechtigt sey, und als dann mit geordneteren Zuständen die massenweise Anwendung der Landesverweisung unverträglich erschien und an deren Stelle nunmehr langjährige Zuchthausstrafen traten, übertrug sich naturgemäß, was von jener gegolten hatte, auf diese. In gleicher Weise stellten sich, als man es aufgab, einen widerstrebenden Ehegatten durch polizeiliche Zwangsmittel zur Beiwohnung zu zwingen, und daher die Scheidung von Tisch und Bett als Versöhnungsmittel häufiger angewendet wurde, wo das Letztere nicht von Erfolg war, die Scheidungen wegen sogen. Quasidesertion von selbst ein. Aber noch ein anderes Moment darf nicht übersehen werden, ich meine das landesherrliche Scheiderecht, in welchem gegenüber dem strengen Rechte der Kirchenordnungen mindestens seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die aequitas zur Geltung kam. Richter (a. a. O. S. 82 ff.) hat interessante urkundliche Belege in dieser Hinsicht aus dem Gebiete der brandenburgischen Consistorialordnung, dem Fürstenthum Halberstadt, dem Erzstift Magdeburg, dem Herzogthum Preußen und Pommern gegeben. Es hat sich dieser Ausfluß des landesherrlichen Episkopalrechts in der Folgezeit aber nicht allein in vielen deutschen Territorien, sondern auch in Schweden Geltung verschafft (Ziemssen, über Ehe und Ehescheidung nach schwedischem Recht, Greifsw. 1841, S. 56).

Somit stellt sich die Entwicklung des Scheiderechts in dem protestantischen Deutschland bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein als eine im Ganzen normale dar. Allerdings war gegen den Wortlaut der meisten älteren Kirchenordnungen allmählich eine Vermehrung der Scheidegründe eingetreten, wie denn Just Henning Böhmer bezeugt, daß zu seiner Zeit neben Ehebruch und Desertion: Verweigerung der ehelichen Pflicht, absichtliche Unfruchtbarmachung, Lebensnachstellung und lebenslängliches Gefängniß oder immerwährende Landesverweisung ziemlich allgemein als ausreichende Gründe zur Lösung des Ehebandes anerkannt wurden. Es soll freilich nicht bestritten werden, daß diese Vermehrung der Scheidegründe häufig vom naturrechtlichen Standpunkt mit falschen Gründen vertheidigt worden ist, wie denn bereits Samuel Pufendorf († 1694) im Jus naturae et gentium nicht mehr die Verschuldung, sondern den Bruch des Contraktes als das eigentliche Motiv der Scheidung ansieht, obwohl er sich gegen Milton's (vgl. John Milton, über Lehre und Wesen der Ehescheidung; nach der abgekürzten Form des Georg Burnett, deutsch von F. von Holtzendorff, Berlin 1855) Lehre von der freien Ehescheidung noch abwehrend verhält. So kam Bruckner (dessen decisiones juris matrimonialis zuerst 1692 erschienen sind) bereits zu der bedenklichen Consequenz, daß in allen Fällen, wo eine längere Trennung von Tisch und Bett nutzlos verstrichen, die gänzliche Scheidung zu gewähren sey, wogegen er ein Correktiv in der Kirchenzucht sucht, welches diese um so weniger gewähren konnte, als durch die Entwicklung, welche die lutherische Kirchenverfassung genommen hatte, die Voraussetzung aller wahren Kirchenzucht, die aktive Betheiligung der Gemeinden an dem kirchlichen Leben zerstört worden war. Dennoch war das protestantische Scheiderecht, wie es sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelt hatte, keineswegs ein Erzeugniß der Willkür oder Ueberlegung Einzelner; es war vielmehr der unmittelbare Ausdruck für das Gesammtbewußtseyn des protestantischen Theiles der deutschen Nation, wie sich dasselbe allmählich unter dem Einflusse des eigenthümlichen Verhältnisses zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche entwickelt hatte. Die eherechtliche Gesetz-

gebung und Praxis von der Reformation an bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts beruhte im protestantischen Deutschland auf dem engsten, innigsten Zusammenwirken von Staat und Kirche: die Eheordnungen waren von den Landesherren mit kirchlichem Beirathe erlassene bürgerliche Gesetze, die Ehegerichte waren die von den Landesherren als Kirchenoberen bestellten, mit Theologen und Juristen gleichmäßig besetzten Consistorien; wo der geschriebene Buchstabe der Kirchenordnung der Noth des Lebens nicht Genüge zu thun schien, da waren es die Consistorien selbst, die den Landesherrn angingen, vermöge seiner oberbischöflichen Gewalt durch Ausübung seines Scheiderechts die nothwendige Vermittlung zu finden. Genug, die Entwicklung des Eherechtes beruhte auf völliger gegenseitiger Durchdringung der kirchlichen und staatlichen Anschauungen und Beweggründe (von Scheurl, die neue Wendung der preußischen Ehegesetzgebung; besonderer Abdruck aus der Zeitschrift für Theologie und Protestantismus, neue Folge, Bd. XL. S. 5).

Selbst zur Zeit der Entstehung der preußischen Ehegesetzgebung ruhte die gemeinrechtliche Scheidungspraxis bei den Protestanten in Deutschland im Wesentlichen noch auf derselben Grundlage (vgl. G. L. Böhmer, Principia juris canonici, §. 407. 599; Hofacker, Principia juris civ. Rom. Germ., T. I. §. 401. 599; Glück, Pandekten-Commentar, Bd. XXVI. §. 1268 ff.). Danach ließ man die gänzliche Scheidung zu wegen solcher Vergehungen, durch welche, wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung die Ehe durch einseitige Verschuldung des Ehegatten zerstört worden ist; insbesondere rechnete man dahin Insidien, hartnäckige Verweigerung oder verkehrte Leistung der ehelichen Pflicht, lebens- oder gesundheitsgefährliche Mißhandlungen (meist jedoch erst nach vorausgegangener längerer Trennung von Tisch und Bett), Verbrechen gegen Dritte, welche dem schuldigen Ehegatten eine lebenslängliche Freiheitsstrafe zugezogen haben. Dagegen unverschuldetes Unglück des anderen Theils (z. B. Wahnsinn, Impotenz, natürlich immer abgesehen von dem Falle, wo wegen vorehelicher Entstehung des Uebels die Ehe von dem verletzten Theile, der dieselbe bona fide eingegangen war, als nichtig angefochten werden kann) oder Willkür (einseitige unüberwindliche Abneigung, gegenseitige Uebereinkunft) wurden nicht als Gründe der Scheidung anerkannt. Durch das rechtskräftige Scheidungsurtheil sah man zwar das Band der Ehe als unbedingt gelöst an, aber dem schuldigen Theile wurde aus disciplinären Rücksichten die Wiederverheirathung regelmäßig nicht ohne Dispensation der kirchlichen Oberen gestattet.

Auch die Partikulargesetze begnügten sich bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch meist, diese gemeinschaftliche Praxis im Einzelnen zu sanktioniren, so werden die lebenswierige Zuchthausstrafe (oldenburg. Gesetz v. 1771, kursächs. Reskript vom 25. Febr. 1751) und die Nachstellungen nach dem Leben des Ehegatten (kursächs. Resolution v. 27. Jan. 1786, württemb. Eheordnung v. 1687) gesetzlich als Scheidegründe anerkannt. Erst in den letzten Decennien des vorigen und im gegenwärtigen Jahrhundert erweiterte sich die gemeinrechtliche Praxis immer mehr, so daß in den meisten deutschen Territorien nunmehr als gültige Ehescheidungsgründe nicht nur Sävitien und gefährliche Drohungen, sondern auch kürzere Freiheitsstrafen (von 5, 3, selbst 1 Jahr), ehrenrührige Verbrechen, unheilbarer Unfriede, namentlich wissentlich falsche Anklage anerkannt wurden, — eine Praxis, mit der auch das österreichische bürgerliche Gesetzbuch von 1811 im Wesentlichen in Uebereinstimmung steht. Daneben stand in manchen Territorien auch noch das landesherrliche Scheiderecht in Wirksamkeit (Kurhessen, beide Mecklenburg, Braunschweig, Sachsen-Weimar, Sachsen-Coburg, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen, Anhalt-Dessau-Cöthen, Reuß; — in Neuvorpommern ist es noch 1807 und 1825 geübt worden).

So erheblich nun aber diese Erweiterungen der gemeinrechtlichen Scheidungspraxis erscheinen mögen, so traten sie dennoch nicht in dem Grade in einen unversöhnlichen Widerspruch mit dem kirchlichen Bewußtseyn, daß sie ihrerseits ohne die Wendung der Dinge in Preußen einen tiefgreifenden Conflikt der evangelischen Kirche mit der Aukto-

rität des bürgerlichen Rechts hätten hervorrufen müssen. Ja, selbst wo in einzelnen Territorien die Praxis unter dem Einfluß naturrechtlicher Theorien (über J. F. Kayser vgl. Bd. III. S. 703) sich noch laxer gestaltete (wie z. B. das Gutachten, welches das Consistorium zu Cassel im J. 1788 dem Fürstbischof von Speyer über protestantisches Scheiderecht ertheilte, auch unheilbare Geistes- und Körperkrankheit als Scheidegrund anerkennt), hinderte dies nicht, daß sich mit der zunehmenden Vertiefung des kirchlichen Bewußtseyns die nothwendige Correktion von selber einstellen konnte, wie in der That in mehreren deutschen Ländern, in welchen keine Codification des Eherechts auf Grund der veränderten Anschauungen des 18. Jahrhunderts stattgefunden hatte, die Praxis selbst ohne äußeren Anstoß zu strengeren Ansichten zurückgekehrt ist.

Gerade in diesem Punkt aber tritt das bedenklichste Moment der Wendung hervor, welche das Scheiderecht in den Gebieten nahm, welche der Krone Preußen angehörten. Wenn in dem größten der protestantischen Territorien Deutschlands eine allgemeine Codifikation des Eherechts erfolgte, so mußten die hierbei zur Geltung kommenden Anschauungen unter allen Umständen von der eingreifendsten Bedeutung für die gesammte Entwicklung dieser Materie in Deutschland seyn. Hätten die Redaktoren der preußischen landrechtlichen Gesetzgebung in dieser einfach das protestantische Ehescheidungsrecht in seiner damaligen gemeinrechtlichen Gestaltung, unter Ablehnung der nur hin und wieder in der Praxis zur Geltung gekommenen Ausschreitungen, wie sie oben angegeben ist, zum Gesetz erhoben, so würde, wie von Scheurl mit vollem Rechte hervorhebt, dabei das wahre Bedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft stets volle Befriedigung gefunden, es würde aber auch die evangelische Kirche in ihrer Gesammtheit dabei nie in einen Conflikt von so bedenklicher Tragweite mit der Autorität der bürgerlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung versetzt worden seyn, welcher dem Rechtsbewußtseyn des Volkes zumal mit Rücksicht auf die gesammte Verfassungsentwicklung der protestantischen Territorien Deutschlands nur schwer verständlich seyn konnte. Es würden dann vielleicht im Laufe der Zeit einzelne Geistliche, befangen von jener theologischen Meinung, welche Ehebruch und bösliche Verlassung im eigentlichen Sinne als die alleinigen nach dem göttlichen Worte zu rechtfertigenden Scheidungsgründe ansieht, Bedenken getragen haben, aus anderen Gründen Geschiedene bei der Wiederverheirathung einzusegnen. Deren Gewissen hätte man schonen können; die Kirchenbehörden würden aber bereit gewesen seyn, entweder in solchen Fällen andere Geistliche zur Trauung zu ermächtigen, oder dafür im Allgemeinen eine unbedenkliche Trauungsform vorzuschreiben; zwischen Kirche und Staat wäre es aus diesem Anlasse sicherlich zu keinem andauernden Kampfe gekommen (von Scheuerl a. a. O. S. 6 f.). Statt dessen sanktionirte man naturrechtliche Theorien, welche, wie wir nachgewiesen haben, zwar im Einzelnen nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der gemeinrechtlichen Praxis geblieben waren, jedoch an sich nicht vermocht hätten, das Gesammtbewußtseyn der Nation in ihre excentrischen Bahnen zu ziehen.

Es wäre schon an sich unheilvoll genug gewesen, wenn in der Praxis des größten deutschen protestantischen Staates eine Richtung zur Herrschaft gelangte, welche allen schuldigen Ehegatten die Wiederverheirathung gestattete, „wenn sie etwas Ansehnliches zum Potsdamer Waisenhaus erlegen würden", und die schützenden Formen, mit welchen der Ernst der früheren Auffassungen den Eheproceß umgeben hatte, im Interesse der Nahrung der Parteien zu beseitigen strebte (Richter a. a. O. S. 89), aber dadurch, daß diese Richtung bei der von Friedrich II. seit 1746 erstrebten Reform des gesammten Rechts zur gesetzlichen Geltung gelangte, wurde dem preußischen Eherechte die Möglichkeit, die berechtigte Reaktion des kirchlichen Bewußtseyns von Innen heraus ohne gewaltsame Uebergänge wirken zu lassen, entzogen. Nachdem die neue Proceßordnung, das Projekt des Codicis Fridericiani Marchici vom 3. April 1748, die Jurisdiktion in Ehesachen von den Consistorien auf die ordentlichen Obergerichte übertragen hatte, führte das neue Landrecht, das Projekt des Corporis juris Fridericiani von 1749, ein neues Eherecht ein, in welchem (Th. I. Buch II. Tit. 3) die Zahl der Scheide-

gründe sehr vermehrt erschien. Den nachtheiligen Folgen dieses Gesetzes sollte das Edikt vom 17. Nov. 1782 (Nov. Corpus Const., T. VII. nr. 50. f. 1613 sqq.) abhelfen, auf welchem im Wesentlichen das allgemeine Landrecht vom 5. Febr. 1794 (Th. II. Tit. I. §. 688 ff.) ruht. Durch das Edikt von 1782 wurde nun allerdings die Bestimmung des Corpus juris Frider., wonach wegen der geringsten Mißhelligkeit sofort auf Separation geklagt und bei fortdauerndem hartnäckigem Widerwillen des einen oder des andern Theils nach einjähriger Separation die gänzliche Scheidung verlangt werden konnte, beseitigt, aber die Zahl der anerkannten Scheidungsgründe wurde gegen das Projekt sogar noch vermehrt. Wie wenig diese Gesetzgebung geeignet war, ihr Ziel, die Abhülfe der Mißbräuche der Ehescheidung zu erreichen, erhellt aus der Kabinetsordre Friedrich's II. vom 26. Mai 1783 (vgl. Jacobson, Geltung der evangelischen Kirchenordnungen, in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd. XIX. S. 33), wonach die Scheidung im Falle der beständigen Verbitterung der Gemüther dadurch gerechtfertigt wird, daß die Aufrechterhaltung der Ehe in solchem Falle, wo die Ehegatten doch keine Kinder mit einander zeugen würden, der Population zum Nachtheil gereiche. „Dagegen wird ein solches Paar geschieden und das Weib heirathet dann einen andern Kerl, so kommen doch noch eher Kinder davon.“ Daß von diesem Gesichtspunkt aus auch die Scheidung wegen Krankheit, Wahnsinnes und durch gegenseitiges Einverständniß gerechtfertigt erscheint, wird nicht Wunder nehmen.

Die neueren Codifikationen des Eherechts: das Patent vom 15. August 1834 für das Herzogthum Gotha, die Eheordnung vom 12. Mai 1837 für das Herzogthum Altenburg, das Gesetz vom 30. August 1845 über die Ehescheidungen in Schwarzburg-Sondershausen, gehen in der Zulässigkeit der Ehescheidungsgründe nicht ganz so weit, wie das allgemeine Landrecht, wobei jedoch in Gotha und Sondershausen nebenher die Scheidung durch landesherrliches Reskript fortbesteht und in dem gothaischen Ehepatente noch die Singularität sich findet, daß Ehegatten, welche ohne triftige Gründe an demselben Orte getrennt leben oder durch unfriedliches Betragen ein öffentliches Aergerniß geben, selbst wider ihren Willen von Amtswegen geschieden werden sollen.

Wenn diese Codifikationen von dem Bewußtseyn der Heiligkeit der Ehe kaum nur noch einzelne Spuren erkennen lassen, so konnte die Reaktion hiergegen nicht lange ausbleiben. Sie war um so erklärlicher, als das in den deutschen Gebieten des linken Rheinufers unter der französischen Herrschaft eingeführte bürgerliche Gesetzbuch Napoleon's I. nur drei wirkliche Ehescheidungsgründe: Ehebruch, grobe Mißhandlungen und Beleidigungen und Verurtheilung zu entehrender Strafe, anerkennt, die daneben dem Namen nach zugelassene Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung aber in der Ausführung mit so erschwerenden Formen umgeben hat, daß davon nur in den allerseltensten Fällen Gebrauch gemacht werden kann.

Das Bedürfniß einer Reform des landrechtlichen Scheiderechts, welches durch diesen in dem Rechte der verschiedenen Landestheile Preußens zu Tage tretenden Gegensatz recht in das Licht gesetzt wurde, fand denn auch bereits in einer Ordre Friedrich Wilhelm's III. vom J. 1825 Ausdruck, indem der König eine Revision des Eherechts „in Rücksicht des religiösen und sittlichen Princips“ eingeleitet sehen wollte. Aber erst als der Prediger von Gerlach in Berlin in der Schrift: „Ueber die heutige Gestalt des Eherechts“ 1833 den Zustand des Scheiderechts in lebhaften Farben geschildert, wurde zunächst eine Revision des Verfahrens in Ehesachen angeordnet (Ordre vom 26. Febr. 1834). Damals wäre es an der Zeit gewesen, die Reform auch des materiellen Scheiderechts durchzuführen, und es darf an der Möglichkeit nicht gezweifelt werden, daß sie gelang, wenn man sich entschloß, das gemeinrechtlich im übrigen protestantischen Deutschland geltende Scheiderecht auch in Preußen wieder zu gesetzlicher Geltung zu erheben. So hätte man Staat und Kirche vor den Folgen eines unheilvollen Bruches behütet, und dabei den landrechtlichen Grundsatz hinsichtlich der Eheschließung (§. 136. Th. II. Tit. 1: „Eine vollgültige Ehe wird durch priesterliche Trauung vollzogen“) aufrecht zu

erhalten vermocht. Dies war auch die Absicht von Savigny's bei dem Gesetzentwurf, der unter ihm als Gesetzgebungsminister 1842 ausgearbeitet und dann im Wesentlichen im Staatsrath angenommen wurde (vgl. von Savigny, Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform, 1844; in den vermischten Schriften Bd. V. S. 222 ff.). Aber die materielle Reform wurde vor der Hand bei Seite gelegt, bis „zur gründlichen Vorbereitung dieses noch zu erlassenden Gesetzes die Erfahrungen der Gerichte über die Erfolge des verbesserten Verfahrens in Ehesachen gesammelt seyn werden" (K.-O. vom 28. Juni 1844). So blieb also die Reform auf das Verfahren in Ehesachen beschränkt, wo durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 dem öffentlichen Interesse an der Ehe wiederum sein Recht zu Theil wurde, mehr freilich durch die Geltendmachung des Grundsatzes der materiellen Wahrheit und die verbesserte Beweistheorie als durch das Institut der Staatsanwaltschaft in Ehesachen, — ein Institut, das, besonders seitdem der Beruf des defensor matrimonii in Folge der neuen Gerichtsorganisation dem bei dem competenten Gericht für Strafsachen bestellten Staatsanwalt übertragen worden ist, niemals rechtes Leben hat gewinnen können, wofür der Grund nicht sowohl in dem mangelnden Rechte, selbstständig Rechtsmittel einzulegen, als vielmehr in dem exotischen Karakter dieser den ungesunden französischen Zuständen entlehnten Institution des öffentlichen Ministeriums zu suchen ist.

Nunmehr begann die Reaktion auf dem Gebiete der Pastoralwirksamkeit, indem einzelne Geistliche solchen Personen die Einsegnung zu versagen begannen, von denen sie meinten, daß sie aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschieden worden seyen. Der erste bekannte Fall dieser Art fällt bereits in das Jahr 1831 und die Provinz Pommern; bis zum Jahre 1845 kamen im Ganzen 25 Fälle zur amtlichen Erörterung, von denen 7 allein durch den Prediger v. Gerlach in Berlin veranlaßt worden waren.

Die Redaktoren der landrechtlichen Gesetzgebung haben, als sie die priesterliche Trauung zur ausschließlichen Form der Eheschließung erklärten, sicher an die Möglichkeit solcher Trauungsverweigerungen nicht gedacht. Sie sahen die evangelische Kirche im Wesentlichen als eine Staatsanstalt, die Geistlichen als Staatsdiener an, welche in Beziehung auf ihre Amtshandlungen der unbedingten Herrschaft des bürgerlichen Rechtes unterworfen seyen. Damit steht nun freilich im Widerspruch die Rechtsansicht, welche von Gerlach in seiner kirchenrechtlichen Untersuchung der Frage: „Welches ist die Lehre und das Recht der evangelischen Kirche zunächst in Preußen in Bezug auf die Ehescheidung und die Wiederverheirathung geschiedener Personen" (Erlangen 1839) entwickelt hat. Er warf die Frage auf: „Ist durch das Edikt Friedrich's II., welches kein Kirchengesetz ist und seyn will, sondern Vorschriften für die Ober- und Untergerichte enthält, die Lehre und das Recht der Kirche in Ehesachen wirklich umgestoßen worden? Schließt daher namentlich das Landrecht, welches im Wesentlichen die Bestimmungen jenes Edikts wiederholt, das alte Kirchenrecht von jener Gültigkeit aus?" Er verneint diese Frage, kommt aber zu diesem Ergebniß durch eine Deduktion, welche das Wesen der älteren Kirchenordnungen, in denen kein jus divinum vorliegt, sondern vielmehr eine auf landesherrlicher Autorität ruhende Rechtssatzung, ebenso sehr verkennt, wie die Entwicklung der lutherischen Kirchenverfassung in den meisten deutschen Territorien, und einen Gegensatz des „Regenten im Staate" und „des „Regenten in der Kirche" fingirt, welche den Rechtsanschauungen der evangelischen deutschen Lande in älteren Zeiten völlig unverständlich gewesen wäre und es in gewissem Sinne noch heute ist (vgl. hierüber die treffliche Darstellung von Jacobson, Geltung der evangel. Kirchenordnungen a. a. O. S. 35 ff.). Freilich hat nun die Auffassung v. Gerlach's eine gewichtige Unterstützung durch das Gutachten des königl. preußischen Kronsyndikats vom 30. April 1856 (abgedruckt in Hengstenberg's evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1856, Nr. 48) gefunden, welches die vorgelegte Frage: „Kann nach den Grundsätzen des allgemeinen Landrechts ein evangelischer Pfarrer, welcher eine zu seiner pfarramt-

lichen Competenz gehörige und nach den bürgerlichen Gesetzen zulässige Trauung eines geschiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des andern geschiedenen Theils aus dem Grunde verweigert, weil die Scheidung nicht aus schriftmäßigen Gründen erfolgt sey, dazu dennoch gezwungen werden?" verneint. Ich kann mich auf eine ausführliche Widerlegung dieses Gutachtens an diesem Orte nicht einlassen, verweise vielmehr in dieser Hinsicht auf die Ausführungen von Jacobson (a. a. O. S. 41 ff.) und von Göschen (Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken aus der Verw. d. ev. Oberkirchenraths, Bd. III. S. 402 fl.). Nun soll damit, daß nach dem strengen Recht für den Zwang zu entscheiden war, dieser Zustand der Kirche nicht gerechtfertigt werden. Das geltende Recht enthielt vielmehr unzweifelhaft eine unwürdige Servitut der Kirche und ihrer Diener, — eine Servitut, deren Wurzel freilich in der Einseitigkeit der Verfassungsentwicklung der deutschen lutherischen Kirche zu suchen ist, welche durch das den Grundsätzen der Reformation widersprechende Aufgeben der gemeindlichen Grundlage der Kirchenverfassung selbst die territorialistischen Ausschreitungen verschuldet hatte, unter denen sie am schwersten gelitten hat. Allerdings mußte diese Servitut unerträglich erscheinen, seit die große nationale Erhebung vor und in den Freiheitskriegen auch die deutsche evangelische Kirche zu neuem Leben wach gerufen hatte, und damit auch bei den Geistlichen das Bewußtseyn sich regte, daß sie nicht bloße Staatsdiener seyen, und daß es dem Begriffe kirchlicher Segnungen nicht entspreche, wenn die Zulässigkeit derselben lediglich nach dem Buchstaben des bürgerlichen Gesetzes beurtheilt werden sollte. Eine doppelte Lösung des Widerspruchs einer Ehegesetzgebung, welche bei Gestattung der Scheidung und Wiederverheirathung den Anforderungen der Kirche jede Rücksicht verweigerte und doch die Rechtsgültigkeit der Eheschließung von der segnenden Mitwirkung der Kirche abhängig machte, wäre damals denkbar gewesen. Entweder wurde das Scheiderecht nun nach den Anforderungen der Kirche geändert, oder das gesetzliche Erforderniß der kirchlichen Trauung für rechtsgültige Vollziehung der Ehe aufgegeben. Zu keiner von beiden Lösungen konnte man sich entschließen; damit trieb man die Organe der Kirche selbst auf das Gebiet der Selbsthülfe, welche, obwohl die kirchlichen Behörden mit weiser Mäßigung die drohende Anarchie abwendeten, immer auf Seiten der Staatsgewalt mit einer schweren Einbuße an Ansehen verbunden und durch eine bedenkliche Erschütterung des Rechtsbewußtseyns im Volke begleitet war.

So lange freilich die Trauungsverweigerungen vereinzelt waren und die kirchlichen Behörden sich dagegen abwehrend verhielten, mochte es ausreichend scheinen, daß man dem weigernden Geistlichen unter der Hand die Ausmittelung eines Stellvertreters gestattete beziehungsweise zur Pflicht machte. Die Frage trat jedoch in ein neues Stadium, als v. Gerlach 1845 in einem solchen Falle die Ausmittelung eines Stellvertreters ebenso wie den in einer Aenderung des Trauformulars liegenden Ausweg ablehnte, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen ihn aber schon wegen seiner Mitgliedschaft im Consistorium bedenklich schien. Der Minister veranlaßte damals eine umfassende Berathung von Seiten der Consistorien, wobei sämmtliche Consistorien der östlichen Provinzen den Nachdruck auf die aus derartigen Verweigerungen hervorgehende Auflösung aller staatlichen und kirchlichen Ordnung legten und dieselben weder durch die Landesgesetze, noch von theologischem und kirchenrechtlichem Standpunkt aus für gerechtfertigt erklärten.

Die beiden Justizminister, welche ebenfalls zu einer Aeußerung veranlaßt worden waren, waren entgegengesetzter Ansicht, indem v. Savigny mit Beziehung auf den Karakter der Geistlichen als Staatsdiener und die bezüglichen Paragraphen des Landrechts die Verbindlichkeit der Geistlichen, alle nach dem bürgerlichen Gesetze zulässigen Trauungen zu vollziehen, festgehalten wissen wollte, in den Trauungsverweigerungen aber ein Amtsverbrechen fand, das im allgemeinen Landrecht (Th. II. Tit. 20. §. 352) mit Strafe bedroht sey, während der Minister Uhden die erwähnte Verpflichtung der Geistlichen in Abrede stellte. Hierauf erging die Kabinetsordre vom 30. Jan. 1846, in

welcher der König sich damit einverstanden erklärte, daß von der Einführung einer bürgerlichen Nothehe für die Fälle, wo Geistliche der Landeskirche aus Gewissensbedenken mit Rücksicht auf die Grundsätze des älteren protestantischen Kirchenrechts die kirchliche Trauung verweigerten, zur Zeit Abstand genommen werde. Auch behalte es in Beziehung auf solche Trauungsverweigerungen vorläufig bei den gesetzlichen Vorschriften mit der Maßgabe sein Bewenden, daß gegen die einzelnen, die Trauung verweigernden Geistlichen bis auf Weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln nicht vorzuschreiten sey. Für jetzt und bis die evangelische Kirche selbst wieder zu festen Grundsätzen über das Eherecht gelangt seyn werde und danach die bürgerliche Gesetzgebung reformirt werden könne, werde es die Aufgabe der Consistorien seyn, in einzelnen Fällen weiterer Conflikte durch Ermahnung und Belehrung aus der heiligen Schrift, den Bekenntnissen und dem Kirchenrechte eine vermittelnde Einwirkung zu üben, und die Gemeindeglieder gegen eine mißverstandene Auffassungsweise und gegen Willkür der Geistlichen zu schützen, andererseits aber unter möglichster Rücksichtnahme auf den einmal vorhandenen bürgerlichen Rechtszustand die Würde und das Recht der Kirche zu wahren. Gelinge es auf diesem Wege nicht, eine Ausgleichung herbeizuführen, so könne alsdann den Umständen nach in Ertheilung unbedingter Dimissorialien Aushülfe gesucht werden. Wir haben die Ordre in ihrem Zusammenhang mitgetheilt, um damit zu erweisen, wie wenig die später mit allen Mitteln einer extremen Parteiagitation genährte Bewegung ein Recht hat, sich auf diese königlichen Grundsätze zu berufen, die in gerechter Würdigung des mangelhaften Zustandes des bestehenden Rechts Alles gewähren, was die evangelische Schonung der Gewissen verlangte, dagegen auf der anderen Seite vermeiden, die subjektive Willkür der einzelnen Geistlichen zur Herrschaft über das Gesetz zu erheben. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf die anzustrebende Verbesserung des bürgerlichen Gesetzes gelegt und die Maßregel als eine provisorische bezeichnet. Die in ihr gebotene Aushülfe konnte auch nur so lange genügen, als die Trauungsverweigerungen vereinzelt standen, was in der nächsten Zeit noch der Fall war. Nur so lange konnte auch das Mittel unbedingter Dimissorialien ausreichen und die Einführung bürgerlicher Eheschließung überflüssig erscheinen, wie denn der König in der That sich in der Kabinetsordre vom 8. Juni 1857 für die letztere erklärt hat.

Leider erlaubten nun die Zeitverhältnisse nicht, die gewünschte Verbesserung des bürgerlichen Eherechts zu bewirken, bevor der Conflikt einen bedrohlichen Umfang angenommen hatte. Obwohl aber den Geistlichen bekannt geworden war, daß ihren Gewissensbedenken von Seiten der Behörden Rücksicht gewährt werden würde, zeigen die Jahre 1846 bis einschließlich 1854 keine Vermehrung der Weigerungsfälle. Eine wesentliche Steigerung findet sich erst im J. 1855, unter dem sichtlichen Eindruck des Zeugnisses, welches der Frankfurter Kirchentag 1854 gegen das laxe Scheiderecht abgelegt hatte.

Diese vermehrten Trauungsweigerungen hatten aber nun zunächst den Erfolg, daß das Mittel der Ausstellung allgemeiner Dimissorialien, dessen Anwendung die Kabinetsordre vom 30. Jan. 1846 in das Ermessen der Behörden gestellt hatte, zu versagen begann. Die letzteren fingen nämlich jetzt, wo die Frage eine principielle Bedeutung erlangt hatte, an, für sich dieselbe Freiheit der Gewissen in Anspruch zu nehmen, welche die Ordre von 1846 den Pastoren zugestanden hatte, und sie durften dies um so mehr, als der Art. 15 der preußischen Verfassung, indem er der evangelischen Kirche die selbstständige Ordnung ihrer Angelegenheiten zusicherte, den Rechtspunkt selbst verändert hatte. Wenn hiernach die Geistlichen nicht mehr als Staatsbeamte und ebenso auch die kirchlichen Behörden nicht mehr in dem früheren Sinne zugleich als Behörden der evangelischen Staatsgewalt gelten konnten und wenn deshalb ein staatlicher Zwang zur Trauung fernerhin nicht nur bedenklich, sondern rechtlich unstatthaft erschien, so ergab sich freilich vom staatlichen Gesichtspunkt hieraus auch die Folge, daß das Zustandekommen einer nach dem bürgerlichen Rechte zulässigen Ehe nicht mehr ausschließlich von der Beob-

achtung einer kirchlichen Form abhängig gemacht werden durfte. So unzweifelhaft also die kirchlichen Behörden jetzt berechtigt waren, die Trauungsverweigerung der Geistlichen in einzelnen Fällen aufrecht zu erhalten, wo aus der Gewährung der kirchlichen Einsegnung ein Aergerniß entstanden seyn würde, so wenig hätte die Kirche der Staatsgewalt einen begründeten Vorwurf machen können, wenn die letztere nunmehr gleichzeitig mit der Verbesserung des bürgerlichen Eherechts für diejenigen Fälle, in welchen auch nach der Rückkehr zu strengeren Grundsätzen die kirchliche Einsegnung für eine bürgerliche zulässige Eheschließung nicht zu erreichen gewesen wäre, eine andere Form herzustellen unternommen hätte, womit zugleich dem Art. 19 der Verfassung Genüge geschehen wäre.

Indessen verfolgte die Staatsregierung bei ihren Reformversuchen des Eherechts zunächst eine andere Richtung. In der Session von 1854 und 1855 legte sie zunächst dem Herrenhause den Entwurf eines Ehescheidungsgesetzes vor, welcher nicht nur die Scheidungen aus Willkür und zufälligen Ursachen beseitigen sollte und in einer Anzahl anderer Fälle, z. B. wegen Sävitien, die Scheidung nur dann gestattete, wenn durch die Verschuldung die Ehe in gleichem Maße wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung zerrüttet worden sey, sondern auch manche Bestimmungen enthielt, welche, wie die unter allen Umständen eintretende strafrechtliche Verfolgung des schuldigen Theils, als ein zu schroffer Uebergang aus dem bestehenden Rechtszustande gelten konnten. So wenig daher auch das Herrenhaus geneigt war, der nothwendigen Reform des Scheiderechts die Mitwirkung zu versagen, so ergab doch die Berathung selbst in diesem Hause Schwierigkeiten und der Entwurf blieb unerledigt. Ein neuer Gesetzentwurf wurde 1857 dem Hause der Abgeordneten vorgelegt, der sich ebenfalls nur auf die *Ehescheidung* bezog. Obwohl nun auch unter denen, welche einer Reform des bürgerlichen Eherechts aus anderen Gründen überhaupt zuwider waren, sich im Allgemeinen keine Stimme für die landrechtlichen Principien erhob, so wurde das Gesetz doch theils wegen der Abneigung eines Theils des Hauses gegen einzelne besondere Bestimmungen (namentlich gegen das der Staatsanwaltschaft beigelegte Recht der selbstständigen Einlegung von Rechtsmitteln), theils wegen der Parteistellung der römisch-katholischen Abgeordneten, welche ihre Zustimmung zu dem Gesetze von der (in dem größten evangelischen Lande Deutschlands nicht gewährbaren) Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen der Katholiken mit bürgerlicher Autorität abhängig gemacht hatten, bei der Schlußabstimmung verworfen. Gewiß hat zu diesem Erfolge beigetragen, daß inzwischen die kirchliche Bewegung solche Dimensionen und einen so bedenklichen Karakter angenommen hatte, daß die Befürchtung nahe lag, es werde der Conflikt auch durch das Entgegenkommen der staatlichen Gewalten nicht gelöst werden, vielmehr die extreme Richtung sich nicht beruhigen, bis dasjenige, was sie als „Lehre der Kirche" immer entschiedener ausgab, auch dem Staate als Gesetz aufgedrungen worden wäre.

Hier auf dem kirchlichen Gebiete hatten nämlich die Geistlichen inzwischen begonnen, anstatt sich mit dem verheißenen Schutze ihres Gewissens zu begnügen, vielmehr dasjenige, was sie für den evangelischen Standpunkt erachteten, so unklar auch die Quellen seyn mochten, aus welchen die angebliche Kirchenlehre geschöpft wurde, selbst durchzuführen. Zu diesem Zwecke wurden Vereinigungen geschlossen, nur zu trauen, wo die Ehe wegen der sogenannten schriftmäßigen Gründe (d. i. wegen Ehebruchs und Desertion) geschieden sey und in beiden Fällen dem schuldigen Theile die Einsegnung stets zu versagen; ja, es kam in solchen verbündeten Kreisen sogar zur Aufrichtung von Schiedsgerichten, denen die Betheiligten sich zu unterwerfen gelobten.

Dieser Zustand war ohne Zweifel ein sehr bedenklicher. Er enthielt Vorgänge, deren Wiederholung auf dem Gebiete der Kirche nicht minder als auf dem des Staates im höchsten Grade gefährlich erscheinen mußte. Indem sich das subjektive Ermessen der Geistlichen über die verfassungsmäßige Autorität hinwegsetzte, gab es der autoritätbedürftigen Zeit ein bedrohliches Beispiel. Auch konnten sich die Behörden nicht verhehlen, daß auf diesem Wege eine niemals unbestritten gewesene Frage nicht zu derjenigen

Lösung geführt werden könne, welche allein Sicherheit gewähre. Hatte einst ein ähnlicher zwiespältiger Zustand gerade in Beziehung auf die Ehesachen in dem Zeitalter der Reformation zur Aufrichtung der Consistorien geführt, so ergab sich auch jetzt die Nothwendigkeit, die Entscheidung der hierher gehörigen Fälle der Willkür der einzelnen Geistlichen zu entziehen und in den kirchlichen Behörden zu concentriren. Der Cirkularerlaß des evangelischen Oberkirchenraths vom 29. Nov. 1855 bestimmte deshalb, daß in allen Fällen, wo von den Geistlichen die Einsegnung einer, nach ihrer Ansicht in kirchlicher Beziehung unzulässigen Ehe begehrt wird, von Amtswegen durch Vermittelung des Superintendenten an das Consistorium der Provinz zu berichten sey, welches demnächst nach der Beschaffenheit des Falls den betreffenden Geistlichen zu verständigen oder zu erwägen haben werde, ob von dem Hülfsmittel allgemeiner Dimissorialien Gebrauch zu machen sey. Bedenklich war nun freilich, daß die Ansichten der Consistorien dieselbe Verschiedenheit zeigten, wie die der Pastoren, indem die vermeintliche Kirchenlehre von den beiden sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen auch hier vielfach die Entscheidungen bestimmte und man der Meinung war, eine Jurisdiktion in Ehesachen zu üben, die doch nach evangelischer Lehre nur durch Uebertragung des Staates hätte begründet werden können, womit denn die Vorstellung zusammenhing, das Band der vom Staat getrennten Ehe als fortbestehend anzusehen, was in manchen Fällen zu den wunderbarsten Consequenzen führen mußte. So ist folgender schlagende Fall vorgekommen. Eine Ehe war aus einem nicht schriftmäßigen Grunde geschieden, der eine Ehegatte aber demnächst wieder verheirathet. Letzterer bricht seine zweite Ehe mit seinem geschiedenen Ehegatten. Die zweite Ehe wird wegen Ehebruchs geschieden. Nach der Theorie von dem fortbestehenden Ehebande der ersten Ehe wäre die zweite Ehe ein Concubinat, der Bruch dieser Ehe aber in diesem Falle kein Ehebruch, sondern Erfüllung der ehelichen Pflicht (in der angeblich fortbestehenden ersten Ehe) gewesen. Mit Recht wurde aber hier in der höhern Instanz dem schuldigen Ehegatten die nachgesuchte Wiedertrauung mit seinem erstgeschiedenen Ehegatten versagt. Der Oberkirchenrath hielt überhaupt stets an der richtigen Ansicht fest, daß eine rechtskräftige Ehescheidung das Band der Ehe löst, die Kirche dagegen unter Umständen die Verpflichtung hat, auf die Wiedervereinigung der aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschiedenen Ehegatten mit den Mitteln der Disciplin hinzuwirken. Zu diesen disciplinaren Mitteln gehört vor Allem die Versagung der kirchlichen Mitwirkung zur Eingehung einer anderweitigen Ehe der geschiedenen Ehegatten. Eine solche Versagung der kirchlichen Einsegnung aus disciplinären Gründen rechtfertigt sich aber nicht nur dann, wenn dadurch die Wiederanknüpfung des im Widerspruch mit den Grundsätzen der Kirche zerrissenen Ehebandes erreicht werden kann, sondern auch, wo dies etwa wegen nach der Trennung eingetretener Ereignisse nicht der Fall ist, sowie, wo eine auch vom kirchlichen Gesichtspunkt die Ehetrennung rechtfertigende Verschuldung vorliegt, dem schuldigen Ehegatten gegenüber, so lange seine Verschuldung nicht durch eine entschiedene Sinnesänderung gesühnt ist. In dieser Versagung der kirchlichen Einsegnung üben die kirchlichen Behörden aber keinen Akt der Jurisdiktion, sondern nur einen Ausfluß der ihnen begriffsmäßig zustehenden Cognition über die Zulässigkeit kirchlicher Amtshandlungen (des Aufgebots und der Trauung).

Aber auch in Beziehung auf die Scheidegründe hielt der Oberkirchenrath mit Recht an dem Grundsatz fest, daß es keineswegs zulässig sey, aus dem Extrem der laxen landrechtlichen Bestimmungen unvermittelt in das andere Extrem einer Praxis überzugehen, welche nur in den Fällen von Ehebruch und eigentlicher Desertion dem unschuldigen Theil die Einsegnung einer anderweitigen Ehe gewähren möchte. Es konnte der höchsten kirchlichen Behörde vielmehr nicht entgehen, daß zwischen diesen sogenannten schriftmäßigen Scheidegründen und denjenigen Scheidegründen, deren inneres Recht nunmehr selbst auf dem Gebiete des Staates beanstandet worden war (Scheidung aus Willkür oder wegen zufälliger Ereignisse), eine Reihe anderer in der Mitte lag, das freilich beklagenswerthe Ergebniß der Entwicklung der socialen und sittlichen Verhältnisse, in denen oft die Schei-

dung als das einzige Mittel erschien, dem Verderben des unschuldigen Theils und der Kinder zuvorzukommen (z. B. Sävitien). Dem ungelösten Dissens der theologischen Wissenschaft über den Sinn der von der Scheidung handelnden Schriftstellen gegenüber und in Betracht der Lage der Lebensverhältnisse glaubte daher der Oberkirchenrath für seine Beurtheilung der Gewährbarkeit der kirchlichen Einsegnung anderweitiger Ehen Geschiedener im Allgemeinen das Princip der Verschuldung entscheiden lassen zu müssen, durch welche ein Ehegatte faktisch die Ehe zerstört hat. Dieser Standpunkt entsprach demjenigen, welcher, wie wir nachgewiesen, bereits seit den Zeiten der Reformation eine strenggläubige theologische Richtung als mit Gottes Wort nicht im Widerspruch stehend bekannt hatte. Dieser Standpunkt war es zugleich, von dem aus auch die deutsche evangelische Kirchenconferenz von 1857 die Reform des Ehescheidungsrechts in weiteren Kreisen in Anregung brachte. Indem somit der Oberkirchenrath die Nothwendigkeit, sich in der Behandlung der Wiedertrauungsfrage mit der Uebung des älteren protestantischen Eherechts in Continuität zu erhalten, anerkannte (Verf. v. 12. Okt. 1855, Aktenst. Hft. VII. S. 63), ergaben sich für ihn folgende Consequenzen dieser Auffassung. Einerseits konnte es für die Zulassung der Wiedertrauung nicht für genügend erachtet werden, wenn der Petent in dem Ehescheidungserkenntnisse juristisch als der nichtschuldige Theil bezeichnet war, sondern die kirchliche Behörde mußte das ganze sittliche Verhalten desselben in der Ehe in Betracht ziehen, und wenn er dadurch selbst Veranlassung zu dem Vergehen des schuldigen Theils, z. B. zu einer Verlassung, gegeben hatte, konnte ihm die Einsegnung einer anderweitigen Ehe nicht ohne Weiteres gewährt werden (Reskript vom 23. Juli, 27. Juli, 28. Juli 1857, Aktenst. Hft. IX. S. 218. 219. 221). Andererseits war aber auch in Beziehung auf den im Ehescheidungserkenntniß z. B. wegen Desertion für schuldig erklärten Theil nach den gegebenen Verhältnissen eine billige Berücksichtigung aller begleitenden Umstände zu Gunsten des geschiedenen Theils nothwendig (Reskript vom 12. Dez. 1857, a. a. O. Hft. IX. S. 223). Sodann ergab sich aus diesem Princip die Zulassung der Wiedertrauung auch bei Solchen, welche auch, abgesehen von Ehebruch und böslicher Verlassung, als unschuldiger Theil wegen schwerer Verschuldung des andern Ehegatten (z. B. wegen Sävitien, fortgesetzten liederlichen und vagabundirenden Lebenswandels, langjähriger Zuchthausstrafe) geschieden waren (Reskript vom 25. Sept. 1857 und 11. Jan. 1858, Aktenst. Hft. IX. S. 222. 223). Gleichergestalt ward ausgeführt, daß dem schuldigen Ehegatten nicht unbedingt die Wiederverheirathung zu versagen sey, sondern daß solche bei stattfindender Erkenntniß der Verschuldung und Reue darüber ertheilt werden könne (Reskript vom 27. Nov. und 4. Dez. 1855, Aktenst. Hft. VIII. S. 64. 67). Im Allgemeinen ist über die Entwicklung dieser ganzen Praxis zu vergleichen der Erlaß vom 11. Febr. 1856 (Aktenst. Bd. III. S. 68), der Immediatbericht vom 25. Nov. 1858 nebst Cirkularverfügung vom 15. Febr. 1859 (Aktenst. Hft. X. S. 267 ff.), der Erlaß vom 9. Juli 1859 (Aktenst. Hft. XI. S. 39), endlich die Cirkularverfügung vom 22. Nov. 1859 (Aktenst. Hft. XI. S. 41). Ueber Nullitätsfälle vergl. die Verfügung vom 31. Mai 1860 (a. a. O. Hft. XII. S. 111).

Zu beklagen war es, daß die im J. 1856 in Berlin berufene kirchliche Conferenz von Vertrauensmännern sich nicht auf denselben gemäßigten Standpunkt stellte, vielmehr in ihren Beschlüssen sich theilweise von der angeblichen Kirchenlehre von den ausschließlich schriftmäßigen Scheidegründen beeinflussen ließ.

Nach Abschluß dieser Conferenz und mit Rücksicht auf den Ausgang, welchen die Bemühungen um die Reform des Ehescheidungsrechts auf bürgerlichem Gebiete genommen hatten, erging die Kabinetsordre vom 8. Juni 1857, worin der König befahl, daß die Geistlichen nunmehr in allen Fällen, in denen bürgerlich geschiedene Ehegatten die kirchliche Einsegnung einer anderen Ehe verlangen, dem Consistorium Anzeige zu machen, die Consistorien aber vorbehaltlich des Recurses für den sich beschwert fühlenden Theil an den evangelischen Oberkirchenrath über die Zulässigkeit der Trauung „nach den Grund-

sätzen des christlichen Eherechts, wie solches im Worte Gottes begründet ist", zu entscheiden haben sollen. In der ersteren Beziehung erscheint diese Kabinetsordre als die Consequenz des Princips, daß die Entscheidung der Wiedertrauungsfrage dem individuellen Ermessen der einzelnen Geistlichen entzogen und in die Hand der Behörden gelegt werden sollte. In materieller Beziehung erklärte die Ordre ausdrücklich, sie beabsichtige nicht, spezielle Grundsätze aufzustellen. Die Verweisung auf das in Gottes Wort enthaltene Eherecht war jedoch nicht im Stande, eine Uebereinstimmung in den Entscheidungen der kirchlichen Organe herbeizuführen, indem der Oberkirchenrath seine bisherige Praxis, welche auf der analogischen Anwendung des Schriftworts ruhte, in seinen Recursentscheidungen festhielt, während ein Theil der Consistorien die strengere Ansicht festhielt, wonach der Kreis der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion im engsten Verstande unter Berufung auf den Befehl der heiligen Schrift beschränkt wurde. Die aus einem solchen Gegensatze hervorgehenden Uebelstände und die Mittel der Abhülfe legte der Oberkirchenrath daher in dem Immediatberichte vom 25. Novbr. 1858 dar, worauf der Prinz-Regent durch die Ordre vom 10. Febr. 1859 unter ausdrücklicher Billigung der Praxis des Oberkirchenraths genehmigte, daß der letztere in allen Fällen, wo die Consistorien die Genehmigung der Trauung nicht ertheilen zu dürfen glaubten, die Entscheidung allein in die Hand nehme. Die Ordre spricht außerdem die Erwartung aus, daß die Geistlichen in den Fällen, wo die Kirchenbehörden die Trauung für zulässig erklärt hätten, den Weisungen der verordneten Obrigkeit willig genügen würden. Sollte diese Erwartung nicht in Erfüllung gehen, so solle zwar in Gemäßheit der Ordre vom 30. Jan. 1846 von einem Zwange abgesehen werden, dagegen der Oberkirchenrath für Aufgebot und Trauung einen andern Geistlichen substituiren. Solche Substitutionsfälle sind bisher in sehr geringer Zahl vorgekommen.

Gleichzeitig wurde auch auf bürgerlichem Gebiete die Reform des Eherechts wieder aufgenommen, jedoch von der Staatsregierung jetzt nicht mehr auf das Gebiet des Scheidungsrechts beschränkt, sondern zugleich auf die beabsichtigte Einführung einer bürgerlichen Form der Eheschließung ausgedehnt. Diese Reform ist bis jetzt zu keinem Abschluß gekommen, weil nunmehr das Herrenhaus sich der Einführung der fakultativen Civilehe widersetzt hat. Jedenfalls ist inzwischen durch die gemäßigte Stellung, welche der Oberkirchenrath in der Wiedertrauungsfrage eingenommen hat, dafür gesorgt worden, daß die Consequenzen dieser Ablehnung nicht zu schwer empfunden werden. **R. W. Dove.**

Schelhorn, Johann Georg, der Aeltere, Dr. theol., Mitglied der Akademie zu Roveredo, der gelehrte und berühmte Literar- und Kirchenhistoriker, dessen größere Werke noch jetzt eine reiche Fundgrube für Literatur und Kirchengeschichte darbieten, war der Sohn eines Kaufmannes zu Memmingen, wo er am 8. Dezbr. 1694 geboren wurde*). Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater, dann besuchte er die Schule der Stadt. In der lateinischen und griechischen Sprache unterrichtet, machte er die seiner geistigen Begabung wie seinem regen Eifer entsprechenden Fortschritte und unterstützt durch mannichfache Anregungen, die er durch eine nähere Verbindung mit dem Superintendenten Christ. Ehrhart fand, gelang es ihm, schon im J. 1712 zur Universität übergehen zu können. Er studirte in Jena Philosophie, Philologie, Geschichte und Theologie unter Syrbius, Danz, Förtsch, Buddeus, erkrankte aber im J. 1714, ging darauf nach Altorf und setzte hier, nach wiedererlangter Gesundheit, seine bisherigen Studien besonders unter Zeltner, Joh. Wilh. Baier und Köler mit glücklichem Erfolge fort. Nach 2 Jahren begab er sich wieder nach Memmingen; darauf ging er aber (1717) noch einmal nach Jena, um Buddeus noch weiter zu hören. Nach Ablauf eines Jahres nahm er seinen Aufenthalt wieder in Memmingen, und von jetzt an widmete er sich schon literarischen Arbeiten, zu denen ihm die öffentliche Bibliothek seiner Vaterstadt mit ihren kostbaren Schätzen, wie auch die Privatbibliotheken gelehrter

*) Sein Vater hieß Johann Schelhorn, seine Mutter Elisabeth, geb. Blanck.

Freunde reichen Stoff boten. Seine Arbeiten erschienen als Anmerkungen und Abhandlungen historischen und philologischen Inhaltes in den Leipziger Miscellaneen und in der Bremer Bibliothek. Der Beifall, den sie fanden, veranlaßte ihn, eine Sammlung von Anmerkungen herauszugeben, die sich auf die Geschichte wie auf die Kenntniß seltener Bücher und ungedruckter Schriften bezogen. Dadurch entstanden seine berühmten Amoenitates litterariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula exhibentur (Francof. et Lips. 1725—1731), in 14 Theilen, von denen die vier ersten in 2. Auflage 1737—1738 erschienen*). Darauf gab er Commentatio historico-ecclesiastica de religionis evangelicae in provincia Salisburgensi ortu, progressu et fatis (Lips. 1732) heraus, die noch in demselben Jahre in deutscher, 1733 in holländischer Uebersetzung erschien. Seine literarische Thätigkeit wurde eine kurze Zeit unterbrochen, als er jetzt (1732) zum Prediger in Buxach und Hardt unweit Memmingen berufen ward; doch blieb er nur 2 Jahre hier, denn im J. 1734 kehrte er nach Memmingen zurück, wo er als Stadtprediger und Bibliothekar angestellt und im J. 1753 zum Superintendenten befördert wurde. In Memmingen begann seine literarische Thätigkeit von Neuem, bei der ihm seine große und werthvolle Bibliothek trefflich zu Statten kam, die sich auch durch eine schöne Sammlung Aldinischer Ausgaben auszeichnete. Gewissermaßen als eine Fortsetzung seiner Amoenitates erschienen seine Amoenitates historicae ecclesiasticae et litterariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula diversis utriusque historiae capitibus elucidandis inservientia exhibentur (T. I. Frcf. et Lips. 1737, T. II. ibid. 1738, T. III. Lips. 1746); eine deutsche Uebersetzung dieses Werkes kam unter dem Titel „Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur" in 4 Bdn. heraus zu Ulm 1762—1764. Im J. 1738 ließ er daselbst Acta historico-ecclesiastica Saec. XV. et XVI., oder Kleine Sammlung einiger zur Erläuterung der Kirchengeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts nützlichen Urkunden mit dienlichen Einleitungen, und zu Memmingen Index editionum Aldinarum, quas possidet J. G. Schelhorn erscheinen, worauf er 1740 das Werk: De vita, fatis ac meritis Philippi Camerarii, JCti, historici ac philologi pereximii, et primi Academiae Altorfinae Procancellarii, commentarius. Accedit, praeter selecta ex epistolis Viror. celeb. ad ipsum scriptis, ejus relatio de captivitate sua Romana et liberatione fere miraculosa, nunc primum e MScto edita folgen ließ. Außer mehreren anderen Schriften, besonders vielen theologischen Abhandlungen, auch Casualpredigten, gab Schelhorn namentlich noch heraus De antiquissima Latinorum bibliorum editione diatribe, Ulmae 1760, und zu Lindau 1761 die Schrift des Cardinals Quirini, Liber singularis de optimorum scriptorum editionibus, quae Romae primum prodierunt, mit Anmerkungen. Er starb 1773, am 31. März.

Auch sein Sohn, Johann Georg Schelhorn der Jüngere, zeichnete sich als gelehrter Literarhistoriker und Bibliograph aus. Er war am 4. Dezbr. 1733 zu Memmingen geboren, studirte in Göttingen Theologie, wurde 1756 Prediger in Buxach und Hardt und im J. 1762, nachdem er einige andere Pfarrstellen verwaltet hatte, neben seinem Vater Prediger und Stadtbibliothekar zu Memmingen, endlich (1793) daselbst auch Superintendent. Er starb am 18. Nov. 1802. Außer mehreren der praktischen Theologie angehörigen Schriften schrieb er namentlich: „Beiträge zur Erläuterung der Geschichte" (4 Stücke, Stettin 1772—1775), eine „Anleitung für Bibliothekare und Archivare" (1. Bd. Ulm 1788, 2. Bd. das. 1791) und „Kleine historische Schriften" (1. Th. Memmingen 1789, 2. Th. das. 1790).

---

*) Bei der Herausgabe dieser Arbeiten wurde er von vielen Gelehrten und Freunden der Literatur mannichfach unterstützt. Zu den Männern, mit denen er in Verbindung stand, gehörten namentlich Raymund Kraft v. Dellminsingen, Bürgermeister von Ulm, Zach. Conr. v. Uffenbach, Scabinus zu Frankfurt, Wilh. Ebner v. Eschenbach zu Nürnberg; auch mit dem Cardinal Quirini wechselte er Briefe.

Vgl. Heinr. Carl Gottlob Hirsching's historisch-literarisches Handbuch berühmter Personen ꝛc., von Joh. Hein. Mart. Ernesti. 10. Bd. Abth. 2. Leipz. 1808. S. 353—382. **Neudecker.**

Schelling, Friedr. Wilh. Jos. von. Zu den Denkmalen der großen deutschen Literaturepoche, welche in die zweite Hälfte des vorigen und in den Anfang unseres Jahrhunderts fällt, gehören auch die Erzeugnisse deutscher Spekulation aus dieser Zeit, jene philosophischen Lehrgebäude, welche mit Kant beginnen, rasch aufeinander folgen und eine in der Geschichte der Philosophie selten wiederkehrende Energie des philosophischen Denkens beurkunden. Wie jene ganze, geistig so bewegte, Epoche großen Einfluß auf die Gestaltung der theologischen Wissenschaft gewonnen, so auch die Philosophie derselben. Unter den Systemen aber, welche sie hervorgebracht, nimmt das Schelling'sche eine besonders nahe Stellung zur Theologie ein. Eine Besprechung desselben in diesem Werke scheint deshalb nicht nur als zulässig, sondern auch als gefordert. Philosophische Auffassung der Religion war eines von den Zielen, welche Schelling schon in der Ausbildung seiner früheren Lehren nie aus dem Auge verlor, — in seiner späteren Forschung wurde sie Mittelpunkt derselben. Seltener Tiefsinn, divinatorischer Blick, eine Kraft der Intuition, derjenigen verwandt, welche wir an Plato bewundern, ungewöhnliche Herrschaft der Sprache und Meisterschaft der Darstellung haben ihn, wie Wenige befähigt, in jene Gebiete einzudringen, für welche eine bloß sinnliche Erfahrung keine Maßstäbe mehr darbietet.

Wir verfolgen zuerst den Lebensgang des Mannes und seine schriftstellerische Wirksamkeit, in welcher sich seine innere Entwicklungsgeschichte abspiegelt; sodann die allmähliche Ausgestaltung seiner Ideen mit besonderer Berücksichtigung ihres religionsphilosophischen Inhalts.

I. Leben und Schriften. — Friedr. Wilh. Jos. von Schelling ward geboren 1775 zu Leonberg bei Stuttgart. Sein Vater — ein anerkannter Gelehrter auf dem Gebiete der orientalischen Sprachen und der rabbinischen Literatur — war dort Geistlicher, später wurde er Prälat und Generalsuperintendent zu Maulbronn. Als frühreifes Genie, erst 15 Jahre alt, bezog Schelling, zur Theologie bestimmt, die Universität Tübingen. Enge Freundschaft verband ihn dort mit dem 5 Jahre ältern Hegel, mit dem später so unglücklichen Dichter Hölderlin. Lessing, Herder, Kant waren besonders die Führer dieser jugendlichen Gemüther; zugleich waren sie enthusiastisch erregt von den aus Frankreich herüberdringenden Freiheitsideen. Schon in seinem 18. Jahre trat Schelling als Schriftsteller auf durch die für seine Magisterpromotion bestimmte Dissertation über die Erzählung des Sündenfalls in der Genesis*). Ein Jahr nachher schrieb er einen Aufsatz in Paulus' Memorabilien: „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.“ Wir entnehmen daraus, wie lebhaft die religiösen Gedanken des Alterthums Schelling schon damals beschäftigten. Herder's Einfluß wird bei seiner Behandlungsweise dieser Gegenstände besonders bemerkbar.

Entscheidend für Schelling's ganzen Bildungsgang wurde das Jahr 1794, in welchem Fichte seine Wirksamkeit in Jena eröffnete, mit einer imponirend neuen Lehre hervortrat und dieselbe zugleich zum ersten Male schriftstellerisch darstellte. Schon die Bekanntschaft mit den Grundgedanken des neuen Systems, wie sie Fichte in seiner kleinen Schrift: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ ausgesprochen**), genügte, um die verwandte Anlage Schelling's zu wecken und seine philosophische Produktivität zu erschließen, welche sich von nun an während zweier Decennien in stürmischem und raschem, erst gegen das Ende dieser Lebensepoche langsamer werdendem Fluße ergoß. Wir finden uns überrascht von der Sicherheit und Selbstständ-

---

*) Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Gen. III. tentamen criticum, 1792.

**) S. Fichte's und Schelling's Briefwechsel. 1856. S. 1 u. 102.

digkeit, mit welcher der 19jährige Jüngling den Fichte'schen Idealismus ergriff und in einer Reihe von Schriften, die den künftigen Meister ankündigen, vertrat*). Auch finden sich in ihnen schon manche Spuren eines über die Enge des Fichte'schen Standpunkts hinausführenden universelleren Systems.

Im Jahre 1796 begab sich Schelling als Führer der Barone von Riedesel nach Leipzig, wo er besonders naturwissenschaftlichen Studien oblag. Es keimten in ihm jene naturphilosophischen Ideen, welche der Philosophie eine neue Richtung geben sollten. Sein Standpunkt befestigte sich noch mehr, als er von Leipzig nach Jena übergesiedelt war und hier seit 1798 als außerordentlicher Professor lehrte. Er las noch an der Seite Fichte's, und seit dem Abgange desselben nach Berlin (1799) beherrschte er das dortige philosophische Terrain allein. Kaum konnte ein Ort geeigneter seyn, um Schelling's Ideen reifen zu lassen, als das kleine Jena, damals ein Mittelpunkt geistiger und namentlich philosophischer Bestrebungen. Dort hatte die Kantische Philosophie geherrscht, vertreten durch Karl Leonh. Reinhold; durch die „Allgem. Jenaische Literatur-Zeitung" haben Fichte, Schelling, später Hegel ihre Lehrwirksamkeit begonnen. Die Nähe Göthe's, seine lebhafte Theilnahme an der Universität, welche sich namentlich auch der jugendlichen Naturphilosophie zuwandte, die Anwesenheit Schiller's, Wilhelm von Humboldt's, der Gebrüder Schlegel, mit denen besonders seit Fichte's Abgang Schelling in ein näheres Verhältniß trat, das Kommen und Gehen anderer hervorragender Männer, mußte dem dortigen Leben einen höheren Aufschwung verleihen. Die Philosophie fand sich hier von einer poetischen Atmosphäre umgeben, und der geheime Zusammenhang, welcher alle ideellen Bestrebungen verbindet, mußte belebend auf sie wirken. Schelling's Naturphilosophie fesselte nicht minder durch ihre tiefsinnige Naturauffassung, als durch einen poetischen Zauber, der sie umgab. Er hat sie in einer Reihe von Werken dargelegt**), zugleich aber auch die Lehre vom Ich (als dem anderen Pol der Natur gegenüber), auf Fichte'scher Grundlage zwar, aber mit sehr erweitertem Inhalt und anderen Zielen entwickelt***). Jedoch genügte er sich nicht darin, von dem einen oder anderen dieser beiden Gegensätze auszugehen. Indem er das Identitätssystem aufstellte (1801), wollte er sich über beide Gegensätze zu einer absoluten Betrachtungsweise erheben, sie beide im Absoluten darstellen†), und dem Standpunkte desselben gehört im Wesentlichen noch eine

---

*) Diese Schriften sind: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie. Tübingen 1795 (1794 geschrieben). — Vom Ich als Princip der Philosophie od. über das Unbedingte im menschl. Wissen. 1795 (wieder abgedr. in dem ersten und einzigen Bande von Schelling's philos. Schriften, Landsh. 1809), — eine Abhandlung, von der Schelling in der Vorrede zu dem eben genannten Sammelbande S. V nicht mit Unrecht selbst sagt: „sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinne, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich überall als absolutes und als Ich schlechthin, nicht als subjektives genommen." Vgl. den neunten Brief aus der dritten hier zu nennenden Schrift: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus in Niethammer's Journal, 1795 (zweiter Abdruck in den genannten philosoph. Schriften von 1809). — Neue Deduktion des Naturrechts, geschrieben 1795, erschienen im Niethammer'schen Journal 1796 und 1797. — Allgem. Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur, geschrieben 1796 und 1797, erschienen im Niethammer'schen Journal 1797; zum größten Theile wieder abgedruckt unter dem Titel: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in den philosophischen Schriften von 1809. Diese Arbeiten sämmtlich im ersten Band der ersten Abtheilung der sämmtlichen Werke.

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur; erster Theil. Leipz. 1797 (bei dem es geblieben). 2te Aufl. 1803 (Landshut). — Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgem. Organismus. Hamb. 1798. Zweite Aufl. 1806, mit der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. Dritte Aufl. 1809. — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Leipz. 1799. — Weitere naturphilosophische Darstellungen siehe unten.

***) In seinem System des transcendentalen Idealismus. Ebendas. 1800.

†) In der Zeitschrift für spekulative Physik. 1800 und 1801. 2 Bände (im 2ten Bande, 2tes Heft).

Reihe von Schriften an, welche bis zum Jahre 1807 hin erschienen*). Doch macht sich in einigen derselben nach Inhalt wie Form eine zunehmende Neigung zur Mystik und Theosophie geltend (wie in Philosophie und Religion — in der Schrift gegen Fichte — in den Jahrbüchern der Medicin). Die weitaus meisten dieser Schriften fallen in die Zeit seines Aufenthalts in Jena, welche sich nicht minder durch seine schriftstellerische Fruchtbarkeit auszeichnet, als durch die mächtige Wirkung, welche seine Vorträge auf eine große Anzahl seiner Zeitgenossen übte. Welche anregende Kraft seinen Ideen überhaupt innewohnte, davon geben nicht nur unmittelbare Schüler und Zuhörer, sondern auch solche Männer Zeugniß, welche die empfangene Anregung zu einer von der Schelling'schen sehr verschiedenen Denkweise fortbildeten**).

Im Jahre 1801 wurde Schelling als ordentlicher Professor an die Universität Würzburg gerufen. Auch Paulus und Hufeland waren von der bayerischen Regierung, welche diese Universität möglichst zu heben wünschte, von Jena dahin gezogen worden. Nachdem indessen Würzburg bald nachher an den ehemaligen Großherzog von Toscana gefallen war, verließ Schelling seine auch dort bedeutende öffentliche Lehrwirksamkeit und begab sich nach München, wo wir ihn (1807) als Mitglied der Akademie, deren Vorstand kurz vorher Jacobi geworden, und als ihren Generalsekretär in der Klasse der Künste finden. Nach der bewegten öffentlichen Lehrthätigkeit in Jena und Würzburg sah er sich hier in einen ruhigeren Wirkungskreis versetzt, welcher der allmählichen Ausgestaltung seiner späteren Lehren nur förderlich seyn konnte. Es sind verhältnißmäßig wenige Schriften, die er während seines Münchener Aufenthaltes veröffentlichte; — sie zeigen uns Schelling's Ideen in einer Umbildung begriffen, durch welche sich sein späterer Standpunkt anbahnt***).

Von dem Jahre 1815 an beginnt ein langes Stillschweigen Schelling's in der Literatur bis zu seinem Tode (während eines Zeitraumes von fast 40 Jahren), welches nur von wenigen Kundgebungen unterbrochen wurde†). Ein Werk über die Weltalter

---

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, in 3 Heften. 1802—3. — Der platonisirende Dialog: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin 1802. Zweite unveränderte Aufl. 1842. — Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. (Stuttg. u. Tüb. 1803; unveränderte Auflagen 1813 u. 1830). In diesen die kürzeste und gedrungenste Darstellung seines damaligen Standpunktes. — Abhandlungen, Recensionen ꝛc. in dem kritischen Journal der Philosophie, von ihm und Hegel herausgegeben (Tüb. 1802). — Philosophie und Religion (Tüb. 1804). — Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre (Tüb. 1806). — Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft, von Schelling und Markus herausgegeben (Tübingen 1806 u. 1808), welche mehrere Abhandlungen Schelling's enthalten.

**) Siehe unter Anderem Steffens: „Was ich erlebte." Bd. 4. — Schubert, Selbstbiographie. Bd. 1. S. 389 ff. — Schlosser, Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. 2. Auflage. VI, 1. S. 49.

***) Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur, gehalten zum Namenstage des Königs 1807 (in den philosophischen Schriften von 1809). — Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und verwandte Gegenstände (in den philosophischen Schriften von 1809). — Die herbe Streitschrift: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedr. Heinr. Jacobi, und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus." Tübing. 1812. — Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgeg. von Schelling. München 1813 (ein Band). Darin: Sendschreiben Eschenmayer's an Schelling über dessen Abhandlung: Philosoph. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Antwort Schelling's darauf. — Ueber die Gottheiten von Samothrace. Tüb. 1815.

†) Einige Vorreden: die zu „Victor Cousin über französ. und deutsche Philosophie aus dem Französ. v. Hub. Beckers. 1834", in der sich Schelling mit scharfer Polemik gegen die inzwischen zur Herrschaft gelangte Hegel'sche Philosophie erklärt. — Die Vorrede zu Steffens nachgel. Schriften. 1846. — Die erste in Berlin gehaltene Vorlesung. 1841. — Mehrere Abhandlungen, gelesen theils in der Münchener, theils in der Berliner Akademie. Die letzteren sind bis auf eine (der sehr bedeutenden, „über die Quellen der ewigen Wahrheiten", vom J. 1850) in Form von Vorlesungen der Darstellung der rationalen Philosophie einverleibt. (Sämmtl. Werke Abth. II. Band I.)

wurde öfters angekündigt, auch der Druck begonnen, aber wieder eingestellt, obschon es schien, als müßten ihn die mißgünstigen Deutungen, welche sein Stillschweigen erfuhr, zu einem neuen schriftstellerischen Hervortreten veranlassen. Man schien um so eher ein solches erwarten zu können, als Schelling in den zwanziger Jahren die unterbrochene Kathederwirksamkeit wieder aufgenommen hatte. Zunächst durch äußere Veranlassungen bewogen, erbat er sich die Erlaubniß, 1820 von München nach Erlangen gehen und dort Vorlesungen halten zu dürfen. Viel bedeutender wurde seine Wirksamkeit, als er nach Verlegung der Universität Landshut in die Hauptstadt Bayerns (1826) als ordentlicher Professor der Philosophie nach München gezogen wurde und 1827 dort zu lesen begann. Zugleich ward er zum Generalconservator der Institute der Akademie, bald darauf zu ihrem Vorstande ernannt. — Auch hier waren seine Vorträge von tiefgreifender Einwirkung auf eine Reihe jüngerer Zeitgenossen. Schon ein Greis, entschloß er sich endlich (1841), einem Rufe nach Berlin zu folgen. Die dort gehaltenen Vorlesungen bildeten einen bedeutsamen Gegensatz zu der überwiegend herrschenden Hegel'schen Philosophie. Außer seiner Lehrthätigkeit widmete er sich fortwährend mit ungebrochener Geisteskraft der Ausarbeitung seiner späteren Lehre für den Druck. Aber der Tod übereilte ihn (1854) zu Ragaz, wohin er sich zum Gebrauche des Bades Pfeffers begeben. Bald nach seinem Tode (1856) begann die Herausgabe seiner sämmtlichen Werke durch den Sohn des Verstorbenen, den württembergischen Geistlichen K. F. A. Schelling. Sie enthalten in einer ersten Abtheilung das früher von Schelling Gedruckte nebst mehrerem Ungedruckten aus der ersten Epoche des Schelling'schen Philosophirens *). Die zweite Abtheilung bietet die spätere Lehre Schelling's in der Form von Vorlesungen **).

II. Die Lehre Schelling's in ihrer allmählichen Entwickelung. 1) Schelling als Anhänger Fichte's. Zweimal hat Schelling in der Geschichte der neueren Philosophie eine neue Richtung derselben angebahnt, zuerst durch eine völlige Umgestaltung des Kantisch-Fichte'schen Idealismus, dann durch den spekulativen Theismus seiner späteren Lehre. Die Einwirkung seiner ersten Lehre war eine auch extensiv sehr bedeutende, sie liegt abgeschlossen vor uns, — die seiner zweiten Lehre hat bis jetzt nicht den gleichen Umfang gewonnen; aber sie ist auch noch nicht

---

*) Es sind von der I. Abth. bis jetzt 6 Bde. erschienen. Der fünfte enthält früher nicht gedruckte Vorlesungen über Philos. der Kunst aus den Jahren 1802, 4, 5, welche auch für die Entwickelungsgeschichte seiner religions-philosophischen Ansichten von Bedeutung sind, — der sechste einen trefflichen, zwar schon gedruckten, aber unbemerkt gebliebenen, Aufsatz über Kant, und außer „Philosophie und Religion" eine noch nicht gedruckte Propädeutik der Philos. und ein System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (beide von 1804).

**) Die bis jetzt erschienenen ersten 4 Bände der zweiten Abth. enthalten: Historisch-kritische Einleitung in die Philos. der Mythologie, sodann die rationale Philosophie. (Bd. 1.); Philos. der Mythol. Band 2.; Philos. der Offenbarung (Bd. 3 u. 4.). Am spätesten geschrieben sind die (nicht gehaltenen) Vorlesungen, die Darstellung der rein rationalen Philosophie enthaltend (II, 1). Die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind 1830—31 zuerst gehalten worden. In noch frühere Zeit fällt die Entstehung der Philosophie der Mythologie und der Einleitung in dieselbe. Eine frühere unberechtigte Veröffentlichung der Vorlesungen Schelling's durch Paulus in Heidelberg „die endlich offenbar gewordene Philos. der Offenbarung u. s. w., der allgem. Prüfung vorgelegt" (Darmstadt 1843) ist durch die Herausgabe der sämmtlichen Werke als antiquirt zu betrachten. Unter mehreren anderen gegnerischen Schriften aus damaliger Zeit, welche zugleich Darstellungen und Kritiken des späteren Schelling'schen Systems — auf Grund der mündlichen Vorträge Schelling's — enthielten, sind besonders hervorzuheben: Frauenstädt, Schelling's Vorlesungen in Berlin. 1842. Marheineke's Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Berlin 1843.

Ueber Schelling überhaupt sind zu vergleichen: Rosenkranz, Schelling. Danzig 1843, und unter den Darstellungen seiner Lebre in den Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie besonders die von Fichte jun. in den Beiträgen zur Karakteristik der neueren Philosophie, von Chalybäus und von Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 3, 2. S. auch R. Haym, Hegel u. seine Zeit. 1857.

abgeschlossen. — Ehe aber Schelling die eigenen neuen Ideen seiner früheren Lehre darlegte, hatte er die vorangehende, namentlich aber die Fichte'sche Denkweise nach ihrer vollen Stärke auf sich wirken lassen. Ohne diesen Ausgangspunkt ist die Entwicklung der Schelling'schen Lehre nicht zu begreifen. Wir müssen deshalb jenes erste Stadium der neueren deutschen Philosophie, welches durch Kant und Fichte bezeichnet ist, kurz zu karakterisiren suchen.

Versuchen wir, die Kantisch-Fichte'sche Denkweise mit wenigen Worten zu bezeichnen, so dürfen wir sie wohl einen kritischen, subjektiven Idealismus nennen mit vorwiegend ethischer Tendenz. — Auf einer kritischen Grundlage beruhte diese Denkweise, denn man wollte vor Allem über die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gewiß werden, man untersuchte überhaupt die gesammte Innenwelt des Subjekts mit einer so eindringenden Schärfe, wie vorher nie. Diese kritische Untersuchung hatte aber auf eine idealistische Denkweise geführt. Dem Sensualismus dem Empirismus gegenüber wird die Ueberzeugung geltend gemacht, unser Erkennen sey kein bloßes Erzeugniß der äußeren Gegenstände und ihrer Einwirkung auf uns, sondern das Produkt der eigenen Selbstthätigkeit des Geistes. Denn zwar ist nach Kant der Stoff unserer Erkenntniß ein durch Anschauung und Erfahrung gegebener, und wenn die Vernunft die letztere überfliegen will, wird sie transcendent, dialektisch, vernünftelnd, gewinnt Probleme statt Lösungen. — Aber was nun auch durch äußere oder innere Erfahrung als Stoff gegeben seyn mag, die Form für denselben fügt das Ich aus sich hinzu. Ist es bei Kant auch nicht der Schöpfer, so doch der Bildner seiner Gedankenwelt. Die Dinge müssen sich nach ihm, d. h. nach den in ihm bereit liegenden Formen des Denkens (den Kategorieen) und des Anschauens (Raum und Zeit) richten. Kant selbst bezeichnete deshalb den Idealismus seiner Erkenntnißtheorie als einen formalen. Ein subjektiver aber war er zugleich. Denn indem wir den Erfahrungsgegenständen ihre Form geben, werden sie andere für uns, als sie an sich sind, werden sie für uns zu bloßen Erscheinungen, wir erfassen sie nicht als das, was sie objektiv, sondern als das, was sie für das Subjekt sind. Unser Erkenntnißvermögen ist deshalb ein beschränktes, bedingtes, ist in eine Erscheinungswelt eingeschlossen und von der Erkenntniß der Dinge, ihrem Ansich nach, ausgeschlossen. — Indessen das Erkenntnißvermögen erfüllt auch nicht die ganze Sphäre unserer geistigen Existenz. Sind wir innerhalb desselben eingeschränkt, bedingt durch die Erscheinung, so sind wir dagegen der letzteren gegenüber uneingeschränkt und unbedingt, vermöge unserer sittlichen Freiheit. Der praktischen Vernunft gehört deshalb das Primat vor der theoretischen. Durch die Freiheit gehören wir selbst dem hinter der Erscheinung (dem Phänomenon) liegenden Reiche des Intelligibeln (des Noumenon) oder der Dinge an sich an. Unser sittliches Leben ist es auch allein, was uns die Gewißheit jener über die Erfahrung hinausliegenden Ideen verbürgt, welche, theoretisch betrachtet, problematisch bleiben, die Gewißheit der Freiheit, der Unsterblichkeit, der Idee eines persönlichen Gottes, welcher den Widerspruch der freien Handlungen und der Geschicke ausgleicht. Ethischer Theismus war demnach das letzte Resultat der Kantischen Lehre, ein Theismus jedoch, welcher durch die Behauptung unbedingter Autonomie des menschlichen Willens, durch Verkennung der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens, durch Auflösung desselben in's Sittliche und in einen moralischen Vernunftglauben, für das Verständniß des religiösen Gebiets abstrakt und unfruchtbar bleiben mußte.

In der Meinung, nur Kant's Grundgedanken schärfer hervorzuheben und sie von Einem Principe aus zu entwickeln, trieb Fichte die idealistische Richtung Kant's weit über des letzteren Absicht hinaus auf die äußerste Spitze der Consequenz. Es gibt nach ihm keine andere Realität, als das unbedingte Thun und Handeln des Ichs. Zwar theilt auch er das kritische Resultat Kant's, wonach das Ich, als theoretisches, eingeschränkt und bedingt ist vermöge seiner Beziehung auf ein Objekt (ein Nicht-Ich), durch das es sich bestimmt findet. Aber dies Objekt (Nicht-Ich) kann

nicht abgeleitet werden von einer dem Ich äußeren Realität, von einem *Ding an sich*. Letzteres ist selbst nur eine von uns hervorgebrachte Vorstellung, deren Entstehung wohl zu erklären ist. Das Ding an sich und das, was Kant seine Erscheinung genannt, sind nur Produkte eines noch unreflektirten bewußtlosen Anschauens des Ichs selbst. Indem wir uns über dies bewußtlose Anschauen und seine Produkte durch einen Akt der Reflexion erheben, meinen wir in ihnen etwas dem bewußten Leben des Ichs fremdes Aeußeres zu erblicken, wir schauen diese Produkte außer uns hinaus, projiciren sie als eine dem Ich äußere Realität. In Wahrheit aber ist das Ich nicht bloß der Bildner (wie bei Kant), sondern der Schöpfer seiner Gedankenwelt durch eine zuerst bewußtlose, dann zum Bewußtseyn erhobene Thätigkeit. Wenn deshalb das Ich als theoretisches eingeschränkt, bedingt ist durch ein Nicht-Ich, so ist dies Nicht-Ich, genau besehen, doch nur das Ich selbst in einer anderen, seiner *bewußten* entgegengesetzten Richtung, seiner Thätigkeit. Das Ich ist also als theoretisches nicht durch eine äußere Realität (wie bei Kant), sondern im Grunde *nur durch sich selbst* eingeschränkt. — Aber jede Einschränkung und jede Hemmung widerspricht der unendlichen Natur des Ichs, seinem unbedingten freien Handeln. Ueber jede Hemmung geht es deshalb immer auf's Neue *in unendlichem Streben* hinaus. In diesem Streben besteht das Wesen der *praktischen* Vernunft, welcher von Fichte nicht minder wie von Kant, der bedingten theoretischen gegenüber, das *Primat* zuerkannt wird. — Der Gegensatz der beiden Richtungen einer endlichen bedingten theoretischen und einer in's Unendliche strebenden praktischen (oder wie Fichte sie bildlich bezeichnete, einer centripetalen und centrifugalen) constituirt das endliche, empirische Ich, das Individuum. Sie stehen nicht mehr, wie bei Kant, nebeneinander, sondern sie bedingen sich im Organismus der Thätigkeiten des Ichs wechselseitig. Denn als theoretisches producirt das Ich Objekte, damit Hemmungen, Schranken, die es als praktisches überwindet, indem es praktisch diese Objekte in's Unendliche *durch sich* bestimmt, wie es als theoretisches durch sie bestimmt war.

Jedoch weder die eingeschränkte theoretische Richtung, noch das unendliche praktische Streben des Ichs wären begreiflich, wenn nicht das Ich, seinem wahren Wesen nach, oder rein und absolut genommen, reines absolutes Thun und Handeln, somit unbedingte Freiheit wäre ohne allen Gegensatz zu einem Objekt, ohne alle Hemmung. Nur Geistesträgheit kann es verkennen, daß allen Thätigkeiten des empirischen Ichs das reine Handeln und Thun des absoluten Ichs zu Grunde liegt. In ihm sind Subjekt und Objekt, die im empirischen Ich auseinandertraten, Eines, und jene beiden Richtungen, deren Widerstreit und Ausgleichung das Leben des endlichen Ichs erfüllt, sind im absoluten ununterscheidbar verbunden. Auch nicht wie endliche Objekte durch bestimmte, deshalb bedingte Begriffe läßt sich das reine Ich erfassen, sondern nur durch den Akt einer intellektuellen Anschauung, welcher die Abstraktion von allem Gegensatz des Subjekts und Objekts zur Voraussetzung hat. Fichte war überzeugt, im absoluten Ich das lange vergeblich gesuchte, schlechthin höchste Princip aller Philosophie, den letzten Erklärungsgrund der ganzen Organisation unseres geistigen Lebens, den Ausgangspunkt einer wahrhaft „pragmatischen Geschichte" des Ichs gefunden zu haben. Man würde ihn nun aber völlig mißverstehen, wenn man glaubte, er habe unter dem absoluten Ich ein selbstbewußtes persönliches, von der Welt unterschiedenes, besonderes Wesen verstanden. Es ist identisch mit reinem Handeln, nach späteren Aeußerungen: mit lauterem Bewußtseyn, Sehen, Wissen („nur nicht dem Wissen von Etwas"), Selbstbewußtseyn kommt nur dem endlichen Ich zu. Gott als ein dem Ich äußeres Ding, Wesen, Substanz, „außer sich schauen", würde heißen, es zu einem bloßen Seyn, zu einem Nichtthun und Handeln herabsetzen, in einen dogmatischen Realismus zurücksinken. Für die Vielheit der empirischen Iche ist Gott das geistige Band der Vernunftwelt, das nie erreichbare Ideal ihres Strebens, die reine Vernunftform, in die alle Individuen verschmelzen sollen, er die Ordnung der sittlichen Welt, wonach die sittliche Gesinnung nothwendig selig macht. Durch diese Gesinnung sind und leben wir in eigener Person das Absolute, und hierin

allein besteht unsere wahre Unsterblichkeit, sowie im Glauben an die sittliche Weltordnung die einzig wahre Religion, die Religion des freudigen Rechtthuns*).

So hatte sich bei Fichte der ethische Theismus Kants in einen ethischen Pantheismus umgesetzt, oder wie könnten wir eine Lehre anders bezeichnen, welche Gott nur wirklich seyn läßt im sittlichen Leben der handelnden Iche und dem endlosen Processe ihres Strebens? Sie zeigt aber eben deshalb auch jenen allem Pantheismus eigenthümlichen Widerspruch, daß von Gott und Welt abwechselnd das eine in dem andern sich auflöst und untergeht — mag man nun die Gottheit mit Spinoza als absolute Substanz oder mit Fichte als absolutes Ich fassen. — Ist das absolute Ich die einzige wahre, unbegränzte Realität, so ist unser endliches Ich, weil begränzt, in Wahrheit nicht real, und es ist unsere Aufgabe, den Schein der Realität an uns zu tilgen und in Gott aufzugehen. — Sind aber die endlichen Iche die Wirklichkeit des absoluten, so ist dies selbst eigentlich immer nur auf dem Wege wirklich zu werden, und gerade das endliche ist der eigentliche Sitz seiner Realität. Wie auf jenem akosmistischen Wege die Vernichtung des endlichen, so liegt auf diesem die Vergötterung desselben. Fichte schwankt, ohne es inne zu werden, zwischen den beiden Consequenzen, in seiner frühen Periode mehr zur letzteren, in der späteren mehr zur ersteren. Das gesteigertste Selbstgefühl und Entselbstung sind die beiden Pole gewesen, zwischen denen seine Denkweise oscillirt.

Fichte's System hat tiefe Spuren seiner Einwirkung in der weiteren Entwicklung der neueren Philosophie zurückgelassen. Abgesehen von dem Einflusse seiner Methode, die den Gedanken der Entwicklung des Ichs an die Momente der Thesis, Antithesis und Synthesis knüpfte, einer Methode, welcher sich Schelling in mehreren seiner Schriften anschloß und die von Hegel zur logisch-dialektischen umgebildet wurde, blieb die von Fichte so energisch geltend gemachte Forderung unvergessen, die Philosophie aus Einem Princip abzuleiten, gab Er ferner das Signal zu einer die nächsten Systeme vorwiegend beherrschenden Immanenzlehre. —

Der straffe Idealismus Fichte's war es nun, den Schelling mit voller Jugendbegeisterung sich aneignete und mit nicht minderem Selbstgefühl als Fichte selbst vertrat, nur daß letzteres bei Fichte mehr von dem Bewußtseyn sittlicher Würde, bei Schelling mehr von dem Bewußtseyn der Ueberlegenheit des Genies getragen wird. — Wir finden denn auch bei ihm die gleiche Auffassung des absoluten Wesens, dem er ein objektives Seyn außer dem Ich, dem er Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit in nicht minder bestimmter Weise abspricht, als es je von Fichte geschehen ist**). Auch dem Begriff einer Offenbarung im theologischen Sinne, mochte sie als unmittelbare oder mittelbare gefaßt werden, besonders aber dem Bestreben Kantischer Theologen, mit Hülfe der praktischen Postulate dem Offenbarungsbegriffe eine philosophische Unterlage zu geben, trat er mit scharfer Polemik gegenüber. Eine „scientivische Dignität“ könne dieser Begriff nicht ferner be-

---

*) Die entscheidendsten Stellen für diese Anschauungen Fichte's siehe: Wissenschaftslehre, sämmtliche Werke, I, 275. Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung s. Werke V, 184. 186 ff. 216. Gerichtliche Verantwortung V, 266. — Sittenlehre s. Werke IV, 151. 256. Bestimmung des Menschen s. W. II, 289. 294. 298. 303 ff. 316; s. W. VIII, 371.

**) Vom Ich, sämmtl. W. I, 1. S. 180. 200 („das letzte Ziel des endlichen Ichs ist Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden“). Ebendas. S. 209. 210 („Gott ist etwas, das wir nur in's Unendliche zu realisiren streben können“). S. 236. 242. 247. Ferner verwandte Aeußerungen in den Deduktionen des Naturrechts I, 1. S. 247; in den philosoph. Briefen I, 1. S. 290 f. 324. („Mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn“). Ebendas. S. 326. 335; in den „Abhandlungen u. s. w.“ I, 401.

haupten und finde nur in der Methodenlehre des Volksunterrichts eine sichere Stelle*). — Die Religionsgeschichte betrachtete er als eine fortgehende „symbolische Darstellung der Ideen der absoluten Vernunft". Nur „bewußtlos gleichsam und unvollständig findet sich in den Philosophieen und Religionen der alten Welt entwickelt, was bei uns mit Bewußtseyn und vollständig sich entwickelt hat" **). Dadurch jedoch mochte er sich schon damals von Fichte in der Auffassung der Religionsgeschichte unterscheiden, daß er in den verschiedenen Formen derselben einen viel tieferen Sinn erkannte, als Fichte ihnen gelassen hatte***).

2) Schelling's Naturphilosophie und transcendentaler Idealismus (1796—1800). Wir sehen Schelling von nun an sich immer weiter von Fichte entfernen, bis zum entschiedenen Bruche mit ihm. Nicht die pantheistische Grundlage des Fichte'schen Systems, auch nicht vorzugsweise der angedeutete Gegensatz zu dessen religiösen Ansichten waren der Grund hiervon, sondern die immer mehr sich bei ihm geltend machende Ueberzeugung, daß mit bloß erkenntnißtheoretischen und ethischen Systemen dem Drange nach Erkenntniß eines reichen, vollen Daseyns, wie es sich in Natur und Geschichte darbietet, nicht genügt werden könne. Ein mächtiger Zug zur Wirklichkeit gegenüber einer bloßen Begriffswelt und bloßen Subjektivitätslehren lag tief im Wesen Schelling's. Durch geistvolle Auffassung, Combination und Deutung des Gegebenen hat er immer die größte Wirkung auf die Geister geübt. Wie später das geschichtliche und religiöse Leben der Menschheit, so war es nun damals zunächst die Natur, welcher sich dieser Zug des Schelling'schen Philosophirens zuwandte. — Die antike Philosophie war von der Physik aus zur Ethik und Dialektik übergegangen; einen umgekehrten Weg sehen wir hier die neuere Philosophie einschlagen, indem sie, ganz von vorne anfangend, eine philosophische Disciplin nach der anderen, aber erst in zweiter Linie eine Naturphilosophie, hervortreibt. —

Nicht das war die Absicht Schelling's, den Gewinn der Kantisch-Fichte'schen Lehren aufzugeben, aber sie sollten mit den großen Gegenständen der Weltbetrachtung in's Gleichgewicht gesetzt, die Vernunft des Subjekts in der objektiven der Dinge wieder erkannt werden. Damit leitete er ein neues Stadium in der Philosophie ein, welches allmählich einen gerade entgegengesetzten Karakter gegen das vorangehende entwickelte. An die Stelle des kritischen sollte ein schöpferisches Wissen treten — Ein neuer Dogmatismus der philosophischen Denkweise — nicht, wie bei Wolf, ein Dogmatismus des abstrakten Verstandes und mathematischer Demonstration, sondern der Intuition des spekulativen Wissens, einer absoluten Erkenntnißweise machte sich geltend.

Hatte sich in der Richtung eines subjektiven Idealismus das Ich mit äußerster Spannkraft auf sich selbst concentrirt und in sich vertieft, so sollte es jetzt diese Enge und Einsamkeit verlassen, sich über das Universum ausdehnen und in ihm sich wiederfinden. Aus dem subjektiven Idealismus wurde ein objektiver und absoluter. Das endlose sittliche Streben verschwindet jetzt als letztes Ziel vor dem höheren der Erkenntniß. Die sittliche Vernunft wird nun ihres Primats entsetzt, die höchste Würde des Menschen liegt nicht mehr in seinem sittlichen Leben, sondern im spekulativen Wissen, in einer höheren Gnosis, am nächsten verwandt den schöpferischen Anschauungen des künstlerischen Genius.

---

*) Zu vergl. der für die Entwicklung der religions-philosophischen Ansichten Schelling's wichtige kurze Aufsatz „über Offenbarung und Volksunterricht". Philos. Journal von Niethammer 1798. s. Werke I, 1. 476.

**) Ebendas. S. 481.

***) In dem Briefwechsel mit Fichte, S. 64 (in einem Briefe von 1800) deutet Schelling an, daß er in Beziehung auf die Religionslehre von Fichte abweiche, erklärt aber nicht näher, worin? Es mochte ihm wohl die Identifikation Gottes mit der moralischen Weltordnung immer ungenügender erscheinen (vgl. auch S. 98), er mochte einen großen weltgeschichtlichen Zusammenhang der positiven Religionen ahnen.

Indem Schelling nun seine Naturphilosophie entwickelte*), gedachte er damit Anfangs nur eine Ergänzung und Erweiterung der Fichte'schen Wissenschaftslehre zu geben, aber unter der Hand gestaltete sie sich zu einem Gegensatz der Fichte'schen Ichlehre. Für Fichte war die Natur nur Mittel für die ethische Bestimmung der endlichen Ichheiten gewesen. Sie war ihm nur „das Materiale der Pflicht", die „Sichtbarkeit des Sittlichen"; Licht und Luft sind nur da, damit sich die Individuen sehen und hören können. Seine Betrachtung der Natur hatte einen ausschließend teleologischen Karakter, und nicht ohne feindselige Geringschätzung sah das souveräne Ich auf sie herab. — Schelling dagegen erkannte in ihr eine selbstständige Offenbarungsform des absoluten Ichs, nicht mehr bloß ein Produkt der bewußtlosen Anschauung des endlichen. Sie hat Wesen und Bedeutung an sich selbst. Fichte schien dies ein Abfall von dem Princip des Ichs, des absoluten freien Handelns, zu seyn, ein Rückfall in den dogmatischen Realismus, welcher im Gegensatz zum reinen Thun ein bloßes todtes Seyn zum Princip erhebe, wie Spinoza in seiner Substanz. In Wahrheit aber ruhte Schelling's Lehre von der Natur ganz auf Fichte'scher Grundlage. Die Natur war ihm dasselbe, nur auf niederer Stufe, was das handelnde, selbstbewußte, endliche Ich auf höherer; beide nämlich sind ihrem Wesen nach nur das Eine in das Objektive der Natur und das Subjektive der endlichen Intelligenz sich theilende absolute Ich oder Subjekt — Objekt. Und wie dieses unbedingtes Thun und Handeln, so ist ihm die Natur nicht ein ruhendes Seyn, sondern ein unendliches Produciren. Nicht atomistisch-mechanisch, sondern als Produkt thätiger Kräfte ist sie zu fassen, mithin dynamisch, als die Erscheinung Eines Lebens, welches sie zu Einem großen Organismus verbindet. Noch weiter aber geht die Uebereinstimmung mit Fichte. Denn Schelling fand, daß dieselben entgegengesetzten Thätigkeitsrichtungen, welche Fichte im Ich nachgewiesen hatte, in überraschender Weise zugleich das Leben der Natur bedingen. Hiermit schien ein tiefer und weiter Blick in die Harmonie der Welt des Geistes und der Natur eröffnet. Die Natur ist der sichtbare Geist, wie der Geist die unsichtbare Natur. Der Bann eines von der Natur abgetrennten Ichs schien gelöst, und man begreift die Begeisterung, mit der die neue Lehre aufgenommen wurde.

Beruhte nämlich nach Fichte die Thätigkeit des Ichs auf einem unendlichen, aber immer auf's Neue durch eine entgegengesetzte Richtung gehemmten, Streben, so sah Schelling auch in der Natur eine unendliche Thätigkeit, welche durch eine entgegengesetzte verendlichende Thätigkeit immer auf's Neue eingeschränkt werden müsse, damit es zu realen Produkten komme. Jene war ihm der ideale subjektive Faktor, auf Selbstanschauung der Natur gerichtet, diese der reale, objektive, auf das Produkt gerichtete. Ungesucht schienen sich Expansions-(Repulsions-)kraft einerseits und andererseits Attraktionskraft als Erscheinungsformen dieses ursprünglichen Gegensatzes darzustellen. Schon Kant hatte mittelst des Gegensatzes dieser Kräfte eine idealistische Construktion der Materie versucht. Die Hemmung der einen durch die andere ergibt nach Schelling das Phänomen der Materie oder, von Seiten der Kraft angesehen, der Schwere. Eine stufenweise Ueberwindung dieser Hemmung führt zu den höheren Formen der Natur. Sie erhebt sich über die Hemmung im Licht, welches Schelling als ein Denken der Natur, als innere Selbstanschauung derselben, als ihre Seele betrachtet. Unter seiner Einwirkung entfaltet sich die Materie in einem dynamischen Processe, als dessen Momente Magnetismus, Elektricität, Galvanismus (Chemismus) gefaßt werden, welche zugleich den drei Dimensionen des Raums, der Länge, Breite und Tiefe, entsprechen. — Der Gegensatz der Materie und des Lichts findet auf höherer Stufe im organischen Leben seine Versöhnung. Hier fällt das Licht in die Dinge selbst, das Leben ist ihr inneres Licht, und wenn vorher die Materie als Substanz dem Lichte gegenübertrat, wird sie für das belebende und be-

*) Keime derselben mögen auch während seiner Fichte'schen Periode in Schelling geschlummert haben. Die Anregungen, welche er nach dieser Seite durch das Studium der Herder'schen Ideen und durch Kielmeyer in Tübingen empfangen, werden nur zurückgedrängt gewesen seyn.

seelende Princip zum bloßen Accidens. Die Momente des dynamischen Processes wiederholen sich hier in der Stufenfolge der Reproduktionskraft, der Irritabilität der Sensibilität, und das Ueberwiegen der einen oder anderen ergibt zugleich das Karakteristische der drei Grundformen des organischen Lebens, des vegetabilischen, des animalischen, des menschlichen, welche einen aufwärts steigenden Proceß darstellen.

So greift ein großer Zusammenhang durch das, was man als ausschließenden Gegensatz anzusehen gewohnt ist, durch die Welt des Anorganischen und Organischen hindurch; beide sind nothwendige Glieder des allgemeinen Organismus, der im Organischen „nur in seiner höchsten Concentration" auftritt. — So sehr nun aber die gesammte Natur nach ihrer Selbstanschauung ringt, so erreicht sie doch selbst dieses Ziel noch nicht. Sie bleibt dem Subjektiven und Idealen gegenüber ein überwiegend Objektives und Reales. Sie ist zwar Intelligenz zu nennen, aber nur eine unreife, welche sich über ein blindes bewußtloses Produciren nicht zu erheben vermag. Das nun aber, was in der Natur eine nicht zu ihrem Ziele kommende Tendenz, die auf Selbstanschauung, bleibt, wird im Ich zur Wirklichkeit und erhält hier seine Erfüllung. Das philosophische Denken kann deshalb nicht bei der Natur stehen bleiben; es sieht sich auf den andern Pol der Natur gegenüber, auf die Intelligenz, das Ich hinübergetrieben. — So wenig war Schelling der Meinung eine bloße Naturphilosophie aufstellen zu wollen. —

Hier nun im Ich ersteht die Natur noch einmal in ideeller Weise. Hatte die Naturphilosophie sie realistisch construirt, so sollte dasselbe idealistisch vom Ich aus geschehen. Doch bildet diese ideale Wiedererzeugung der Natur im Ich nur die Grundlage, die erste Periode gleichsam, seiner eigenen Geschichte. Denn nach demselben Gesetz, wonach die Natur ein gesteigertes Ringen nach Selbstanschauung erkennen läßt, sollte sich auch das Leben des Ichs, über jene Grundlage hinausgehend, zu den höheren Stufen einer freien Thätigkeit erheben. Diese Geschichte des Ichs, seines Selbstbewußtseyns, versuchte Schelling im System des transcendentalen Idealismus darzustellen, welches der Naturphilosophie gegenübertrat und als eines seiner scharfsinnigsten wie ideenreichsten Werke zu betrachten ist. — Die Naturphilosophie hatte von der Materie bis zu dem schlechthin Innerlichen der Empfindung geführt. Der transcendentale Idealismus nimmt hier den Faden auf. Er zeigt, wie das Ich in Empfindung und Anschauung die Vorstellung, das Bild, der Natur sich entwerfe, wie, aus dem Augpunkt des Ichs betrachtet, nicht nur die Materie mit ihren Processen, sondern auch die Welt des Organischen entstehe. Nicht durch ein bloß receptives Verhalten nehmen wir die Außenwelt der Natur in uns auf, sondern für das Ich ist die Natur nur durch sein produktives Anschauen vorhanden, und weil in der Natur dieselben Kräfte und Thätigkeiten wirksam sind, wie im Ich, so schaut dieses in der Natur sich selbst auf niederer Stufe an, construirt in ihr sich selbst. Wie nun aber die Natur selbst nicht völlig über ein blindes Produciren hinauskommt, so auch das Ich nicht, so lange es durch ein zwar schöpferisches, aber bewußtloses Produciren das Bild der Natur, seiner Außenwelt, hervorbringt.

Es muß sich von diesem blinden Produciren losreißen, um sich als bewußt producirendes Ich zu ergreifen. Dies kann aber nur durch einen Akt der Freiheit geschehen, durch den „absoluten Willensakt", mit welchem eine neue Reihe von Handlungen beginnt, welche das geschichtliche Leben des Ichs bedingen und durch die es zu den höheren Stufen seiner Selbstanschauung aufsteigt. In der praktisch-sittlichen Sphäre schaut es sich selbst an in dem unendlichen Streben, seine Freiheit gegenüber dem bloßen Naturtrieb zu verwirklichen. Gegen letzteren wendet es sich durch Aufrichtung des Rechtsgesetzes und der Rechtsverfassung, welche (wie eine höhere Naturordnung und unerbittlich, wie diese) den eigennützigen Trieb zwingen, gegen sich selbst zu handeln. Diesem objektiv Gesetzmäßigen und Nothwendigen aber tritt das freie Spiel der Kräfte, die Freiheit als Willkür, gegenüber. Nur in dieser Verbindung der Gesetzmäßigkeit und Freiheit besteht Geschichte. Sie ist nur da zu finden, wo ein Ideal unter unendlich

vielen Abweichungen nicht vom Einzelnen, sondern durch die Gattung realisirt wird*). Daß nun aber die subjektive Freiheit der einzelnen diese Verwirklichung nicht vereitele und die Vereinigung aller freien Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Ziele gesichert bleibe, das setzt ein in der Anschauung der Gattung gegenwärtiges Höheres voraus, was über beiden ist, über dem Gesetzmäßigen und Freien, als Grund der Harmonie beider, eine absolute Identität des Objektiven (bewußtlos Nothwendigen), wie des Subjektiven (des Freien und Bewußten). „Wir können dieser absoluten Identität keine Prädikate geben, auch nicht Prädikate, die vom Intelligenten oder Freien hergenommen wären. Sie kann deshalb auch nicht Objekt des Wissens seyn, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, und damit der Religion." Richtet sich unsere Reflexion nur auf das Bewußtlose und objektiv Gesetzmäßige in allem Handeln, so entsteht das System des Fatalismus; richtet sie sich bloß auf das subjektive, willkürlich Bestimmende, so entsteht ein System der Irreligion, des Atheismus, der Gesetzlosigkeit; erhebt sie sich aber zu jenem Grunde der Harmonie beider, so entsteht das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts. Schelling läßt hier freilich die nahe liegenden Fragen unbeantwortet, sowohl wie jenes Absolute, dem alle Prädikate des Freien und Intelligenten abgesprochen worden, als ein sehendes, als auch, wie es als vorhersehendes gedacht werden könne? Daß Gott als substantielles und persönliches Wesen vorgestellt werde, verneint Schelling auch im transcendentalen Idealismus ausdrücklich**), damit auch seine Unterschiedenheit von der Welt. „Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend." Die Geschichte ist nur „eine fortgehende, nie ganz geschehene, allmählich sich enthüllende Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseyns, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und [objektiv] Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität, und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist." Gott wäre nicht ohne unsere Freiheit, er ist nicht unabhängig von dem Drama der Geschichte, wir führen als Schauspieler dieses Dramas, nicht bloß aus, was er gedichtet, sondern sind Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen***).

Die religiöse Anschauung der Vorsehung, als des absoluten Grundes der Harmonie von Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte, als des „absoluten" (nur nicht persönlichen) „Willens", wird nun aber von Schelling noch nicht als höchste Form der Selbstanschauung des Ichs aufgefaßt. Jene Harmonie erscheint in der religiösen Anschauung noch als ein Objektives, was durch mich handelt, „sie soll nun aber (nach dem ganzen Gang der Transcendentalphilosophie) wieder ich seyn". Das Ich wird deshalb in einer und derselben Anschauung für sich selbst bewußtlos und be-

*) „Was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt oder seine Theorie a priori hat, ist gar nicht Objekt der Geschichte. Theorie und Geschichte sind völlig entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum Voraus berechnen läßt" (S. 416). So äußert sich Schelling in Uebereinstimmung mit seinen späteren Lehren schon damals. Verwandte Aeußerungen WW. I, S. 439. 466 ff.

**) S. Vorrede S. XIV (WW. III, S. 333), also gerade so wie in seiner rein Fichte'schen Periode.

***) Ebend. 438 ff. WW. S. 603 ff. Schelling glaubt drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten unterscheiden zu können. Die erste, tragische Periode des Schicksals bezeichnet er als die Zeit der Blüthe und des Untergangs der alten Welt. In einer zweiten tritt an die Stelle der dunkeln, völlig blinden Macht des Schicksals ein offenes Naturgesetz, welches wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte, einen allgemeinen Völkerbund und universellen Staat herbeizuführen bestimmt ist, — eine Periode, welche mit der Ausbreitung der römischen Republik begonnen. Endlich bezeichnet er die noch künftige Periode der Vorsehung als die, in welcher, wenn sie seyn wird, auch Gott seyn werde. Des Christenthums geschieht keiner Erwähnung, auch nicht als Anbahnung dieser dritten Periode.

wußt zugleich oder für sich selbst jene Harmonie des Nothwendigen und Freien werden müssen, welche religiös nur als objektive Macht über ihm angeschaut worden. Wie nun schon Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft eine Vereinigung von Nothwendigkeit und Freiheit theils in den organischen Naturprodukten nachgewiesen hatte, welche zweckgemäß sind, aber nicht als solche hervorgebracht, theils in den Werken der Kunst, welche einer nicht minder bewußtlosen als bewußten Thätigkeit entspringen, so zeigt nun auch Schelling: wie jene Harmonie des Nothwendigen (Bewußtlosen) und des Freien (Bewußten) einmal als gegenwärtiges Princip in der organischen Natur angeschaut werde, jedoch hier noch nicht als „ein Princip, welches im Ich selbst liegt", dann aber auch für das Ich selbst in der Anschauung der Kunst. Was für den Handelnden die unbekannte Gewalt des Schicksals war, das ist für die Kunst die unbegreifliche dunkle Macht des Genies. Unbewußtes und bewußtes Handeln zugleich oder bewußtlose Unendlichkeit ist das Kennzeichen desselben wie das seines Werks, des Kunstwerks. In ihm ist außer dem, was der Künstler mit offenbarer Absicht hineingelegt hat, eine Unendlichkeit dargestellt, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Ein solches Kunstwerk war die griechische Mythologie, aber nicht von einem einzelnen Künstler, sondern vom Genius eines ganzen Volks hervorgebracht. — Als die höchste Selbstanschauung des Ichs ergibt sich hiernach die ästhetische. Die Philosophie bringt nur ein Stück des Menschen zum Höchsten, die Kunst den ganzen. Was die Philosophie nur subjektiv, das vermag sie objektiv mit allgemeiner Gültigkeit darzustellen; die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle, die höchste Potenz der produktiven Anschauung. Er bezeichnet sie deshalb auch als das ewige Organon und Dokument der Philosophie und erwartet, daß, wie die Philosophie in ihrer Kindheit von der Poesie geboren und genährt worden, sie auch — und zwar durch das Mittelglied einer neuen Mythologie als Erfindung nicht Eines Dichters, sondern der ganzen Gattung — in sie zurückströmen werde. Der Schluß liegt nahe, daß, wie die Philosophie, so auch die Religion als Vorsehungsglaube Objektivität erst erhalten könne durch Poesie und Kunst und durch eine ihr entspringende Mythologie als exoterische Seite derselben (ein in den späteren Schriften auch öfters von ihm ausgesprochener Gedanke).

Der transcendentale Idealismus hatte sich bei Schelling eigentlich zu einem Entwurf des ganzen Systems erweitert. Er enthielt die Grundbegriffe nicht nur einer idealistischen Naturphilosophie, sondern auch der gesammten ethischen Sphäre, nicht nur der theoretischen, sondern auch der praktischen Philosophie. Er war deshalb nicht sowohl der Naturphilosophie coordinirt, als superordinirt. Als besonders bedeutsam für das religiöse Gebiet ist hervorzuheben, daß er hier zuerst jenen tieferen Begriff des Mythus andeutet, welcher denselben, im Gegensatz zu früheren rationalistischen Auffassungsweisen, nicht mehr als ein Werk bewußter Erfindung, sondern als ein „organisches Erzeugniß der Phantasie" auffaßt, dem, wie dem Werke der Dichtung, eine höhere unbewußte Nothwendigkeit zu Grunde liegt, — jene Ansicht, welche, auch von berühmten Alterthumsforschern getheilt, allein geeignet war, diesem Zweige der Forschung einen neuen Aufschwung mitzutheilen.

Schelling fand sich indessen durch die Darstellung seiner Lehre von entgegengesetzten Ausgangspunkten und Polen des Endlichen (der Natur und dem endlichen Ich) aus selbst nicht befriedigt. Das, was der transcendentale Idealismus am Ende gefunden, die absolute Identität, sollte an den Anfang gestellt, von ihr aus beide Seiten construirt werden. Stand doch diese Identität über beiden Gegensätzen und bildete den geheimnißvollen gemeinsamen Hintergrund für das Epos der Natur, wie für das Drama der Geschichte. Auch hatte das System im Grunde noch keine andere über jenen Gegensätzen stehende gemeinsame metaphysische Grundlage gewonnen, als die schon von der Fichte'schen Wissenschaftslehre gebotene. So glaubte denn Schelling in einer neuen Epoche seines Philosophirens, der

3) Epoche des Identitätssystems, einen noch höheren Standpunkt der Betrachtung erringen zu sollen. Er wollte völlig brechen mit dem Standpunkt der Reflexion, auf welchem auch Fichte, trotz seiner intellektuellen Anschauung des absoluten Ichs, stehen geblieben, — jenem Standpunkte, der immer nur von Gegensätzen ausgehe.

An die Stelle der Reflexion sollte absolute Produktion und Construktion, die absolute Betrachtungsweise treten. Der Gegensatz des Seyns und des Handelns, welcher Fichte zur schroffen Gegenüberstellung seiner Lehre gegen die Spinoza'sche geführt hatte, glaubte Schelling in seinem Absoluten getilgt zu sehen. Er konnte sich deshalb nun Spinoza zum Vorbild nehmen, — und so finden wir ihn denn jetzt, wie in Beziehung auf den Inhalt der Lehre, so auch in Beziehung auf die Form sich demselben möglichst annähern. An die Stelle des Fichte'schen Fortschreitens durch Thesis, Antithesis und Synthesis tritt jetzt die Methode der geometrischen Demonstration.

Wir können indeß hierin kaum einen Mißgriff Schelling's verkennen. Der Gedanke einer stufenweisen Entwicklung eines lebendig fortschreitenden Werdens war das eigentlich Belebende in Schelling's Anschauungen gewesen. Bei Spinoza ist dieser Gedanke ein Fremdling. Denn dieser kannte kein Werden, sondern nur ein ewiges Folgen der Dinge aus Gott, analog dem Folgen eines geometrischen Satzes aus dem andern. Wir sehen deshalb Schelling in dieser, seiner ganzen Denkweise unangemessenen, Form geometrischer Demonstration nur ungelenk und mühsam einherschreiten, und seine Anschauung des Werdens, des Processes, das wahrhaft Dramatische seiner Weltansicht durchbricht die starre Spinoza'sche Hülle. — An die Spitze des Systems wird hier ein Begriff des Absoluten gestellt, der sich von dem in früheren Darstellungen nur dem Ausdruck nach unterscheidet. Es wird bezeichnet als absolute Vernunft, die als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu fassen ist. Das höchste Gesetz ihres Seyns ist das der absoluten Identität (A = A), ihrer Selbstgleichheit. Sie ist schlechthin unendlich, Eines. Alles, was ist, ist an sich dieses Absolute selbst, nichts außer ihm, nichts an sich entstanden oder endlich. Es ist ein Grundirrthum, das Endliche erklären zu wollen durch ein Heraustreten der absoluten Identität aus sich selbst (denn das Endliche ist seinem Wesen nach nicht von ihr verschieden). Einzelne endliche Dinge gibt es nur für die Reflexion, die das Einzelne vom Ganzen trennt. Indem die Identität Alles ist, ist sie zugleich Totalität, oder das Universum, nicht die Ursache des letzteren, sondern dieses selbst. — Das Absolute scheint hier von Schelling durch zwei sehr verschiedene Begriffe gedacht. Es ist einerseits als absolute Indifferenz nur ein Negatives, schlechthin Leeres. In dieser kann eine Welt des Mannichfaltigen und Gegensätzlichen nur versinken, sie kann aber nicht aus ihr hervorgehen. Andererseits soll das Absolute als absolute Identität, als das Positivste, die ganze Fülle des Daseyns in sich fassen. Wie kommt es von jener Leere zu dieser Fülle? Man darf zum Voraus erwarten, daß sich hier die Schelling'sche Lehre vom Processe, von einer successiven Offenbarung und Verwirklichung des Absoluten anschließt, welche uns schon bisher entgegengetreten, welche aber zugleich ein Schwanken zwischen den Gliedern eines geheimen Widerspruches in sich schließt, welcher schon einmal aufgezeigt worden. Denn ist Gott wirklich, so ist das Endliche, sind wir selbst, nicht, der Welt des Mannichfaltigen und Werdenden bleibt nur der Schein der Realität, in Wahrheit aber ist die Welt nur eine Phantasmagorie unserer Imagination. Sind andererseits wir selbst und die Dinge, so ist Gott nicht, er wird nur in dem Proceß der Welt, ist aber als bloß werdender in Wahrheit auch nicht Gott. Zwischen Weltvernichtung und Weltvergötterung muß jedes pantheistische System oscilliren, es kann nicht die Realität Gottes und die einer von ihm unterschiedenen Welt zugleich bestehen lassen, wie dies das theistische System und eine aus ihm fließende Schöpfungslehre fordert. —

Offenbar, um in der absoluten Identität einen Grund des Unterschieds und des Werdens zu entdecken, unterscheidet Schelling an ihr Wesen und Form (einen Gegensatz, den Schelling consequent doch wohl nur dem Reflexionsstandpunkt hätte zuweisen

können). Ihrer Form nach ist sie unendliches Selbsterkennen (was an die Selbstanschauung des Ichs im transcendentalen Idealismus erinnert). Und nur durch ihr unendliches Selbsterkennen ist sie (actu) wirklich, hat sie Existenz. Sie kann sich aber nicht unendlich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen; als solche aber können Subjektivität und Objektivität nur gesetzt werden durch eine quantitative Differenz beider. Diese kann keine qualitative seyn; sie kann nicht das Wesen der absoluten Identität, sondern nur die Größe ihres Seyns betreffen. Das Eine und gleiche Identische kann so mit einem Uebergewicht des Subjektiven und Objektiven gesetzt werden. Dem A = A gegenüber ist jede quantitative Differenz als A = B zu bezeichnen (A ist dabei als begränzendes und erkennendes Princip, B als das an sich Unbegränzte, aber Begränzbare, als unendliche Extension gedacht, so daß sich hier die beiden Attribute Spinoza's, Denken und Ausdehnung, wiederholen). A = B ist zugleich der allgemeine Ausdruck der Potenz überhaupt, d. h. einer bestimmten Differenz in Beziehung auf's Ganze. Dieses kann hiernach in der Form einer unendlichen magnetischen Linie vergegenwärtigt werden, mit einem Indifferenzpunkt und zwei Polen, an denen A oder B überwiegt:

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$
$$A = A.$$

In jedem einzelnen Theil dieser unendlich theilbaren Linie sind alle drei Punkte. Jedes einzelne Seyn ist sonach eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität, und in jeder dieser Formen ist die absolute Identität ganz, denn sie ist untheilbar, jedes Ding deshalb zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich, jedes in Beziehung auf sich selbst eine Totalität — d. h. der absoluten gegenüber, eine relative. Das Uebergewicht des Objektiven und Realen ergibt nun die Natur, und die erste relative Totalität in ihr ist die Materie (A^1), ihr gegenüber tritt, wie wir schon wissen, als ideale Potenz (A^2) das Licht, und dem Totalprodukt beider gegenüber, das organische Leben (A^3) auf. Aber nur in dem unendlichen Selbsterkennen ist die absolute Identität actu wirklich, also auch nur in der Potenzenreihe des Subjektiven und Idealen, welche Schelling als Wahrheit (Wissenschaft), Güte (Religion), Schönheit (Kunst) bezeichnet (vergl. oben den transcendentalen Idealismus). Die absolute Identität ist deshalb das Wesen der Natur nur, sofern sie Grund ihrer aktuellen Wirklichkeit und Existenz (oder ihres Seyns schlechthin) ist. „Alles ist Natur, was jenseits des absoluten Seyns (d. h. jener aktuellen Wirklichkeit), der absoluten Identität fällt." Die hier zuerst auftretende Unterscheidung vom Wesen, sofern es existirt und sofern es Grund seiner Existenz ist, wird von Schelling selbst als einer der wichtigsten Anknüpfungspunkte seiner späteren Lehren an die früheren bezeichnet und gehört zu den entscheidendsten Bestimmungen für sein späteres System.

Blicken wir auf die hier kurz skizzirte Construktion der Natur und des geistigen Lebens aus dem Absoluten zurück, so geht durch dieselbe unverkennbar eine doppelte, keineswegs harmonirende Betrachtungsweise hindurch, welche sich auch schon im Verhältniß der Naturphilosophie zum transcendentalen Idealismus bemerkbar machte. Natur und Geist scheinen einerseits als coordinirte, parallele Erscheinungsformen der absoluten Identität (wie bei Spinoza die modi der Ausdehnung und des Denkens); dann aber finden wir das Geistige, Subjektive und Ideale der Natur übergeordnet, als das sie erst Vollendende. Im letzteren Fall ist das geistige Wesen nicht eine der Natur gleich entsprechende Form der absoluten Identität, sondern die entsprechendere. Nach der ersteren Anschauung wäre der Weltproceß ein beständiges Uebergehen von Natur zu Geist und umgekehrt, nach der letzteren wäre der Proceß ein beständiges Aufwärtssteigen, ein Vergeistigen und Aktualisiren des in der Natur, als dem Grunde der Existenz, potentia Gesetzten. Nicht das Schema der magnetischen Linie, in welcher sich die Pole zum Indifferenzpunkt gleicherweise verhalten, sondern die aufwärtssteigende

Linie der Organismen hätte für die letztere Betrachtungsweise das Schema abgeben müssen, eine Linie, die von Keim und Wurzel zur Blüthenkrone aufwärtsstrebt. Es hätte dann auch der Begriff der absoluten Identität anders gefaßt werden müssen. Sie hätte dann entweder als schlechthin höchstes, zugleich als absolutes Subjekt gedacht werden müssen*), oder, wollte das System auf dem Gebiete pantheistischer Betrachtung bleiben, als endloses Subjektwerden der Natur, unendliches Aktualisiren des Grundes. —

Die Darstellung des Identitätssystems blieb unvollendet und bot außer der metaphysischen Grundlage nur die Philosophie der Natur. Die ideelle Potenzenreihe finden wir nur skizzenhaft und vereinzelt in andern Schriften dieser Epoche behandelt, so namentlich in seinen Vorlesungen über die Methode rc.**). — Der Kunst wird hier nicht mehr so unbedingt die erste Rolle eingeräumt***), der Philosophie gegenüber; — Religion und namentlich das Christenthum werden hier eingehender besprochen, als früher. Die Vorlesungen über die historische Construktion des Christenthums und über das Studium der Theologie enthalten bereits Keime seiner späteren Ideen, wenn auch noch auf der Grundlage des Identitätssystems. Sie sind neben vielem Unberechtigten und Voreiligen reich an tiefen Blicken †). — Religion ist ihm nicht Produkt der Entwicklung aus einem rohen, barbarischen Zustand, sondern eines Unterrichts höherer Naturen, deshalb Gegenstand der Ueberlieferung. Das Positive und Historische an der Religion und speziell am Christenthum wird nun freilich einer negativen rationalistischen Kritik preisgegeben, und von den biblischen Büchern in einer fast unbegreiflichen Verkennung ihrer Bedeutung gesagt, daß sie „an ächt religiösem Gehalte keine Vergleichung mit so vielen andern Religionsurkunden der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten“ (S. 199). Andererseits hebt Schelling der Aufklärung, welche vielmehr Ausklärung zu nennen, und der Kantischen Auflösung der Religion in Sittlichkeit gegenüber die Nothwendigkeit der christlichen Ideen hervor. Doch könnten sie nicht vom gewöhnlichen empirischen Standpunkt der Theologie aus, sondern nur von der höchsten spekulativen und geschichtlichen Betrachtungsweise aus begriffen werden. Er deutet diese in folgender Weise an. — Wie sich das Universum in Reales und Ideales, in Natur und Geschichte differenziirt, so auch sofern es Geschichte ist (S. 180). Die alte Welt ist die Naturseite an dieser. Im Christenthum dagegen wird das Universum als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut ††). Die Religion der alten Welt ist Naturreligion †††). Die

---

*) Schelling selbst deutet seine Lehre so in der Vorrede zu Viktor Cousin rc., 1834, S. XIII: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subjekt — Objekt, d. h. in dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach sich objektivirt (zum Objekt wird), aber aus jeder Objektivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objektiv zu werden), als über Alles siegreiches Subjekt stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie ein Princip nothwendigen Fortschreitens.“ Wir bezweifeln aber, ob das „Stehenbleiben des Subjekts“ im Sinne des Identitätssystems gewesen wäre.

**) Womit besonders zu vergleichen der Aufsatz: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie überhaupt“ (Bd. V. S. 106 ff.) und die Vorlesungen über Philosophie der Kunst.

***) Vorlesungen über die Methode rc. S. 313 ff.: Philosophie und Kunst verhalten sich wie Vorbild zum Gegenbild (wie Ideales zum Realen). „Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist.“

†) Mit diesen Vorlesungen sind zu vergleichen der Aufsatz über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (WW. I. Abthlg. 5. Bd. S. 116 ff.) und eben da die Vorlesungen über Philosophie der Kunst, besonders den zweiten Abschnitt.

††) S. 196 (s. WW. I, 5, S. 299): „Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, — die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinne der Griechen ist, und die, welche ganz sittlich Gott in der Geschichte anschaut. Zu vergleichen: Philosophie der Offenb., II. Abth. 3. Bd. S. 144.

†††) Doch scheint er diesen Begriff S. 193 f. (s. WW. I, 5, S. 298) hauptsächlich auf die Religion

Götter sind hier ewige unwandelbare Naturwesen. Das Unendliche ist dem Endlichen, Begränzten untergeordnet (diesem eingebildet)*), das Endliche vergöttert, daher der Polytheismus ein Zugleichseyn göttlicher Gestalten, eine nach allen Seiten vollendete begränzte Welt, wie die Natur, und ohne geschichtliche Bewegung. Diese Welt der Naturreligion lebt in der Gattung als Poesie und bedarf, wie die immer offene Natur, keiner historischen Grundlage. Und wie in der Natur Gott gleichsam exoterisch wird und das Ideale hier durch ein anderes scheint, als es selbst ist, durch eine objektive Symbolik, — so ist auch das Heidenthum exoterisch, seine Symbolik eine objektive und die Natur für dasselbe das Offenbare. — Im Christenthum dagegen wird diese zum Geheimniß **); es ist dem Heidenthume gegenüber esoterisch-mystisch, seine Symbolik eine subjektive. Das Endliche ist hier dem Unendlichen untergeordnet, dieses bleibt daher den begränzten Gestalten des Polytheismus gegenüber Eines, und die Gestalten, in denen es sich offenbart, sind nicht bleibende, wie in der Naturreligion, sondern historische, vorübergehende, festgehalten in der Ueberlieferung und einer exoterischen Mythologie, welche sich aber hier auf Religion gründet, wie umgekehrt im Heidenthum die Religion auf Mythologie. — Nicht wie die Ideen der Naturreligion in einem Seyn, werden die der christlichen vielmehr durch Handeln objektiv. — Im Fortgange der Weltgeschichte glaubt nun Schelling drei Perioden unterscheiden zu müssen. Sie werden etwas anders aufgefaßt, als im transcendentalen Idealismus: 1) die der Natur, die ihre schönste Blüthe in der Religion und Poesie des griechischen Volkes gehabt, — die Zeit bewußtloser Identität mit der Natur, als Offenbarung einer ewigen Nothwendigkeit. (Das Unendliche und Endliche sind hier noch im gemeinschaftlichen Keime des Endlichen verschlossen.) 2) Die Periode des Schicksals oder der Entzweiung und des Widerstreits der Naturnothwendigkeit (des Schicksals) mit der Freiheit, das Ende der alten Welt, deren Geschichte im Ganzen als tragische Periode bezeichnet werden kann. 3) Die Periode der Vorsehung, der bewußten Versöhnung jenes Widerstreits, und Wiederherstellung der Einheit auf höherer Stufe. — (Auch hier macht sich die zwiefache Anschauung des Identitätssystems bemerkbar: Heidenthum (Natur) und Christenthum (Geist) erscheinen einmal als zwei gleichberechtigte Offenbarungsformen des Absoluten in der Geschichte, dann aber die letztere als die höhere, die Vollendung der ersteren.) — Die dritte Periode wird eingeleitet durch das Christenthum. — In Christo ist Gott zuerst wahrhaft objektiv geworden, doch ist dies Objektivwerden ein ewiges, die Menschwerdung kein bloß zeitlicher und empirischer Akt. Christus opfert in seiner Person das Endliche und ermöglicht dadurch das Kommen des Geistes als des Lichts der neuen Welt, welcher das Endliche zu Gott zurückführt ***). Von dem spekulativen Wissen erwartet Schelling die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums (S. 209).

---

der Griechen einzuschränken, wogegen in der indischen Religion, in der Platonischen Spekulation, welche die Mythologie verwerfe, die Dichter verbanne, eine das Christenthum vorbereitende und auf dasselbe weissagende ideale Strömung bemerkbar werde.

*) Vergl. zu diesen Formeln den Herausgeber der sämmtl. Werke zum 5. Bd. der I. Abth. S. XIV.

**) Eine leise Hindeutung auf Jakob Böhme s. in der 8. Vorles.: „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und der Menschwerdung Gottes für ein und dasselbe", womit zu vergleichen I, 5: S. 118 (in dem Aufsatz über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt).

***) „Der Schluß der alten Welt und die Gränze einer neuen konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in's Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beiden Welten; er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das in's Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Un-

An diese Gedanken über Religion und Christenthum schließt sich Schelling's Schrift: „Philosophie und Religion" (1804). Sie ist gegen Eschenmayer's Schrift: „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie" (1803) gerichtet. Dieser Schüler Schelling's hatte sich zwar dessen Lehre vom Absoluten der Vernunft angeeignet, aber über dem Gebiet des spekulativen Wissens noch ein höheres des Glaubens, der Ahnung, der Heiligkeit und Seligkeit geltend gemacht und bei Schelling die Entwicklung der sittlichen und religiösen Ideen vermißt. Schelling nahm hiervon Veranlassung, diesen Ideen, besonders auch der der Freiheit, in der genannten Schrift weiter nachzugehen. Auch in ihr wird die Religion als „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen" betrachtet. Auch hier ferner wird (was zwar vom Standpunkte der Identitätslehre aus zulässig ist, aber mit theistischer Grundanschauung unverträglich erscheint) das Endliche als solches zugleich als abgefallenes gedacht*). Gott ist „nicht die positiv schöpferische Ursache des Endlichen. Es kann nicht unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und hat kein direktes Verhältniß zu ihm." Das Endliche, die räumlich-zeitliche Sinnenwelt, wird, wie bei Plato, als ein nicht wahrhaft Wirkliches, als Nichtseyendes, als eine Welt des Scheins aufgefaßt. Aber bei dieser Auffassung mußte für Schelling eine ähnliche Frage übrig bleiben, wie die nach dem Ursprunge der imaginatio bei Spinoza, wie nämlich, wenn nicht aus dem Absoluten, eine Welt des Endlichen und des Scheines überhaupt zu erklären sey? Schelling führt nun hier den Begriff der Freiheit als den erklärenden ein. Da es nämlich keinen stetigen Uebergang, wie die Emanationslehre fälschlich meint, von der Region des Absoluten zum Endlichen gibt, so ist der Ursprung der Sinnenwelt „nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar, nur als Folge einer Entfernung, eines Abfalls vom Absoluten". Dieses Abbrechen aber oder dieser Sprung wird nur aus der Freiheit begreiflich, und sie wird nun in folgender Weise begründet. Gott, seiner Form nach ewiges Selbsterkennen (s. oben), objektivirt sich in Ideen, welche, als selbst wieder produktiv, Ideen — damit Absolutes — aus sich produciren, also in einer Ideenwelt oder in einem Gegenbilde, „welches als real ebenso sehr ein anderes Absolutes, wie als ideal zugleich in dem ersten ist". Diese Ideenwelt bildet „eine Region transcendentaler Theogonie, vom Alterthum unter dem Bilde der Zeugung angeschaut". (Innerhalb dieser also würde Schelling zuletzt doch die Anschauung der Emanation wieder zulassen müssen.) — Das Insichselbstseyn nun, die Selbstständigkeit, welche das Absolute den Ideen, seinem Gegenbilde, verleiht, begründet ihre Freiheit, damit die Möglichkeit, sich von Gott zu trennen, von ihm abzufallen, was, als Strafe, „die Verwicklung mit dem Endlichen" zur Folge hat. „Die Freiheit nämlich, von der wahren Nothwendigkeit sich lossagend, ist das wahre Nichts und kann deshalb auch nichts als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit produciren" (die Bilder der sinnlichen Dinge). Dieser Abfall aber ist kein zeitlicher Vorgang, er ist so ewig wie das Absolute und die Ideen. Denn es eignet ihnen ein

---

endlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist (S. 180 f. 192 f.). Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit gegeben, deren philosophische Bedeutung schon Lessing zu enthüllen suchte." Doch, meint Schelling, fehle es der Lessing'schen Deutung noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, „welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder die Herrschaft des Geistes eröffnet. Die Absicht des Geistes aber ist, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären." (S. 209.) — Der Sohn ist demnach hier als nothwendiges Moment in einem pantheistisch gedachten nothwendigen Selbstverwirklichungsproceß Gottes durch die Welt gefaßt (vgl. damit unten die spätere Lehre Sch's).

*) Später, in den Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (S. 447) heißt es dagegen: „Wir läugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey."

doppeltes Leben, eines in sich selbst, wodurch sie der Endlichkeit verpflichtet sind, — ein Scheinleben, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist.' (Gehörte aber nicht jenes Insichselbstseyn zur Realität des Gegenbildes, wodurch es „ein anderes Absolutes seyn sollte"?) In höchster Potenz ist dieses Fürsichselbstseyn des Gegenbildes in der Ichheit ausgedrückt. Aber gerade diese höchste Entfernung vom Centro ist, wie im Planetenlauf, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Versöhnung mit ihm. Die Seele, ihren Abfall erkennend, sucht in den Scheinbildern, in der natura naturata (dem allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen, sinnlichen Dinge), die Ideen zu erkennen. Und durch Ablegung der Selbstheit gelangt sie nun wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren (S. 44). „Die Seele löst sich in die Vernunft, in die Ureinheit, auf, wird ihr gleich, und gewinnt eben damit die wahre Freiheit, welche eins ist mit der ewigen Nothwendigkeit." Diese Auflösung soll jedoch nicht als absolute Vernichtung gedacht werden (S. 71). Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu seyn, sondern daß dieses Insichselbstseyn aufhöre, Negation für sie zu seyn, daß sie ganz vom Leibe und von der Beziehung auf die Materie befreit werden. Die Materie soll zuletzt sich auflösen und in die Geisterwelt verschwinden. So wird der Abfall Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes (S. 73). Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfliessende, die Selbstheit aber und Absolutheit, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind. — Diese Versöhnung ist der eigentliche, der esoterische Inhalt aller Religion, durch den sie gänzlich abgezogen ist von allem Sinnenschein. Eine solche esoterische Religion lebte in den griechischen Mysterien, wie im Christenthum. Heidenthum und Christenthum waren von jeher beisammen, und dieses entstand aus jenem nur dadurch, daß es die Mysterien nur öffentlich machte*).

Der Grundkarakter der bis jetzt besprochenen Schrift liegt unverkennbar in einer idealistischen und spiritualistischen Mystik, welche theils an Plato, theils an Plotin anknüpft und an orientalische Versenkung in's Absolute und Abkehr von der Außenwelt erinnert. — Der Abfall des Endlichen ist im Grunde nur ein intellectueller, die sittliche Bedeutung desselben tritt ebenso in den Hintergrund wie die der Freiheit. Immerhin aber war es ein Gewinn, daß die Nothwendigkeit dieses Begriffs zur Erklärung einer von ihrer Idee abweichenden Welt bestimmter hervorgehoben wurde, und gerade hierdurch lenkt die Schrift schon von Spinoza ab und weist auf die spätere über die Freiheit hin.

4) Schelling im Uebergange zu seiner späteren Lehre. Die Neigung zu theosophischer Spekulation, verbunden mit einem Zurücktreten streng systematischer Formen, wie sie in „Philosophie und Religion" uns begegnet, karakterisirt überhaupt die Schriften Schelling's, welche dem Identitätssystem folgten. Nicht als ob sich seine Gedanken in's Unbestimmte aufgelöst, Styl und Diktion ihre plastische Schönheit verloren hätten. Aber das Methodische und der Schematismus des Systems tritt zurück hinter einer ungebundneren Bewegung der Gedanken und dem genußreicheren, aber auch gewagteren Fortschreiten in großen Gedankenconceptionen von mystischer Färbung. — Man darf dabei die principielle Hochstellung, welche die esoterisch-mystischen Elemente aller Religion schon in der Methode des akademischen Studiums erfahren, nicht übersehen. Denn nur durch Mystik sollte der Blick in das Innerste der Religion sich öffnen. Schien es aber „in Philosophie und Religion" die Mystik des Platonismus und Neuplatonismus, die Geheimlehre der griechischen Religion, zu seyn, welche Schelling vor Allem fesselten, so tritt nun im weiteren Verlauf seines Philosophirens die Einwirkung christlicher Mystik, besonders der des Jakob Böhme, unzweideutig hervor**). Daß auf diese Hinneigung zu Jakob Böhme und auf die damit zusammen-

*) Vergl. mit dem Inhalt dieser Schrift die Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 96.

**) Bedeutungsvoll für sein Verhältniß zur Mystik in der zweiten Hälfte des ersten Decen-

hängende Wendung des Schelling'schen Philosophirens Franz von Baader (mit dem Sch. in München in ein nahes Verhältniß trat) von bedeutendem Einfluß gewesen, wird nach neueren Erörterungen über das Verhältniß Schelling's zu Baader nicht zu bezweifeln seyn*). Jedoch war die durch den ganzen Gang seines Philosophirens schon vorbereitete Aneignung dieser Mystik bei Schelling keine unselbstständige Reproduktion derselben, vielmehr verschmilzt sie auf's Engste mit den Ergebnissen seiner Naturphilosophie und des Identitätssystems, kleidet sich in schon gewonnene Formen, und wenn sie zugleich eine wesentlich andere Fassung des Freiheitsbegriffs und des Begriffs der Persönlichkeit, sowie einen engeren Anschluß an das Positive und Geschichtliche des Christenthums vermittelt, so scheint sich doch Schelling damals auch ohne diesen Einfluß zu dieser Aenderung seiner Grundüberzeugungen hingedrängt gesehen zu haben. Zu bedauern ist nur, daß er es nicht über sich gewinnen konnte, die wirkliche Abweichung von seiner früheren Lehre offen zu bekennen, vielmehr immer bemüht blieb, seine frühere Lehre nur als Vorbereitung zur späteren oder als Bruchstück derselben, somit nur als die noch unvollendete spätere zu bezeichnen. Gerade dies hat am meisten die Folge gehabt, daß hinwiederum die spätere Lehre als die nicht völlig umgebildete frühere betrachtet werden konnte.

Die Umwandlung, welche mit Schelling's Ueberzeugungen vor sich gegangen war, kommt in seinen tiefsinnigen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit von 1809 zuerst bestimmt zu Tage; sie enthalten embryonisch seine letzte Lehre. Schelling spricht es hier selbst aus, daß der Freiheitsbegriff in der Gestalt, in welcher er vom früheren Idealismus aufgestellt worden, nicht genüge, um das Bestimmte der *menschlichen* Freiheit zu zeigen (S. 421). „Zwar hat der Idealismus das Verdienst, die Philosophie unserer Zeit bis zu dem Punkte gehoben zu haben, wo man erkannte: es gebe in letzter Instanz kein anderes *Seyn* als *Wollen*, — *Wollen ist Urseyn*, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit". Indessen gab der Idealismus theils nur den *allgemeinsten* Begriff von Freiheit, indem er zeigte, daß in der Freiheit das Ansich, das Wesen der Dinge überhaupt begründet sey; theils bot er nur den *formellen* Begriff der Freiheit, als *Freiheit vom Objekt*, aber nicht das Specifische der *menschlichen Freiheit*. Auch war der *Pantheismus* nicht durch den Begriff der Freiheit aufgehoben. „Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz sind, oder ebenso viele Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus als solchen ganz einerlei. So konnte der Idealismus die tiefsten Schwierigkeiten, die im Begriff der Freiheit liegen, nicht lösen. Der reale und lebendige Begriff ist, daß sie ein *Vermögen des Guten und Bösen* sey." Schelling deutet an, daß zur Lösung des Problems der Idealismus nur genüge, wenn er einen lebendigen Realismus zur Basis erhält. Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganze aus. Auf diesen Realismus nun, als versöhnende und vermittelnde Basis für den Idealismus habe schon

---

niums ist die Stelle: „Darlegung des wahren Verhältnisses ꝛc." (1806), S. 156 f., worin er den Vorwurf Fichte's abweist, „daß die Naturphilosophen ihre Phantasie durch Lektüre der Schwärmer erhitzten". „Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen; habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen." . . . . „Das, was sie (die Schriftgelehrten) der Einfalt überlassen haben, zu erkennen und zu ergründen, dies eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergeblich ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben."

*) Vergl. zu Franz Baader's kleinen Schriften (herausgeg. v. Franz Hoffmann 1850) die, auch als eigene Schrift unter dem Titel „Franz v. Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling" herausgegebene, Einleitung Hoffmann's.

die Naturphilosophie hingewiesen durch die Unterscheidung von dem Wesen, sofern es existirt *), und dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist, und gerade durch diese Unterscheidung habe sie von Spinoza abgelenkt. „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, ... er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen und nicht Gott zu nennen (s. auch S. 486). Nicht als ob sie der Zeit nach Gott als actu existirendem vorausginge, oder ihr eine Priorität des Wesens zukäme. Es ist hier kein erstes und kein letztes. Gott hat in sich einen innern Grund der Existenz, der insofern ihm als existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“ Dieser Grund in Gott erklärt auch allein die unendliche Verschiedenheit der Dinge von Gott und ihr Werden. „Um von Gott verschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist.“ — Um diese Natur in Gott**) begreiflich zu machen, bezeichnet sie Schelling als die Sehnsucht, die das ewig Eine empfinde, sich selbst zu gebären, als einen unbewußten, insofern verstandlosen, dunkeln und blinden Willen, der sich aber doch schon ahnend dem Verstande entgegenbewege. Dieser dunkle Wille liegt als unergreifliche Basis der Existenz, als ein nie in Verstand sich auflösender Rest, als ein ursprünglich Regelloses, der von Regel, Ordnung und Form beherrschten Welt zu Grunde. Nur aus Verstandlosem wird der Verstand geboren. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht — wie die des Samenkorns, des Menschen; wie denn auch aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl und Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erst die lichten Gedanken erwachsen (S. 431—433). Alle Persönlichkeit ruht deshalb auf dunkelem Grunde (S. 508). — „Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet (ideal, urbildlich [S. 486]), verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott erzeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand (die uranfängliche Weisheit), das Wort jener Sehnsucht (in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels); und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente und Werkzeuge bildet (S. 433 f.). — Die theosophisch-metaphysische Grundlage, welche hier der Lehre von der Freiheit vorausgeschickt wird, erhält später den bestimmteren Ausdruck (S. 481): „Gott ist durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im absoluten und eminenten Verstande.“ Gott als Persönlichkeit ist somit auch „eine lebendige Einheit von Kräften (S. 481), — er ist kein System (ein solches ist nur in dem göttlichen Verstande), sondern ein Leben“ (S. 487).

---

*) D. h. „als Subjekt“ existirt, als Persönlichkeit; man vergl. Schelling's Antwort auf das Schreiben Eschenmayer's in der allgem. Zeitschr. von Deutschen für Deutsche, S. 84 ff.

**) „Das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung (In-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts und Seyenden“ (a. a. O. S. 94).

Ist nun aber hier der persönliche Geist als das gemeinsame Wesen als Band des realen und idealen Princips anerkannt und ist hier kein erstes und letztes, so ist es freilich wenig begreiflich, wie Schelling weiterhin (S. 496 ff.) noch nach einem andern, dem Grunde wie dem Existirenden vorangehenden, gemeinsamen Wesen fragen und es in einer (nicht minder wie die Natur oder der Grund in Gott) unpersönlichen Indifferenz, als dem absoluten Urgrunde „oder vielmehr Ungrunde", finden kann; es müßte denn seyn, daß er auch hier dem Bestreben allzuviel Raum gestattete, die Grundbegriffe seines früheren Standpunkts in den neu gewonnenen zu verarbeiten*). — Weitere Erläuterungen und Rechtfertigungen dieses Gottesbegriffs enthalten das Denkmal gegen Jacobi und die Antwort auf das Schreiben Eschenmayer's (von 1812 und 1813) **).

---

*) S. 499 erhalten wir auf diese Weise wieder die aus dem Identitätssystem bekannte Theilung und Differenzirung der unpersönlichen absoluten Indifferenz in Gegensätze: „Der Ungrund (dem kein anderes Prädikat zukommt als das der Prädikatlosigkeit) theilt sich (geht auseinander) in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern dies ist das Geheimniß der Liebe, daß sie Solche verbindet, deren Jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist" Entsteht hier eine Unklarheit, indem noch ein weiteres unpersönliches Substrat außer der Natur in Gott geltend gemacht wird (welches sich überdies, als wäre es doch persönlich, in bestimmter Absicht selbst theilen soll), so eine andere dadurch, daß nach S. 496 vom Geiste gesagt wird, er sey noch nicht das Höchste, sondern die Liebe sey dieß, als deren Hauch nur der Geist zu betrachten. „Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe", sondern eben als jener Urgrund. Die drei Begriffe: Grund, Existirendes, persönlicher Geist, werden also noch von zwei andern in die Mitte genommen, dem Begriff des Urgrundes oder Ungrundes und dem der Liebe.

**) Gegen Jacobi, der zwei Hauptklassen von Philosophie unterschieden hatte, solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren hervorgehen, allmählich sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, sondern ein sittliches Princip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz ein Schöpfer, Gott, — gegen ihn macht Schelling (S. 78 ff. des Denkmals) geltend: daß er (Schelling) das Vollkommene nicht, wie die erste Klasse jener Philosophen, aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen, sondern das Vollkommnere „aus seinem eigenen Unvollkommneren sich erheben lasse". Auch er könne sagen, das Vollkommenste sey das Erste, nur nicht actu oder als Vollkommenstes, sondern potentia. Wäre das Allervollkommenste als solches das Erste, so wäre „kein Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge dagewesen, durch die es, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte", womit aber nicht widersprochen werde, daß dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist. — Daß etwas in Gott sey, was (den sittlichen Eigenschaften der Liebe und Güte gegenüber) „bloß Kraft und Stärke" sey (als Eigenschaft der Natur in Gott), könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß Gott allein dieses und nichts Anderes sey. Vielmehr das Gegentheil müsse befremden; denn wie sollte eine Furcht Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre. — Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Karakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz. Man kann nicht glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen und dann die Stärke darübergekommen sey, sondern daß diese durch Weisheit und Güte gemildert worden. — Wenn Jacobi ferner behauptet hatte (S. 88 ff.): es gebe nur zwei Systeme, Naturalismus und Theismus; beide seyen unverträglich und könnten auf keine Weise zusammen bestehen und sich ausgleichen, — so sieht dagegen Schelling in der Versöhnung und der lebendigen Verknüpfung beider Systeme das einzig Wahre. Der Naturalismus ist die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus. Ohne diese Grundlage ist der Theismus kraftlos und schwebt im Leeren, führt zu einem „unnatürlichen Gott und einer gottlosen Natur" und erzeugt gerade den Atheismus. „Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche, befriedigt zu werden. — Der Naturalismus kann wenigstens noch für sich anfangen (was der Theismus nicht kann) und insoweit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das Höhere sich verklären kann, nach dem er ebenso innig, wie die Natur selbst verlangt."

Daß Schelling durch diesen Begriff die Entwicklung der endlichen Persönlichkeit und die Entstehungsweise der weltlichen Dinge auf das Leben Gottes und eine ewige Selbstgeburt desselben überträgt, springt in die Augen. Können wir nun auch das ewige Wesen und Leben Gottes nur durch analogische Begriffe denken, welche immer eine Uebertragung vom Endlichen aufs Absolute in sich schließen, so werden doch diese Uebertragungen stets von dem Bewußtseyn dessen begleitet seyn müssen, was als unübertragbar zurückbleibt, weil es nur dem Endlichen als solchem angehört, was also auch von Gott nicht bejaht werden kann, sondern verneint werden muß, dennoch aber bejaht in die Irre führt. — So wird denn auch der Gedanke, daß in Gottes Wesen ein Moment anzuerkennen ist, welches dem Leben der Natur, ihrer Macht und Stärke analog ist, nicht in Anspruch genommen werden können. Und Schelling wird im Rechte seyn, wenn er behauptet, daß ohne diese Anerkenntniß der Theismus ein abstrakter bleibt. Aber wir werden nicht vergessen dürfen, daß jenes Moment nicht ebenso, wie wir es begrifflich unterscheiden und als erstes setzen können, so auch in Gott als ein von seinen persönlich-sittlichen Qualitäten gesondertes bestehen kann, — ferner nicht vergessen, daß die letzteren aus ersterem sich nimmermehr in einer zeitlichen Succession entwickeln können. Die Stärke und Macht in Gott ist nie in ihm, ohne durch seinen persönlichen zweckvollen Willen bestimmt zu seyn. Wäre ein blinder Wille in ihm, als ein wirklicher zweiter neben seinem persönlichen, so wäre ein unversöhnlicher Dualismus in ihm gesetzt, und Gott würde aufhören, Gott zu seyn. — Schelling selbst zwar hat Mißverständnissen vorzubeugen gesucht, indem er die *zeitliche* Priorität des Grundes in Gott verneinte; aber diese Verwahrung bleibt vereinzelt, und er überläßt sich ganz dem Zuge der Gedanken, durch welche auf Gott selbst die successive Entwicklung übertragen und so der Schein erweckt wird, als wäre seine Persönlichkeit nur Abschluß und Ende einer zeitlich wirklichen Evolution aus dunkelem Grunde. — Wie nun aber auch das Verhältniß Gottes als Persönlichkeit zu seiner Natur gedacht werden mochte, immer war damit der große Schritt gegenüber Schelling's eigenen früheren Lehrweisen geschehen: daß die Persönlichkeit als höchste Bestimmung des göttlichen Wesens geltend gemacht wurde, während früher die Persönlichkeit nur in die endlose Reihe *endlicher* Ichheiten fallen sollte, die sich der Persönlichkeit und Selbstheit zu entäußern hatten. Wenigstens die Intention Schelling's geht unstreitig dahin, die Persönlichkeit Gottes, wenn auch auf unpersönlichem Grunde ruhend, doch als eine ewig vollendete zu fassen. Und damit war ihm nun auch der Gedanke einer freien Schöpfung nahe gelegt. Jedoch wird nicht geläugnet werden können, daß, wie der Begriff der göttlichen Persönlichkeit eine unverkennbare Unklarheit behält, so auch die Entwicklung des Schöpfungsbegriffs eine schillernde bleibt. Wurde nämlich die ewige Ausgeburt des göttlichen Wesens, das ewige Leben desselben, in einer Weise behandelt, als wären sie eine zeitliche Evolution, so war es schwer, in der Entwicklung der *Welt* nur das *Werk* und die Offenbarung, nur ein *Gleichniß* und Symbol des göttlichen Wesens und Lebens zu finden. Vielmehr konnten leicht, weil die Ausgeburt des göttlichen Wesens und die der weltlichen Dinge auf den gleichen Momenten beruhen, entweder beide auch zusammenzufallen, der Selbstverwirklichungsproceß der Gottheit zugleich der der Welt zu seyn scheinen, oder es konnte sich wenigstens die Ausgeburt und Entwicklung der Welt als die *Bedingung* darstellen, unter der allein das göttliche Leben selbst seine eigene Entwicklung vollenden könne. In beiden Fällen aber war eine schon vor aller Schöpfung vollendete göttliche Persönlichkeit in Frage gestellt, in beiden ein Personwerden Gottes an die Geschichte der Welt geknüpft und damit wieder eine Rückkehr zu den Anschauungen des Identitätssystems eingeleitet. Wir finden allerdings da, wo Schelling (S. 481 ff.) von der Freiheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung spricht, die schönsten und treffendsten Aeußerungen, sie werden jedoch durch andere wesentlich modificirt. „Wäre uns Gott, heißt es, ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem Alles ausfließt,

aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Aber Gott ist lebendige Einheit von Kräften und Persönlichkeit." — Seine Freiheit wird dann aber in Beziehung auf die beiden ewigen Anfänge in ihm verschieden aufgefaßt. „Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes." Schöpfung und Selbstgeburt Gottes fallen demnach hier zusammen. „Der zweite ist der Wille der Liebe, durch den Gott sich erst persönlich macht. Jener Wille ist noch nicht frei in dem Sinne, wie dieser. Er ist weder ein bewußter, noch ein völlig bewußtloser, der nur nach blinder, mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde und Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, deren Bewegungen unwillkürlich sind, ohne daß sie sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That (S. 482) *), und zwar so, daß Gott vermöge desselben auch alle Folgen seiner Selbstoffenbarung, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt (ein Satz, mit dem ein blindes Wirken der Gottheit wohl schwerlich in Uebereinstimmung gebracht werden kann). Die Freiheit dieser That hebt jedoch ihre Nothwendigkeit nicht auf, nur darf sie nicht, wie bei Spinoza, unlebendig und unpersönlich genommen, sondern muß als sittliche Nothwendigkeit gefaßt werden, und unter dieser Voraussetzung ist der Spinoza'sche Satz unläugbar, daß aus der göttlichen Natur Alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt.

Die weitere Entwicklung dieser That der Selbstoffenbarung und Selbstverwirklichung Gottes führt nun Schelling auch auf den Begriff der menschlichen Freiheit und des Bösen. Wenn Gott Anfangs den Grund für sich wirken läßt, so ist doch die Endabsicht der Schöpfung, daß er zuletzt ganz dem idealen Princip untergeordnet werde. Auf diesem Wege wird das in ihm potentia Liegende durch Einwirkung des idealen Princips des Verstandes vermöge einer stufenweisen Entfaltung immer mehr zur aktuellen Wirklichkeit gebracht, indem sowohl die im Grunde verborgenen Kräfte geschieden werden, als die in ihm wie ein Lichtblick verschlossene Einheit hervorgehoben wird. So entsteht zunächst die Natur, die Geburt des Lichtes. Jedes Wesen in ihr hat, sofern es den dunkeln Willen des Grundes (als Sucht, Begierde) zum Principe hat, einen Partikular- (Eigen-)willen; sofern es dagegen das ideale Princip des Lichtes und Verstandes in sich trägt, ist es Werkzeug des Universalwillens. Im Menschen endlich war eine Einheit dieser entgegengesetzten Principien erreicht. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip in Licht verklärt (dem idealen unterworfen) ist, geht ein höheres in ihm auf, der Geist. Durch ihn ist der Mensch über das Kreatürliche (?) erhobene Selbstheit und Wille, über und außer aller Natur. Das in allen andern Wesen noch zurückgehaltene Wort ist in ihm ausgesprochen. Aber die Einheit der Principien, wie sie im Menschen ist, ist keine unauf-

---

*) Den weiteren Wortlaut der schönen Stelle, deren Inhalt namentlich in Stahl's Philosophie des Rechts (1830) eine weitere Ausführung erhalten hat, wollen wir unseren Lesern nicht vorenthalten: „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden). . . . Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes ist das allgemeine Gesetz, und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige denn Gott." (Sollten denn aber nicht nach dem, was Schelling vorher entwickelt hatte, die Erfolge aus dem Wirken des Grundes auch noch nach anderem Gesetz geschehen als dem der Persönlichkeit? Ist also hier nicht über die ursprüngliche Consequenz hinausgegangen?)

lösliche, wie in Gott, sonst wäre kein Unterschied, Gott als Geist würde nicht offenbar. Die Trennbarkeit der Principien nun ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Sie setzt die Freiheit des Menschen voraus, welche darauf beruht, daß der Mensch als Selbstheit unabhängig ist von beiden Principien und nicht mehr bloß Werkzeug des in der Natur herrschenden Universalwillens. Vermöge dieser Freiheit kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Einheit mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu seyn, das, was er nur ist, sofern er im Centro bleibt, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse. Der Wille hört damit auf ein Band von lebendigen Kräften zu seyn. Als bloßer Partikularwille muß er streben, aus den von einander gewichenen Kräften, dem Heer der Lüste und Begierden, ein eignes und absonderliches Leben zu formiren, ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Das Böse beruht somit auf einer positiven Verkehrtheit, einer Umkehrung der Principien. Im Thiere ist noch keine solche Trennung der Principien möglich, weil in ihm noch keine persönliche Einheit derselben ist. Die Ableitung des Bösen aus der bloßen Sinnlichkeit, indem man nach Art des Philanthropismus nicht dem Himmel die Hölle, sondern die Erde entgegensetzt, oder aus angeborener Trägheit (wie bei Leibnitz, Fichte), die Zurückführung desselben auf den verneinenden Begriff der Unvollkommenheit, auf bloße Beraubung, genügen weder dem Verstande, noch dem sittlichen Bewußtseyn. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Kreatur, sondern die illimitirteste. Die metaphysische Endlichkeit ist nicht für sich selbst das Böse (S. 437—451).

Um nun weiter die Wirklichkeit des Bösen, das Heraustreten des Menschen aus anfänglicher Unentschiedenheit, zu erklären, sucht Schelling einen allgemeinen Grund der Sollicitation (der Versuchung zum Bösen) aufzufinden. Nicht von einem geschaffenen Geiste kann sie ausgehen; denn eben wie das Böse in der Kreatur entspringe, ist die Frage. Nur das Wirkenlassen des Grundes scheint ihm hier Aufschluß zu geben, sowie dem Begriff der Zulassung den wahren Inhalt zu geben. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß „das Böse aus dem Grunde käme oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey." Der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, des Guten, und das Böse kam weder als Mittel noch als conditio sine qua non, noch als Gegenstand göttlichen Rathschlusses oder Erlaubniß in Betracht. „Nur die Erweckung des Lebens ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich" (S. 488. 490. 491, f. S. 453). — Wir bezweifeln, daß damit die Erklärung der Sollicitation wirklich erreicht ist. Denn wenn das Wirken des Grundes an sich selbst noch kein Böses ist, so kann es auch entweder nicht zum Bösen sollicitiren, oder wenn dies doch geschieht, so erneuert sich die Frage, wie diese Erregung im Menschen zum Bösen ausschlagen konnte. Auch wird nicht in Abrede zu stellen seyn, daß Schelling nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen für etwas zur Selbstoffenbarung Gottes Nothwendiges halten mußte. „Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung; aber eben damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen" (S. 454). „Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre keine Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden" (S. 452). „Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute" (S. 489). Dann aber wird die Wirklichkeit des Bösen als „conditio sine qua non" der Selbstoffenbarung Gottes nicht abzuhalten, dann auch die unmittelbare Zurückführung des Bösen auf das Wirken des Grundes somit auf Gott und zwar um so weniger zu umgehen seyn, weil Gott alle Folgen seiner Offenbarung vorhergesehen (S. 484)*). Der

*) Die Rechtfertigung Schelling's gegen Eschenmayer's Einrede: „daß der Grund in Gott doch so etwas Aehnliches vom Teufel sey", in der Zeitschr. v. Deutschen f. D. S. 97.

Widerspruch, daß das Böse „nur in der Kreatur entspringe“ und zugleich aus dem Wirken des Grundes erklärt werden soll, ist nicht wahrhaft gelöst. — Aber nicht bloß im Menschen wird durch das Wirken des Grundes der Eigenwille erregt, auch der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erreicht hat (S. 455). Es gibt in ihr neben präformirten sittlichen Verhältnissen unverkennbare Vorzeichen des Bösen, und der Tod der organischen Wesen kann nicht als ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen. Das Böse ist daher ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip. Als solches aber tritt es erst im Menschen auf. Die Entscheidung für das Böse wie das Gute ist seine That. Aber eine That, die (wie schon Kant behauptete) aus seinem intelligibeln Wesen heraus erfolgt, welches außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit liegt (S. 465), nicht aber aus dem aequilibrium, dem unbestimmten Vermögen des Indifferentismus heraus, eine Ansicht, welche eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführen würde. Die Entscheidung des Menschen „fällt deshalb außer aller Zeit und mit der ersten Schöpfung (wenngleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Sie gehört der Ewigkeit an, sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen, und so reicht auch sein Leben, seine That an den Anfang derselben. Daher trotz der unläugbaren Nothwendigkeit der Handlungen doch das Bewußtseyn, daß wir nicht gezwungen handeln, und das Bewußtseyn, daß sie uns zugerechnet werden. Selbst eine Umwandlung vom Bösen zum Guten liegt doch schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche der Mensch dieser und kein anderer ist (S. 473). Eine Prädestination wird hierdurch allerdings statuirt, aber nicht im Sinne eines grundlosen Rathschlusses Gottes, sondern in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt (S. 471)*).

Nachdem nun der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstheit ergriffen und Alle mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren werden, kann nur durch göttliche Transmutation das Gute ans Licht herausgebildet werden S. 472). „Wie die Selbstheit im Bösen das Licht und Wort sich eigen gemacht hat und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint, so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit und Selbstheit annehmen und selber persönlich werden, um als Mittler den Rapport der Schöpfung mit Gott auf höchster Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen **). Dies geschieht allein durch die Offenbarung im bestimm-

---

*) Wird aber durch diese Lehre nicht der Kampf des Bösen und Guten, als gleich ewiger, in die Ewigkeit selbst verlegt, und diese gegen ihre Natur zum Schauplatz dessen, was sich nur successiv in der Zeit vollzieht? Kann ferner das Böse, in gleicher Weise wie das Gute, als ewiges bezeichnet werden, ohne einen Dualismus einzuführen und ohne den Karakter des Bösen zu verkennen, wonach ihm der Friede der Ewigkeit versagt ist, welcher dem Guten eignet? (S. unten Schelling selbst über die Nichtigkeit des Bösen.) Wird endlich eine solche Selbstprädestination des Menschen, über die er jetzt keine Gewalt mehr hat, die Freiheit minder beeinträchtigen, als irgend eine andere Art der Prädestination? — Ist auch das Wesen des Menschen ein unvergängliches und handelt er aus diesem heraus, so nimmt doch sein gutes, wie böses Handeln die Zeitform an, nur mit dem Unterschiede, daß er in der Zeit selbst durch sein gutes Handeln zugleich ein wahrhaft Ewiges offenbart, während das Böse der verzehrenden Macht der Zeit verhaftet bleibt und es zu keinem Dauerhaften und Ewigen zu bringen vermag. — Vergl. übrigens die ähnliche Lehre einer vorzeitlichen Entscheidung in „Philosophie und Religion“ und in Schelling's späterer Lehre.

**) Auf die Frage, warum das Vollkommene nicht gleich von Anfang gewesen, antwortet Schelling (S. 493): „Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied

testen Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß, wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung der Mensch, aber der urbildliche, göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem, und Eines ist des Andern Gleichniß und Erklärung. Zuerst das goldene Zeitalter seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war. Es folgt das Zeitalter des in der Geschichte in seiner Independenz wirkenden Grundes — das Zeitalter herrschender Götter und Heroen — einzelner göttlicher Wesen, die in diesem Fürsichwirken des Grundes walteten, denn dieser enthält zwar das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit. Endlich tritt dies Princip als welterobernedes auf; aber weil der Grund nie eine wahre Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Eine neue Schöpfung aus diesem Chaos beginnt, eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes, beständiges Centrum im Kampfe mit dem Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart (S. 457—461). — Die Endabsicht der Schöpfung und Offenbarung liegt nicht in der Wiederherstellung des Bösen zum Guten, sondern in einer Scheidung beider, in der Ausstoßung des Bösen vom Guten, in der Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Denn zwar bleibt es zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität herauszutreten zu können. Es ist somit auch nicht mehr als Böses wirklich. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden. Das ideale Princip, dem sich die an's Licht Geborenen anschließen, ordnet zuletzt sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geiste unter, wie auch die Schrift zuletzt den Sohn selbst dem unterthan seyn läßt, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem.

Wir verweilten länger bei diesen unstreitig großartigen Grundzügen eines religionsphilosophischen Systems, welches uns den Einblick in ein neues Stadium des Schelling'schen Denkens, in einen neuen Werdeproceß desselben eröffnet. In eigenthümlichster Weise verbinden sie pantheistische Elemente mit theistischen Anschauungen, tiefste Wahrheiten, mit großer Klarheit ausgesprochen und wieder in Zweifel gestellt durch trübende Vermischung des Kreatürlichen mit dem Göttlichen. Von nun an sucht Schelling dies System immer mehr auszubilden, zu läutern, in größere Uebereinstimmung mit systematischen und historischen Anforderungen zu bringen, es an allen früheren Standpunkten, namentlich auch dem aristotelischen, zu bewähren, sowie es in weitester Ausdehnung auf die Religionsgeschichte anzuwenden. Die Gottheiten von Samothrace (1815) blieben damals ein vereinzelter Versuch dieser Anwendung auf die Mythologie. In den Mysterien der Kabiren glaubte er „das Ursystem der Menschheit" wiederzufinden. Die Gottheiten derselben sind „Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten in's Höchste fortschreitenden Lebens, — Mächte, welche sich endlich alle in eine höchste Persönlichkeit verklären". Mit Uebergehung dieser nicht minder sinnreichen als vielfach gewagten, wo nicht willkürlichen mythologischen Deutungen fassen wir zuletzt

5) Schelling's spätere Lehre selbst in's Auge, wie sie in seinen hinterlassenen Werken als reife Frucht langjähriger Geistesarbeit niedergelegt ist, — eine der originellsten Schöpfungen auf dem Gebiet der Philosophie überhaupt und der Religionsphilosophie ins-

---

(wir fragen freilich: wie kann sich Gott freiwillig dem Werden unterwerfen, ohne schon persönlich zu seyn?). Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich . . . . . Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich."

besondere, voll der fruchtbarsten und tiefsten Gedanken, welche auch da höchst anregend und belehrend bleiben, wo sie den Widerspruch hervorrufen, angethan überdies mit jener Gewalt und jenem Zauber der Sprache und der Darstellung, welche Schelling's Schriften überhaupt auszeichnen.

Hier finden wir nun zunächst einen Grundgedanken der Untersuchungen über das Wesen der m. Fr. ausführlich begründet, daß nämlich das rein rationale und logische Denken zur Erkenntniß der Realität nicht ausreiche. Dieser Gedanke führt hier zur Scheidung einer negativen (rein rationalen) und positiven Philosophie (jene in den nachgel. WW., Abth. II, 1. S. 255 ff.*); diese besonders in Bd. 2—4, die Philosophie der Mythologie und Offenbarung enthaltend). Durch diese Unterscheidung hat Schelling sein System auf's Bestimmteste dem Hegel'schen entgegengestellt; denn in letzterem wird nach Schelling durch einen falschen Uebergriff der negativen Philosophie in die positive das Reale aus einer angedichteten Selbstbewegung des logischen (zu dem Ende hypostasirten) Begriffs abgeleitet **). Aber das Wirkliche, die Existenz, kann nach Schelling nicht durch reines Denken, reine Vernunft a priori gewußt werden. Das Was und das Daß (quid sit und quod sit) sind hier wohl zu unterscheiden. Das Was, das Wesen eines Dings, können wir im Begriffe besitzen. Die Einsicht, daß es ist, gewährt etwas über den Begriff Hinausgehendes, die Existenz. Diese ist Sache der Erfahrung, nicht der Vernunft, kann deshalb auch nicht bewiesen werden. Aber erst dies Wissen um die Existenz vollendet das Denken zum wirklichen Erkennen (II, 3. S. 58). Die negative Philosophie (welche identisch ist mit Rationalismus [ebendas. S. 83]) hat es hiernach bloß mit dem im Begriff, Denken, eingeschlossenen, bloß Seynkönnenden und Möglichen zu thun***). Zum Wirklichen und zu dem, was dieses selbst, somit alle Erfahrung, allein begründet, nämlich Entschluß und freie That, kann nur die positive Philosophie fortschreiten (ebendas. S. 114). Und weil das, was der freien That entspringt, noch nicht abgeschlossen vor uns liegt, so ist die positive Philosophie nicht in gleichem Sinne System, eine in sich abgeschlossene Wissenschaft, wie die negative (ebendas. S. 133). Als Wissenschaft des im Denken Möglichen und Nothwendigen wird allerdings die negative Philosophie als Voraussetzung der positiven als philosophia prima zu betrachten seyn, sie ist „als erste, deshalb aber nicht als höchste" zu fassen. Sie führt bis zum höchsten Princip, dem schlechthin und wahrhaft Seyenden; aber erstens führt sie dahin nicht auf dem Wege der Deduktion, sondern auf dem des Suchens, indem durch alle Gestalten des Seyns oder durch alle Voraussetzungen als Stufen hindurchgegangen wird, welche als bloße Möglichkeiten enthalten, was erst im höchsten Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, deshalb auf dem Wege einer Induktion, nur nicht der Induktion im gewöhnlichen Sinne, welche vom Einzelnen der Erfahrung ausgeht; denn es handelt sich hier um Begriffe des reinen Denkens. Es ist eine Induktion gemeint, die mit der dialektischen Methode bei Plato (de rep. VI. fin.) zusammenfalle (II, 1. S. 296 ff. 321 ff.). Sodann führt die negative Philosophie zu dem höchsten Princip nur, wie es in der Idee ist. Das ist ihre Schranke und das, was auf die positive Philosophie hinübertreibt. Sie überliefert der letzteren nicht das Princip, sondern die Aufgabe, dieses Princip als Wirklichkeit zu erfassen

*) Schelling hatte nach einer brieflichen Aeußerung an H. Beckers nichts dagegen, sie die Metaphysik seines Systems zu nennen, bleibt sich aber in dieser Bestimmung nicht gleich, vgl. II, 3. S. 151, wo er die negative Philosophie mit der Logik zusammenstellt, alles wahrhaft Metaphysische dagegen der positiven Philosophie zuweist.

**) Vgl. außer der Vorrede zu Beckers' Cousin ꝛc. besonders II, 3. S. 73. 89. 91. 122. 124, und über das Verhältniß der negativen zur positiven Philosophie überhaupt ebendas. Vorlesung 4—8 und I, S. 560 ff.

***) II, 1. S. 563; II, 3. S. 71. Und zwar ist das Mögliche im weitesten Sinne gemeint. Nicht bloß Gott, als der durch reines Denken gefundene, sondern auch die Gegenstände der Natur und Geistesphilosophie gehören, von dieser Seite betrachtet, als mögliche, der rein apriorischen negativen Philosophie an (a. a. O.). Diese umschließt deshalb eine ausgeführte Ideenlehre.

(II, 3. S. 93). Das aber geschieht nicht mehr durch das reine Denken, sondern durch eine Erfahrung*), welche auf dem Willen ruht, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloß Idee sey, sondern außer ihr und mehr als sie (II, 1. S. 566). Ist hiernach die negative Philosophie der Apriorismus des Empirischen, so die positive der Empirismus des Apriorischen, philosophischer Empirismus (II, 3. S. 130). Und was für die negative Philosophie das Letzte war, das Ende, das wird für die positive, durch eine Umkehrung, ja „Ausstoßung aus der bloßen Idee" (II, 1. S. 565 f.), zum Anfang, zum schlechthin Ersten, nicht weiter durch das Denken zu begründenden. Die positive Philosophie kann deshalb auch rein für sich anfangen, etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was über dem Seyn ist, — den Herrn des Seyns (II, 3. S. 93. 153; II, 1. S. 564). Von diesem obersten Princip aus geht die positive Philosophie deduktiv, nur nicht im Sinne bloß logischer Folgerung, zu Werke, und die aus ihm abgeleitete Erfahrung dient zum faktischen Beweis, zum Erweis der Wirklichkeit des obersten Princips (II, 3. S. 127 ff.). — Die Welt ist hier das posterius, das unbedingte prius Gott. Diesen Erweis bildet vor Allem die Geschichte der Menschheit und in ihr Religion und Offenbarung. Erst mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommt man in das Gebiet der Religion, als eines durchaus realen, nicht bloß idealen, Verhältnisses des Menschen zu Gott. Der Uebergang von der negativen zur positiven Philosophie gleicht deshalb dem vom Gesetz zum Evangelium. Für die reine Vernunftwissenschaft gibt es keine objektive Religion. Sie entsteht praktisch durch das Wollen und Sehnen des Geistes, welches bei dem im Denken eingeschlossenen Gott nicht stehen bleiben kann. Und wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, (nicht das Allgemeine) sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Es fordert, als selbst Persönlichkeit, eine Person, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die es vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey**). — Wenn nun aber die positive Philosophie allein Religion und Offenbarung zu begreifen im Stande ist, so sollte man sie deswegen doch nicht religiöse Philos. nennen, schon weil diese Bezeichnung zu unbestimmt wäre und weil durch sie erst der wahre Begriff und

*) Nur nicht durch die sinnliche und im gewöhnlichen Sinne wirkliche Erfahrung; dieser gegenüber ist das Princip der positiven Philosophie ein über der Erfahrung liegendes, von dem aus man nur auf die Erfahrung zugehen kann, um es durch sie per posterius als das wahre prius zu erweisen (II, 3. S. 128 ff.). — Die Erfahrung, welche das höchste Princip zum Gegenstand hat, ist eine metaphysische und höhere, jedoch nicht im Sinne des äußerlichen Offenbarungsglaubens, noch im Sinne eines „mystischen Empirismus", wie der Gefühlsglauben bei Jacobi und in anderer Weise der Theosophismus (die theoretische Mystik) bei Jak. Böhme ein solcher war. Von der Theosophie sagt sich Schelling in der späteren Lehre nicht minder los als von bloß rationalen Systemen. „Die positive Philosophie wolle nicht bloß einen Gott, der sich bewegt (wie Jak. Böhme), sondern der handelt." Er findet, daß Jak. Böhme Gott in einen Naturproceß verwickle. Es gezieme Gott nicht, daß er sich in ein Seyn gebäre; die positive Philosophie lasse dagegen Gott mit vollkommener Freiheit ein von ihm verschiedenes Seyn setzen (II, 3. S. 121—125).

**) II, 1. S. 568. vgl. 566: „Ihn, ihn will es (das Ich) haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan)" . . . . Die Seligkeit aber, die das Ich hoffen kann, indem es ihn will, ist davon abhängig, daß Gott ihm entgegenkommt, und wird, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben (die Spekulation) die Kluft aufzuheben vermag, keine verdiente seyn, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum eine incalculable, überschwängliche. „Kein philosophisch sich dünkender Hochmuth wird uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können" (ebendas.). Wir sehen in diesen Stellen der von ihm zuletzt ausgearbeiteten rationalen Philosophie zugleich ein persönliches Bekenntniß Schelling's, ein bedeutsames Vermächtniß an die Nachwelt.

Inhalt der Religion gefunden wird; aber auch nicht christliche Philos., man müßte denn das Christenthum nicht bloß als eine vor 1800 Jahren in die Welt eingetretene Erscheinung fassen, sondern als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende. Die Offenbarung ist für die Philosophie nur Gegenstand und Inhalt, und zwar ein solcher, von dem die Philosophie nichts gewußt haben würde, wenn er nicht durch eine freie That Gottes gegeben worden wäre; aber sie ist für sie nicht Quelle und Ausgangspunkt, wie für die sogenannte christliche Philosophie, auch nicht Autorität in einem andern Sinne als in dem, wonach jeder Gegenstand der Erfahrung uns eine Autorität ist. Die Philosophie steht in einem freien Verhältniß zur Offenbarung. Nachdem sie nämlich geschehen, soll dadurch auch wirklich etwas offenbar, also gewußt und begriffen werden. Die Offenbarung soll zuletzt eine durch die geschichtliche Religion vermittelte, philosophische oder Vernunftreligion, oder Gegenstand einer frei erzeugten Wissenschaft werden — sofern die Principien, welche in der wirklichen Religion als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären —, aber nicht Vernunftreligion im Sinne des Rationalismus, als eine Reihe abstrakter Vernunftwahrheiten a priori. Denn ihr Gegenstand ist vielmehr ein übervernünftiger, sofern er nicht durch bloße Vernunft gewußt werden kann (ist sogar Thorheit für die gewöhnliche Beurtheilungsweise), „aber deswegen, weil er über die Vernunft ist, ist er nicht sofort unbegreiflich; denn er steht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf das sich der geoffenbarte Entschluß Gottes bezieht, und zur Größe Gottes". Zur Ergreifung dieses Außerordentlichen gehört allerdings Herz und Muth, die Offenbarung ruft uns zu: *glaube*, d. h. wage es für wahr zu halten. Und in diesem Sinne fordert auch die Wissenschaft und Philosophie Glauben und ist er der Anfang derselben. Aber wie dieser Glaube am Anfang doch im Grunde nur Glaube an Wissen, als das Ende, ist, so ist der Glaube am Ende, als die allerbegründetste Erkenntniß nur das zu Ruhe gekommene Wissen, worin aller Zweifel besiegt und durch welches die Erkenntniß zu dem absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten ist, — erstaunenswerth, weil es nicht als *nothwendig* einzusehen, sondern der freien That entsprungen (II, 1. S. 250. 255; 3. S. 133 ff.; 4. S. 4 ff. 234). —

Betrachten wir nun den *Inhalt* der negativen und positiven Philosophie näher, nachdem ihr *Verhältniß* bezeichnet worden, und zwar zuerst der negativen*).

Das Verlangen der Vernunft ist darauf gerichtet, das wahrhaft Seyende, das Seyende als solches (ὄντως ὄν, ὂν ᾗ ὄν, αὐτὸ τὸ ὄν) zu finden. Philosophie ist ein Wollen der *Weisheit*. Sie setzt dabei voraus, daß im Seyn Weisheit und daß dies ein mit Vorsicht und Freiheit entstehendes sey, damit aber auch, daß über dem wirklichen und zufälligen das *wahrhaft* Seyende, das Seyende selbst zu finden ist (II, 3. S. 201). Dieses ist schon nach Aristoteles der der Philosophie eigenthümliche Gegen-

*) Zu bemerken ist, daß Vieles von dem, was Schelling in der von ihm erst *zuletzt* ausgearbeiteten *rationalen* Philosophie (II, 1, von der 11. Vorlesung an) behandelt, namentlich in den *Grund legenden* Theilen der *positiven* Philosophie (in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung) wiederkehrt. Die Darstellungen der *positiven* Philosophie sind in einer früheren Zeit entstanden, und so konnte Schelling sich genöthigt sehen, wichtige Lehren einstweilen lehensweise der rationalen Philosophie zu entnehmen (vergl. den Herausgeber zu II, 3. S. 248). — Es läßt sich übrigens fragen, ob eine reine Scheidung des *Inhalts* der rationalen und positiven Philosophie möglich war? Wir könnten eine solche nur dann für möglich halten, wenn der rationalen Philosophie *ein besonderer Inhalt* dadurch gesichert wurde, daß sie bloß *rationale Theologie*, nicht auch Natur- und Geistesphilosophie seyn sollte, was aber nicht in Schelling's Absicht lag. Außerdem will uns eine Scheidung des Inhalts beider undurchführbar erscheinen. Erkennt nämlich die reine ratio die *Möglichkeit* des *Wirklichen, Positiven in seinem ganzen Umfang*, ist andererseits die positive Philosophie nur dadurch philosophisches Wissen, daß das Positive und Wirkliche in seiner *Möglichkeit* erkannt wird, so haben beide Philosophieen eigentlich keinen verschiedenen *Inhalt*, sondern können sich bloß durch den *Weg* unterscheiden, auf dem man einen und denselben Inhalt gewinnt. Vgl. auch: Erdmann über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. 1857.

stand gegenüber den einzelnen Wissenschaften, die es nur mit einem Theil des Seyenden, *einem* Seyenden, nicht *dem* Seyenden zu thun haben (II, 1. S. 360 ff.). Aber wie die rationale Philosophie eine suchende ist, so kann sie auch nicht mit dem wahrhaft Seyenden *beginnen* *). Die Vernunft kann sich unmittelbar und am Anfang noch nicht ergreifen als *wirkliches* Erkennen, sondern nur als unendliche Potenz (Macht) des Erkennens, und der *Inhalt* der Vernunft als dieser Potenz wird der Art seyn müssen, daß sie daran die Nöthigung hat, zu *allem* Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz des Erkennens entsprechen kann. Er wird ferner ihr *apriorischer* Inhalt seyn müssen, den sie ohne ihr Zuthun hat (der ihr angeboren ist), ohne einen Actus von ihrer Seite, das primum cogitabile. Dieser Inhalt kann nur seyn die unendliche Potenz des Seyns, das unendliche *Seynkönnen* (urständliches, wesendes Seyn), vorstellbar, wie jedes Können, als ruhender *Wille*, wogegen jedes *Wollen* ein wirkend gewordenes Können ist (II, 3. S. 205). Das Seynkönnen ist nicht zu fassen im Sinne einer bloß passiven Möglichkeit oder des Ens der Scholastik, als todter, unbeweglicher Gattungsbegriff. Vielmehr ist diese Potenz des Seyns ein Bewegliches und Princip einer Bewegung, eines Fortschreitens, eine natura anceps und nichts Festzuhaltendes (II, 3. S. 62 ff. 210). Denn nichts kann das Seynkönnen abhalten, in's Seyn überzugehen. Dieser Uebergang (der aber hier nur als ein im Denken vorgehender zu fassen) ist ihm natürlich (es ist noch nichts gegen Seyn und Nichtseyn Freies und es bewegt sich nicht mit Freiheit in's Seyn). Es ist deshalb, obschon eine Gestalt und Potenz des wahrhaft Seyenden, doch nicht dieses selbst. Denn während das wahrhaft Seyende alles Zufällige ausschließt, ist dieser Uebergang für das Seynkönnende ein blindes und zufälliges Anderswerden (II, 3. S. 67). Durch den Uebergang (in dem der ruhende Wille sich gleichsam entzündet und erhebt) verliert es sich selbst, hört auf Quelle des Seyns zu seyn, ist nicht mehr, was seyn und nicht seyn kann, sondern nur *konnte*, ist mit dem Seyn gleichsam geschlagen und außer sein Können (außer sich) gesetzt (ein ἐξιστάμενον, vergl. das Wirken des Grundes oben). Soll nun doch das Seynkönnen als solches (ohne diesen Uebergang, indem es sich selbst verlöre) als potentia pura, als *in sich*, nicht außer sich seyendes festgehalten, vor dem Uebertritt in's Seyn bewahrt werden, so muß das wahrhaft Seyende, nicht bloß Seynkönnendes, sondern auch das Gegentheil von diesem seyn, ein Seyn ohne Können, d. h ein *reines Seyn* (gegenständliches Seyn) ohne alle Potenz, somit purus actus, ein Seyn, welches eben deshalb niemals von der Potenz zum actus übergehen kann und welches, um wirklich zu seyn, erst in potentiam gesetzt werden muß. War das Seynkönnende ein wollenkönnender, aber nicht wollender, Wille, in dem jedoch der Keim der Begierde liegt, so das reine Seyn ein willen- und begierdeloser, gelassener Wille. Der erstere ein selbstischer, der zweite ein selbstloser Wille, der nicht das Seine sucht. Dem wirklichen Seyn gegenüber sind beide Willen „als ein Nichts", der erstere, weil er immer bloß Potenz bleibt ohne sich zu äußern, der zweite, weil er immer bloß Aktus ist, ohne von der Potenz zum Aktus überzugehen, und wir das Wirkliche nur empfinden und erkennen in diesem Uebergang. Im (empirisch) *Wirklichen* sind Potenz und Aktus gemischt und beide getrübt. Hier vor aller Wirklichkeit sind sie in ihrer Lauterkeit gedacht. Beide sind noch selbstlos, der Selbstheit ledig, schließen sich deshalb nicht aus, sind in einander, nicht außer einander, nicht verschiedene Subjekte oder Theile eines

---

*) Die verschiedenen Fassungen der hier kurz entwickelten *Potenzenlehre* Schelling's siehe II, 1, Vorles. 11 ff.; 2, Vorles. 1—6; 3, Vorles. 4. 10—12, und 4, Anhang: „Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie" (zu vergl. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, II, 1), wo nicht von den Potenzen aus zu dem sie seyenden Gott, sondern von Gott (A^0) zu den Potenzen fortgeschritten wird. Zur Potenzenlehre überhaupt vergl. den trefflichen Aufsatz Dorner's in den Jahrbb. f. deutsche Theol. V, 1 „über Schelling's Potenzenlehre", ferner Planck's empfehlenswerthe Schrift: Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. 1858.

Ganzen, sondern ein und dasselbe Subjekt, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Dies eine Subjekt selbst nun aber, worin ihre substantielle Identität liegt, ist das von der Einseitigkeit eines bloßen Seynkönnens, wie eines bloßen Seyns ohne Können gleich freie, oder das, was frei ist, zu seyn und nicht zu seyn — das, in welchem sich Aktus und Potenz nicht ausschließt — welches im Wollen und Wirken Quelle, Macht des Wollens und Wirkens bleibt, somit das sich nicht verlierende Könnende, bei sich Bleibende, sich selbst Besitzende und seiner Mächtige. Oder „wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloß dieses noch jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt — Objekt ist", das nämlich im Objektseyn nicht aufhört, Subjekt zu seyn, und im Subjektseyn nicht aufgeben muß, Objekt, d. h. seyend, zu seyn. Es ist damit Geist, Anfang, Mittel und Ende*).

Alle Möglichkeit ist durch dies Dritte erschöpft. Aber auch dieses Dritte und Höchste ist, indem es die beiden andern Potenzen alles Wirklichen voraussetzt, noch nicht das Seyende selbst, sondern nur eine an ihre Stelle gebundene Potenz des Seyenden. Alle drei Gestalten des Seyns sind nur Prädikate und Attribute an dem Seyenden selbst, dem schlechthin wirklichen, dem keine Möglichkeit vorangeht (A^0); sie sind ein Allgemeines, welches ein schlechthin wirkliches Einzelwesen (ἕν τι) voraussetzt, für das sie Prädikat sind und welches ihnen erst Ursache des Seyns werden kann (II, 1. S. 291)**). Auch dieses Einzelwesen ist Geist zu nennen, aber der schlechthin absolute und freie der alleinige Geist (weil er die Allheit seiner Potenzen ist) und das höchste Vernunftideal. Der absolute Geist ist der „auch von sich selbst, von seinem als Geistseyn freie Geist"; auch dieses ist nur eine bestimmte Art seines Seyns, an die er nicht gebunden ist (II, 3. S. 256). Nicht als ob der vollkommene Geist ein noch besonders vorhandenes Viertes wäre. „Er ist auf keine Weise außer den Dreien und in jedem derselben ganz. Er ist gar nichts Anderes als diese drei Gestalten, so wie diese nichts Anderes sind, als er." Hinwiederum sind die drei Gestalten nicht zu fassen als drei außer einander befindliche Wesen, sondern als Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten oder, objektiv ausgedrückt, drei Angesichte, Antlitze darbietet (S. 286). Ein Irrthum ferner wäre es, wenn die drei Principien als Principien des absoluten Geistes oder seines Seyns gedacht würden (denn nicht, weil sie sind, ist Er, sondern weil Er ist, sind sie). Sie sind in ihm zwar als Wirklichkeiten, aber nur als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirklich); Möglichkeiten (Potenzen, Principien, Ursachen) sind sie nicht für das Seyn des absoluten Geistes, sondern für ein von ihm verschiedenes, gewordenes Seyn, also inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden, und als diese Möglichkeiten eines von ihm verschiedenen Seyns hat der absolute Geist sie nach sich, nicht vor sich; er ist vielmehr die aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit (S. 243). Kann man die Potenzen als Materie Substanz des Seyenden bezeichnen, so ist der Geist ihre übermaterielle, übersubstantielle Einheit.

Als absolute Wirklichkeit nun ist der vollkommene Geist der absolut in sich seyende,

---

*) Schelling bedient sich mehrfacher Terminologie, um die drei Potenzen zu bezeichnen, $-A$, $+A$, $\pm A$: 1) der an sich seyende, 2) der für sich (als den an sich seyenden) und 3) der bei sich seyende Geist (S. 251 u. ö.).

**) Vergl. II, 3. S. 248. Deshalb ist auch im absoluten Geiste erst die Ursache der Vernunft gegeben. „Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, der die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört." S. ferner II, 1. S. 292: „Gott, ein Einzelwesen, das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese wirklich ist." Deshalb sind die ewigen Wahrheiten" nicht in einer von Gott unabhängigen allgemeinen Vernunft, sie sind nur indem Gott als Einzelwesen das Alles begreifende, allgemeine Wesen zu sich macht, sich mit ihm bekleidet oder sich generalisirt und intelligibel macht. Nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Folgende (II, 1. S. 588).

völlig hinein, nämlich nur gegen sich gewendete, in sich beschlossene, nichts außer sich bedürfende und von allem außer ihm freie. Er ist insofern der „durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm giebt“.

Bis zu diesem Punkte begleiten wir die negative Philosophie *), alles Weitere der positiven Philosophie entnehmend, welche den entwickelten Begriff des absoluten Geistes als des schlechthin existirenden zum Ausgangspunkte hat. — Der vollkommene Geist wäre nicht der freie, wenn er bloß die Freiheit hätte, nicht (außer sich) zu seyn, und nicht auch die Freiheit außer sich zu existiren, ein Seyn außer sich zusetzen (II, 3, 261). Dieses künftige Seyn liegt in ihm verborgen. Aber es hindert nichts, daß sich ihm (in einem Gesichte gleichsam) an seinem eigenen Seyn die Möglichkeit dieses anderen künftigen Seyns darstelle (S. 263), und zwar als eine nur sich einfindende, nicht gewollte, darum unvorhergesehene, gleichsam unerwartete Möglichkeit und als eine zufällige, sofern sie, je nach seinem Willen, seyn und nicht seyn kann (S. 268 f.). Sie wird sich aber zunächst nur darstellen können an der ersten Gestalt seines Wesens, an dem unmittelbar Seyn-könnenden, sofern sich dies aus dem bloßen Potenzzustand zu erheben und aktuell, excentrisch oder sich selbst Potenz zu werden suchte (der ruhende Wille sich entzündete). Damit wäre aber eine Ungleichheit und Spannung in die Potenzenreihe gebracht, welche sich von der ersten auf die anderen fortpflanzen würde. Denn indem sich das Seynkönnende als Potenz dem rein Seyenden entzöge, um ein eigenes Seyn zu gewinnen, würde dieses (das ursprünglich selbstlose) genöthigt, in sich selbst zurückzutreten, damit sich selbst gegeben, in statum potentiae versetzt, dadurch aber auch zu dem Streben gezwungen, sich in das reine Seyn herzustellen, somit das erste Princip zu überwinden und es sich als seine (des rein Seyenden) Potenz zu unterwerfen, oder es an seine ursprüngliche Stelle zurückzubringen. Endlich würde auch das dritte Princip aus dem Seyn gesetzt, das es in der Einheit hat, und zwar würde es nicht unmittelbar, wie das Reinseyende, dazu wirken können, daß es in die Einheit hergestellt würde, sondern nur das zweite könnte, indem es das erste überwände, zum Setzenden des dritten werden. Alle drei Gestalten würden sich auf diese Weise dem absoluten Geist als Potenzen eines außergöttlichen künftigen Seyns darstellen, welches auf dem Wege eines Processes durch Ueberwindung des aus sich herausgetretenen Seynkönnenden zu einem Gottsetzenden umgewandelt werden müßte. Das außergöttliche Seyn der Potenzen (somit die Welt) beruhte insofern auf einer Umkehrung ihrer Einheit (das universum auf einer universio), und die Potenzen als Principien dieses Seyns würden sich hierbei verhalten 1) wie Seynkönnendes (als veranlassende Ursache des Processes), 2) als Seyn- und Wirkenmüssendes (causa efficax), endlich 3) als das Seynsollende (als causa finalis, — als A^1, A^2, A^3 —. Die drei Principien wären in diesem Proceß einerseits innerlich Potenzen eines außergöttlichen Seyns, und hinwiederum, nachdem sie in diesem äußerlich geworden, oder außer Gott gesetzt wären, würden sie zu Potenzen des göttlichen Seyns, d. h. seiner Wiederherstellung zur Einheit. Der Proceß dieser Wiederherstellung aber könnte als theogonischer Proceß bezeichnet werden (II, 3, 277). Wenn Gott dieses mögliche, durch Widerstand vermittelte Seyn wirklich annimmt, so kann dies zwar nur geschehen, indem das göttliche Seyn der Potenzen durch ihre Spannung suspendirt wird, aber damit ist die Existenz Gottes selbst nicht aufgehoben. Er bleibt die unauflösliche Einheit nicht weniger

*) Schelling's Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1 fährt nun freilich fort, innerhalb dieser selbst auch die Wirkung der Potenzen als Ursachen für die gewordene Welt zu behandeln und so die Grundzüge einer Naturphilosophie, Psychologie und Geistesphilosophie zu entwickeln. Aber wir müssen J. H. Fichte („Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus“, Halle 1857) darin beipflichten, daß die Gränzen der rational. Philosophie nicht rein gehalten sind. Wären sie es aber auch und enthielte sie nur eine völlig ausgebildete Ideenlehre, so würde doch alles Weitere der positiven Philosophie insofern angehören, als das Wirkenlassen der Potenzen nach Schelling eine freie That der Gottheit ist, welche nicht als a priori nothwendig bewiesen werden kann.

in der Spannung und Zertrennung, als in der Einheit der Potenzen, nur die Form und Art seiner Existenz ist eine andere. Nicht er, sondern nur sie sind getrennt, von einander ausgeschlossen und sich gegenseitig einander undurchsichtig geworden (S. 280 f.). Es verschlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit und Spannung zu seyn. — Für ihn selbst wird die Erscheinung jener Möglichkeit die Folge haben, daß er sich gegen sein eigenes unvordenkliches Seyn in Freiheit gesetzt sieht, als den an nichts, auch nicht an sein eigenes Seyn gebundenen Geist. „Erst in dem von sich Hinwegseynkönnen besteht für Gott absolute Freiheit wie Seligkeit" (II, 4. S. 351). Eine bloß rotatorische Bewegung in ihm selbst, ein bloßes ewiges Denken seiner selbst (Aristoteles) wäre für Gott Unseligkeit. Und in Wahrheit bliebe er sich unfaßlich, so lange er die Potenzen nicht außereinander in ihrer Unterschiedenheit sähe, so lange Anfang, Mitte und Ende für ihn nicht auseinandertreten würden. Es kommt also auch durch die Erscheinung jener Möglichkeit erst zu eigentlicher Erkenntniß in ihm. — Das Motiv aber zur Verwirklichung dieser Möglichkeit (denn „eine sittlich freie Natur wird durch Beweggründe bestimmt", II, 3. S. 271) kann nicht in ihm selbst liegen, denn er sähe ja mit der möglichen Spannung auch die Lösung derselben voraus, sondern in dem, was ohne die Verwirklichung des Processes nicht seyn könnte — d. h. in der Kreatur. Die Schöpfung also ist dies Motiv. — „Nicht diese Verwirklichung macht erst Gott zu Gott er muß nicht durch die Natur und den endlichen Geist erst hindurchgehen, um als absoluter Geist zu seyn". „Gott ist schon **vor** der Welt Herr der Welt, Herr nämlich, sie zu setzen oder nicht zu setzen." Die Welt ist demnach nicht eine Folge der göttlichen Natur, sondern des göttlichen Willens. Gott „entäußert sich nicht zur Welt" (II, 4. S. 353), entäußert sich auch nicht zwar frei, aber doch nur, um in den Weltproceß einzugehen. Es ist zwar richtig, daß die Welt nur durch einen göttlich gesetzten Proceß entsteht, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihm bleibt, erhaben über die Trias der Ursachen, als absolute Ursache, als causa causarum" (II, 3. S. 290 ff.). Also Gott wird nicht erst in der wirklichen Welt selbst wirklich, aber „freilich ist der, welcher Schöpfer seyn kann, erst der wirkliche Gott." Erst der Möglichkeit der Schöpfung gegenüber stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar — als der „ich werde seyn, der ich seyn werde" (S. 270). Gott ist Gott nur als der Herr, und dieses ist er nicht ohne etwas, wovon er der Herr ist. (Das aber sind die Potenzen schon als bloße Möglichkeiten eines außergöttlichen Seyns auch ohne ihre Verwirklichung.)

Der hier aufgestellte Gottesbegriff ist nun auch der Grundbegriff des Monotheismus. Mit der Untersuchung, wie dieser zu fassen, beschäftigt Schelling sich öfter und ausführlich (II, 2. Vorl. 1—6. 3, S. 281). Er würde nur eine Tautologie ausdrücken, wenn er nichts weiter besagte, als daß außer dem Einen Gott kein anderer ist. Er sagt vielmehr: daß Gott eigentlich eine Mehrheit von Potenzen, und weil diese Mehrheit eine geschlossene, daß er Allheit derselben, als Gott aber zugleich einzig und nur Einer ist (posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis). Diesen Begriff stellt Sch. — als fundamentalen — eben so sehr dem Theismus, der sich nicht wesentlich vom Deismus unterscheidet (II, 2. S 77), als dem Pantheismus gegenüber. Der Theismus schließt von Gott die Allheit aus. Er kennt in Gott zwar eine Persönlichkeit, aber sie ist ihm nur leere, unterschiedslose Unendlichkeit, und eine solche, welche keine Möglichkeit eines außergöttlichen Seyns in ihr selbst hat. Der Pantheismus andererseits irrt nicht darin: daß kein Seyn außer Gott, alles Seyn Gottes Seyn ist, — dies ist vielmehr ein Satz, dem alle Herzen schlagen, den sich Gefühl und Verstand nicht nehmen lassen, — sondern nur darin, daß Gott ein Seyn zugeschrieben wird, in dem er mit blinder Nothwendigkeit, ohne seinen Willen ist. Die unendliche potentia existendi nimmt er für sich und absolut, und diese ist allerdings in ihrer Unterordnung, als bloße Potenz, erhalten, Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Es läßt sich dies Princip nicht ignoriren, der Zauber, den der Pantheismus von jeher geübt, ruht auf dem-

selben, und ohne dasselbe ist der Theismus schaal. Im Monotheismus ist dies Princip auch, aber als ein überwundenes, denn Gott ist das gegen dies Princip Freie; der Monotheismus ist insofern nur der latent gewordene, überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht dieser zur Ruhe, zum Frieden gebrachte Pantheismus zu Grunde lag. — Der bloße Theismus konnte nie welthistorisch werden, wohl aber der Monotheismus, aus dem sich sowohl der Polytheismus ableiten läßt, wie er das Princip der christlichen Dreieinigkeitslehre enthält. —

Wenn nun mit dem Gottesbegriff des Monotheismus die Möglichkeit einer freien Weltschöpfung gegeben war, so überzeugt uns die Erfahrung von der Wirklichkeit derselben. Diese läßt sich nicht a priori beweisen. Und zwar stellt sich der durch die Schöpfung eingeleitete Proceß zuerst in der Natur dar. Die Potenzen wirken in ihr als außergöttliche, als kosmogonische Mächte. Nur successiv wird hier das außer sich gesetzte, damit schrankenlos gewordene (*ἄπειρον*) Seynkönnende (Schelling nennt es B) *) durch die entgegenwirkende, Gränzen (*πέρας*) setzende, Ursache (A^2) überwunden und damit das dritte als das Seynsollende (A^3) gesetzt. Jedes Ding und Naturwesen ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein konkretes, und durch jedes Ding geht ein Schein der Gottheit und ihrer ursprünglichen Einheit (II, 2. S. 157). Aber erst im Menschen, als der Finalursache des ganzen Processes, in dem, um dessentwillen Gott die Potenzen in Spannung setzte, wird die Einheit der Potenzen wieder erreicht, sind sie zur Ruhe gekommen. Das Außer-sich-seyende ist in ihm wieder zurückgebracht, ist das zu sich selbst gekommene, seiner selbst Bewußte. Erst der Mensch hat (nach Lösung der Spannung) einen unmittelbaren Bezug zu Gott selbst, der nun nicht mehr radio refracto (durch die kosmischen Potenzen), sondern directo in ihn einstrahlt. Die Potenzen selbst aber hören mit diesem Ende der Schöpfung auf, bloß außergöttliche, kosmogonische Mächte zu seyn. Als solche vielmehr die sich in der Spannung gegenseitig ausgeschlossen haben, und nun wieder in die Gottheit zurücktreten (nachdem sie einmal für sich seyende gewesen waren und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht haben), sind sie zu Persönlichkeiten geworden. Daher eine Berathschlagung der Elohim vor Schöpfung des Menschen. (S. 317). Erst hier ist ein Uebergang von der Lehre des Monotheismus zu der christlichen Dreieinigkeitslehre möglich (S. 316). Schelling entwickelt sie — aber vorerst nur in Beziehung auf die Schöpfung (denn später erfährt sie noch eine Steigerung) in folgender Weise. — Der ganze Gott (nicht bloß eine seiner Potenzen — nicht etwa die erste — potentia existendi — die nur als zeugende Potenz, *γόνιμον τοῦ πατρός*, in ihm ist —), der ganze Gott also, in dessen Gewalt es ist, das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, die absolute Persönlichkeit, bei der Alles steht, die allein etwas anfangen kann, der eigentliche Urheber, ist der Vater (S. 311. 322). Der vollendete Geist ist also Vater zuerst da, wo er sich dem möglichen künftigen Seyn gegenüber erblickt, als Vater aber vollständig verwirklicht ist er erst am Ende der Schöpfung. Die absolute Persönlichkeit ist aber auch in dem besonderen Sinne Vater, daß sie (den theogonischen Proceß einleitend) das Ansichseyende ihres Wesens herauswendet und damit die zweite Potenz ausschließt, welche hierdurch genöthigt wird (als wirkenmüssende), sich in ihr Seyn durch Ueberwindung des Contrariums herzustellen. Diese Handlung des Vaters ist im eigentlichen Sinne Zeugung. Denn Zeugung ist eine Handlung, wodurch irgend ein Wesen ein anderes sich gleichartiges unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwen-

*) Dagegen, daß man in dieser sich erhebenden Macht des Seynkönnens ein Böses sehe, verwahrt sich Schelling wiederholt (II, 2. S. 111; 3. S. 285). Gott will sie nur als Mittel. Dieses ist auch dem Zweck gegenüber das nicht eigentlich seyn sollende, und nur in Beziehung auf den Zweck ist ein seyn sollendes. So kann auch jenes zur Ueberwindung bestimmte Princip ein göttlich gewolltes seyn.

digen und unablässigen Aktus sich selbst verwirklichen muß. Hieraus geht hervor, daß von Zeugung im eigentlichen Sinne erst da geredet werden kann, wo die Potenzen als sich ausschließende gesetzt werden, somit im Anfang der Schöpfung, nicht aber von einer ewigen Zeugung. — Das Wesen des Sohnes (die zweite Gestalt des göttlichen Seyns) ist zwar ewig, allein innerhalb des actus purissimus (der ewigen Theogonie) des göttlichen Lebens ist sie in die Einheit desselben verschlungen — das Gezeugte aber muß immer außer dem Zeugenden seyn; der Sohn ist hiernach in diesem ewigen göttlichen Seyn noch nicht als solcher offenbar. In einem anderen Sinne könnte noch von einer ewigen Zeugung geredet werden, sofern nämlich dem Vater sich die Möglichkeit der Welt darstellt und somit auch der Sohn, als der sie zu Gott zurückführende, der ewig vorhergesehene und geliebte ist. Hier nun aber wäre zwar der Sohn als solcher aber noch der im Vater verborgene (noch nicht aktuell gezeugte)*). Also erst da, wo die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, wird eine Zeugung des Sohnes denkbar, und zwar so, daß er nur erst der Möglichkeit nach die zweite Persönlichkeit ist. Denn zunächst ist er nur eine aus Gott herausgesetzte demiurgische Potenz oder kosmogonische Macht, insofern nicht Gott. Erst am Ende der Schöpfung hat sich diese zur Gottheit wiederhergestellt und sich durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht, wie es ursprünglich nur der Vater war, und ist nun Persönlichkeit, wie es der Vater schon zuvor war. — Dasselbe gilt vom Geist. Auch dieser ist in der Spannung zuerst nur demiurgische Potenz; sie ist nicht die unmittelbar wirkende, wie die zweite, sondern nur durchwirkende, weil antreibende, der ganzen Bewegung. Gibt die väterliche Potenz den Stoff der Geschöpfe, so der Sohn die geschöpflichen Formen, der Geist die Vollendung; was wir von Zweckmäßigkeit in der Natur wahrnehmen, ist ein Hauch seiner Wirkung in ihr (S. 333. 341). Aber erst am Ende der Schöpfung ist auch der Geist Persönlichkeit, weil Herr desselben Seyns, wie auch der Vater und Sohn, somit gleichherrliche Persönlichkeit mit diesen aber vermittelt durch die erste und zweite. Es ist also Ein Gott nicht in drei Göttern, sondern in drei Persönlichkeiten, und ebenso wenig sind diese bloß verschiedene Namen derselben Persönlichkeit. Jedoch läßt diese Dreieinigkeitsidee noch eine höhere Steigerung zu, durch welche erst die eigentliche christliche Dreieinigkeitsidee erreicht wird (S. 338 ff.).

„Die Schöpfung war vollendet; aber sie war auf einen beweglichen Grund, auf ein seiner selbst mächtiges Wesen gestellt.“ Als ein solches war „der Mensch ursprünglich ganz wie Gott mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns“. Er ist zwischen die drei Ursachen als ein gewordenes viertes gestellt**), von ihnen umhegt und umschlossen, wie in einem göttlich umschirmten Raume (Paradies); aber er ist zugleich von jeder

---

*) Die Theologie sagt zwar, um die Zeugung vom Schaffen zu unterscheiden: gignere est naturae, creare voluntatis; aber nach Schelling läßt sich die Spontaneität vom Begriff der Zeugung nicht ausschließen, in welcher Wille und Nothwendigkeit verknüpft zu denken sey. — Ein Geschaffenes ist der Sohn auch nach Schelling nicht; denn das Geschaffene ist nach ihm immer ein Werk der drei Ursachen. Gegen eine ewige Zeugung beruft sich Schelling darauf, daß sie im N. T. nirgends ausdrücklich gelehrt sey. Der *πρωτότοκος* (Kol. 1, 15.) dient ihm zur Bestätigung (S. 331). Im Prolog des Johannes-Evangeliums ist *ὁ λόγος* „das Subjekt“ der ganzen Rede. „Dieses war Gott“, sofern der Sohn dem Wesen nach ewig ist (andere Fassung 4, 105: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*, nämlich am Ende der Schöpfung). Von einer Zeugung ist hier nicht die Rede. Andere Stellen treffen mit der Bestimmung der zweiten Persönlichkeit überein, so Joh. 5, 26: Der Vater hat dem Sohn gegeben, das Leben (wie der Vater) zu haben in ihm selbst. Die zweite Potenz nämlich, an sich selbst potenzlos, hat keinen eigenen Willen und wird erst zur Potenz erhöht. Der Wille des Sohnes ist nur der in ihn gelegte des Vaters (Joh. 5, 19. 20.). — Das was der Vater eigentlich will, kann er nicht unmittelbar zeigen, sondern nur das Contrarium; nur im Sohne zeigt er seinen wahren Willen, daher ist dieser *εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ἀπαύγασμα*. Könnte der Vater unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Widerscheines (S. 325 f.).

**) Mit diesem Vierten ist dasjenige Vierte zu vergleichen, welches in der rationalen Philosophie als Seele (A^0) bestimmt ist, die durch die That der Selbsterhebung zum Geiste wird (1, 417 ff.).

der Ursachen frey. (Er ist nicht bloß A^1, A^2 und A^3, sondern A^0.) Er kann deshalb die in ihm zur Einheit verbundenen, zur Ruhe gekommenen Potenzen wieder trennen, sie in Spannung setzen, in der Absicht, als Gott seyn zu wollen. Aber er bleibt dann nicht, wie er meint, Herr derselben und der unüberwindlich Eine, wie Gott, sondern er verliert seine Freiheit gegen sie, fällt der Herrschaft derselben anheim. Daß sich dem Menschen diese Erhebung als Möglichkeit zeigt, ist ein natürliches Ereigniß, wodurch er die Potenzen als Voraussetzungen seines Seyns erst gewahr wird, und ist von Gott insofern gewollt, als die durch den Menschen auflösbare Einheit durch seine eigene That zur unauflöslichen werden sollte. Verwirklicht er aber diese Möglichkeit einer Trennung der Potenzen, während er die Einheit wahren sollte, so entsteht eine, nicht wie in der Schöpfung mit, sondern wider Gottes Willen gesetzte Spannung. Sie knüpft sich aber ebenfalls wieder zunächst an die erste Potenz, welche den tiefsten Grund menschlichen Wesens ausmacht. Der Mensch will sich der zeugenden Potenz des Vaters bemächtigen, so seyn wie dieser („er ist geworden wie unser einer", nämlich wie der Vater). Er gedenkt so ein unauflösliches Leben zu gewinnen. Aber vom Menschen erregt und entzündet, übt jenes Princip eine zersprengende Gewalt gegen denselben, — es ist wesentlich ein kreaturwidriges; innerer und äußerer Tod sind die Folgen seiner Erregung, und in dem durch dieselbe gesetzten Gegensatz der Potenzen entsteht nun dem Menschen der Gegensatz des Bösen und Guten*). — Daß diese Katastrophe stattgefunden, zeigt die Erfahrung an Natur und Menschheit. Wir haben eine außergöttliche Welt vor uns. Es erscheint in ihr Alles in starrer Vereinzelung, durch Metastase von seiner Stelle gerückt; sie ist der physischen Materialität (im Gegensatz zur metaphysischen) und ihrer Hemmung (Stockung) verfallen, der Eitelkeit und Vergänglichkeit unterworfen (1. S. 422; 3. S. 353 u. ö.). Das Ereigniß selbst aber, durch welches diese Welt geworden, ist ein übergeschichtliches, durch welches wir von unserer eigenen Vergangenheit abgeschnitten sind (3. S. 352) **). Die Geschichte des Falls in der Genesis enthält zwar

*) Es leuchtet ein, daß sich an diesen Punkt Schelling's Lehre vom Satan und seine Dämonologie anschließt (ausführlich behandelt II, 4. S. 241 ff.). Satan ist ihm kein mit Gott gleich ewiges Princip, aber ebenso wenig ein Geschöpf, wie er denn auch in der Schrift nicht als solches bezeichnet werde. Er ist ein zwar gewordener, aber nicht geschaffener Geist = Wille = Princip, kein anderes, als jener durch Schuld des Menschen erregte Wille, das nicht durch den göttlichen Willen, sondern „durch seinen Unwillen gesetzte B", oder das „Organ dieses Unwillens", welches jedoch zur Oekonomie Gottes selbst gehört und dem es gegeben ist, den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumph. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes hinausgeführt ist, dann hat der Satan sein Werk gethan, seine Macht hat ein Ende, bis dahin aber ist er eine große Macht, die nicht verlästert werden darf. Auch dies Princip hat seine Geschichte. Je mehr es objektiv eingeengt wird, um so subjektiver, persönlicher wird es; so steht Christo der Satan als persönlicher Widersacher gegenüber. Gegen den Einwand, daß Satan als versuchendes Princip dem Fall des Menschen schon vorausgehen müsse, bemerkt er, daß er nicht als reelle Gewalt ihn verlockt, sondern dies nur gilt von jener, von dem Princip des Anfangs nicht auszuschließenden, Möglichkeit, sich im Menschen wieder zu erheben (S. 258). Analog dieser Auffassung sind ihm die bösen Engel „wirkliche Potenzen, die nicht seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen erregt sind; — die guten solche, die wirklich seyn sollten, aber durch ihn bloße Potenzen geblieben sind" (S. 287). Die Engel sind nicht geschaffen; denn bloße Möglichkeiten werden nicht erschaffen, sondern nur das Wirkliche, Concrete (wie der Mensch). Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er seyn sollte, außer sich als Potenz; in der Geisterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß sich umkehren (S. 284).

**) Die Behauptung einer übergeschichtlichen Wirklichkeit des Urmenschen (Adam Kadmon, 3, 455) und der ihm vorangehenden Schöpfung rückt diese in ein so transcendentes Gebiet, daß sie schwerlich noch als reale Schöpfung (obschon dies Schelling versucht 3, 353 u. ö.) von jener nur idealen Welt unterschieden werden können, welche Gott bloß als Möglichkeit in der Idee erschaut. (Wie unwillkürlich hier Verwechslung stattfinden mußte, zeigt z. B. 3, 305.) Je mehr aber Schelling den ursprünglichen Menschen in ein jenseitiges Gebiet entrückt, um so leichter konnte er in Beziehung auf die gegenwärtige Wirklichkeit des Menschengeschlechts zu der sonderbaren, mit der biblischen Tradition (die er selbst früher vertheidigte 1, 97) im Widerspruch ste-

reine Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen mußte. Sie stellt das übergeschichtliche Ereigniß als ein geschichtliches dar. — Für die Potenzen nun hat der Fall des Menschen zunächst die Folge, daß sie dadurch, wieder entwirklicht, zwar *in sich* nicht aufhören, Persönlichkeiten zu seyn, aber ihrem *Seyn* nach (wie im Anfang der Schöpfung relativ, so hier wirklich) als *außergöttliche* Mächte wirken, somit auch nur als *natürliche*. Auch der Geist wird bloß kosmischer Geist. Andererseits ist aber gerade dadurch erst die Möglichkeit gegeben, daß sie in der Wiederherstellung des Seyns zu völlig selbstständigen Persönlichkeiten dem Vater gegenüber werden. — Indem sich nämlich der Mensch der zeugenden Potenz des Vaters bemächtigt, wodurch er den Sohn vom Vater trennt, erscheint dieser aus dem Proceß verdrängt. Nur noch mit seinem Zorn, seinem Unwillen, ist er in der außergöttlichen Welt; er wirkt sie zwar noch immer, aber als eine, wenn auch nicht seiner Macht, doch seinem Willen entfremdete. *Als* Vater ist er erst durch den Sohn wieder möglich, wenn dieser das widergöttliche Princip überwunden, den Zorn des Vaters versöhnt hat und so auch zum setzenden des Geistes geworden ist. Der Vater hat deshalb dies ganze außergöttliche Seyn dem Sohn übergeben, untergethan (1 Kor. 15.). Die Welt des Vaters war die in Gott beschlossene, unbewegliche Schöpfung; die wiederzubringende außergöttliche ist die des Sohnes. Der Vater konnte sie zurücknehmen; aber er hat sie von Anfang nur im Sohne gewollt, und nicht das Zurücknehmen, sondern das Hinausführen ist seine Art. Um nun aber die Wiederbringung des Menschen zu verwirklichen, muß der Sohn diesem in seine Gottentfremdung folgen. Er kann sich ihm nicht versagen, kann von ihm nicht lassen; das Seyn des Sohnes ist insofern ein vom Menschen ihm gegebenes (darum heißt er nicht bloß υἱὸς θεοῦ, sondern auch ἀνθρώπου); er wird dadurch zwar vom Vater *frei*, sieht sich aber auch vorerst der Herrlichkeit entsetzt, in den Zustand des tiefsten Leidens gebracht (auf welchen Schelling Jes. 53. deutet), ist also insofern noch unfrei. Nur nach ihrer *Natur*, als wirken müssende, nicht nach ihrem *Willen* kann die zweite Person vorerst wirken, mithin als natürliche Potenz, — so im mythologischen Proceß, im *Heidenthum*. Erst wenn sie sich im Kampf mit dem widergöttlichen Princip zum Herrn desselben gemacht, zur Freiheit wiederhergestellt hat, kann sie nach ihrem Willen handeln, nämlich es für sich behalten, oder das theuer Erworbene dem Vater unterwerfen. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen *persönlichen* Thuns ist die *Offenbarung*.

In dem mythologischen Processe legt die zweite Persönlichkeit als außergöttliche, nur natürlich wirkende, Potenz denselben Weg zurück, wie auf niederer Stufe innerhalb der Natur, nur jetzt im menschlichen Bewußtseyn. Das Heidenthum ist darum nur natürlich sich erzeugende Religion. Die Nothwendigkeit des Processes, aus dem es entsteht, erklärt jene Gewalt, mit der die mythologischen Vorstellungen die Völker beherrschten. Diese sind gleichsam damit geschlagen, und bringen ihnen willig Leben und Habe zum Opfer dar. Jene Vorstellungen sind deshalb nicht Vorstellungen eines bloß zufälligen Bewußtseyns. In meisterhafter Kritik sucht Schelling zu zeigen, daß weder eine bloß poetische noch allegorische Erklärung, auch nicht die Auffassung der Mythologie als eines organischen Produkts der Phantasie genügt, um die Nothwendigkeit des mythologischen Processes zu verstehen, in welchem sich vielmehr ein höheres Weltgesetz ankündigt*). Auch die gewöhn-

---

henden, Hypothese kommen, daß die niederen Racen als natürliche Geschlechter sich nur wie der Stoff und wie eine Reihe successiv vorangehender Schichten zu dem Stammvater eines geistigen Geschlechts verhalten (1, 500 ff.), mit dem erst die eigentliche Menschheit beginnt, konnte er sich sogar über die Unsterblichkeit jener niederen Menschenracen zweifelhaft äußern (II, 1. S. 514).

*) „Früher“ — sagt Schelling — „sprach man von zwei Quellen der Religion, von *Vernunft* und *Offenbarung*, von jener als Princip der sogenannten *natürlichen Religion*, von dieser als Quelle des *Christenthums*. — Aber die Religion, sowohl sofern sie als Mythologie, wie auch, sofern sie als Christenthum auftritt, hat ein eigenthümliches Princip, welches von dem der reinen Vernunft völlig verschieden ist. Vernunftreligion kann nicht das erste, son-

liche theologische Erklärung derselben aus der Verdunkelung oder dem Verblassen einer ursprünglichen Offenbarung, eines früheren Gottesbewußtseyns, ist unzureichend. Der Mensch im Urstand ist als ein schon von Natur Gott setzendes Wesen zu denken, nicht in Folge einer Offenbarung. Diese findet nur da statt, wo ein vorangehendes Dunkel durchbrochen wird. Auch wäre die Ableitung der Mythologie aus einer Verdunkelung des menschlichen Bewußtseyns nur eine negative Erklärung und die Erzeugnisse derselben würden wieder nur als zufällige erscheinen. Sie sind aber vielmehr Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseyns, welches dem theogonischen Processe verhaftet ist. — Dieser Proceß beginnt in der im weitesten Sinne vorgeschichtlichen Zeit, bis zu welcher keine Historie hinaufreicht. Jene stille Zeit, jener leere Raum in der Geschichte ist erfüllt von den ungeheuern Erschütterungen des menschlichen Gemüths und Bewußtseyns, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten und begleiteten. Aeußere Begebenheiten, Völkerwanderungen ꝛc. waren hier nur bestimmt durch innere Zustände. Namentlich ist die Trennung der Völker nicht erklärbar aus äußeren Differenzen, sondern nur aus ihrer verschiedenen Weltansicht, welche mit dem einzelnen Volke geboren worden, ihrer Mythologie, mit der ein jedes in die äußere Geschichte eintritt. Die letztere beginnt erst da, wo die Mythologie zu Stande gekommen, wo die Menschheit aus dem extatischen Zustande heraustritt, in dem sie sich im mythologischen Proceß befunden. Daraus, daß dieser Proceß nur Einer, erklärt sich die merkwürdige Uebereinstimmung in den mythologischen Vorstellungen bei sonst so großer Verschiedenheit. Die Mythologieen sind nur Momente der allgemeinen Mythologie, welche nach einander hervortreten. Am Anfange des Processes nun, in welchem das Blind-Seyende durch die zweite Potenz überwunden wird, ist jenes Princip noch das allein herrschende und Grund eines unbeweglichen starren, noch falschen Monotheismus. Die Umwandlung dieses falschen in den wahren Monotheismus ist der Inhalt der Geschichte. Jener Anfang fällt in die absolut vorgeschichtliche Zeit (nicht zu verwechseln mit dem übergeschichtlichen Daseyn). In ihr ist noch keine Succession, Bewegung. Mit der Trennung der Völker in einer nur relativ vorgeschichtlichen Zeit, weil hier schon Bewegung und Succession ist, beginnt sodann das successive Hervortreten der anderen Potenzen in einer Reihe von Mythologieen, welche mit der griechischen enden. In der letzteren bildet sich in den Mysterien neben der Herrschaft einer exoterischen Göttervielheit, welche die Gegenwart des Bewußtseyns erfüllt, ein zusammenfassendes esoterisches Bewußtseyn vom Verlauf des mythologischen Processes, also der in ihm wirkenden drei Grundgestalten und ihrer Einheit, wodurch sich ein Blick auf die Vergangenheit derselben und auf die Zukunft öffnet.

Wir versuchen es, die Momente des mythologischen Processes nach Schelling wenigstens anzudeuten. In der ersten Epoche (der absolut vorgeschichtlichen Zeit), in der Zeit der ausschließlichen Herrschaft des blind und schrankenlos Seyenden, sieht sich das menschliche Bewußtseyn an den Anfang der Natur versetzt, welchen die Entstehung des astralen Systems bezeichnet. Im Kampfe jenes Princips gegen die höhere Potenz ist hier zwar seine Einheit schon zerrissen, in Elemente zersprengt, aber in jedem wirkt der innerlich noch ungebrochene Geist des Urprincips fort. — Die Religion der Urmenschheit war hiernach Verehrung des Himmels und seines Heeres (Zabismus). Nicht die einzelnen materiellen Sterne werden verehrt, sondern das Gestirn (das siderische Princip) in ihnen, in welches das menschliche Bewußtseyn gleichsam eingetaucht und verzückt erscheint. An die Stelle des wahren Gottes ist der König des Himmels getreten. Wie der

---

dern nur das letzte seyn (s. oben), sonst bringt sie nur Verzerrtes hervor. Mythologie und Offenbarung haben dem Rationalismus gegenüber immer ein gleiches Schicksal gehabt. Der Rationalismus suchte aus der Offenbarung alles Eigenthümliche, Alles, was ihren Unterschied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht zu eliminiren. Ebenso verfuhr er mit der Mythologie. Man erklärte sie als Einkleidung wissenschaftlicher, physikalischer, kosmogonischer Ideen. So fremd war jener (rationalistischen) Zeit das dunkle Gebiet jener blinden realen Macht, welche die Völker beherrschte. Vom Standpunkte des Rationalismus sind alle Mythologieen ebenso ungereimt, wie die eminent geschichtlichen Ideen des Christenthums.“ S. bes. II, 3. Vorles. 9.

Himmel Einer, so ist die Menschheit ungetheilt. Ihr Nomadenleben hat sein Vorbild an den Nomaden des Himmels und ihrem Zug durch die Wüste des Aethers.— Eine zweite Epoche entsteht, indem sich die starre Einheit des Princips überwindlich, indem es seine Unterwerfung (Materialisirung) durch das höhere Princip möglich und sich diesem zugänglich macht. Es wird deshalb jetzt als weiblich gedacht, als Himmelskönigin Urania. Hesiod stellt das Ueberwindlichwerden durch Entmannung dar. — Wir finden eine Erinnerung an sie in der Mitra der Perser bei Herodot (materia mater). Ihr Mithras ist das später Erzeugniß einer Opposition gegen den Fortschritt zum Polytheismus, indem die unmythologischen Perser an der ursprünglichen Einheit festhalten wollten und im Mithras den realen und geistigen Gott zur Einheit zusammenfaßten. Der persische Dualismus entwickelt sich aus den beiden Seiten dieses Allgottes. Die Zendlehre ist nur die praktische Mithraslehre. — Die Urania wird aber auch verehrt von den Arabern, von den Assyrern (Babyloniern). Sie ist die Astarte, die Mylitta. Wenn bei den Babyloniern sich jede Frau einmal einem fremden Manne preisgeben mußte, so erklärt sich dieses widernatürliche Gesetz nur daraus, daß zu dem Bewußtseyn des als Einheit festgehaltenen Gottes noch ein zweiter ihm fremder kommt. Der Uebergang von einem Gott zum anderen erscheint in diesem hohen Alterthum wie auch im A. Test. als Ehebruch, und weil die mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern blinde Erzeugnisse waren, werden sie unmittelbar praktisch. Bei den Arabern nun ist schon von einem Sohne der Urania die Rede (bei Herodot: Dionysos) und damit das Kommen der zweiten Potenz angedeutet. Aber gegen die Wirkung dieses höheren Gottes richtet sich das bereits in Urania nachgiebig gewordene Princip aufs Neue auf. Es entsteht eine dritte Epoche des Processes mit mehreren Momenten. Das wieder aufgerichtete reale Princip erscheint in dem Baal, Moloch der Phönicier, Tyrer, Karthager, der Kanaaniter und als Vergangenheit bei den Griechen im Kronos, einem mit Willen und Besinnung im blinden Seyn sich behauptenden, starr sich verschließenden Gott, der unorganischen Natur entsprechend; denn zu Lebendigem läßt es Kronos nicht kommen. Neben ihm tritt zwar die zweite Potenz auf, aber so lange sich ihr die erste verschließt, kann sie nicht als Gott, sondern nur als unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch erscheinen, als der mühselig beladene Knecht (an den Knecht Gottes im A. Test. erinnernd), der sich erst die Gottheit erwerben soll, der aber den Menschen hold ist. Es ist der phönicische Herkules Melkarth (als Vorläufer des Dionysos). — Auch in dieser Epoche muß nun der reale Gott überwindlich werden. Es tritt an die Stelle des Kronos als zweites Moment die Cybele, die magna deûm mater. Beide verhalten sich zu einander wie Uranos zu Urania. Die Cybele ist die Gottheit des phrygo-thrakischen Volksstammes. Der Grund des mit ihrem Dienste verknüpften Orgiasmus liegt in dem gleichsam taumelnd und wankend gewordenen realen Principe. — Jetzt erst wird die eigentliche Verwirklichung des mythologischen Processes möglich, der Uebergang zu dem dritten Momente, welches selbst wieder drei Momente in sich schließt in der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie. Erst in diesen, welche zusammen als eine vierte Epoche betrachtet werden können, tritt die Allheit der Potenzen auf als der verursachenden, wesentlichen Götter der Mythologie (die dritte Potenz ist hier eine kommende). Von diesen drei wesentlichen (formellen, geistigen) Göttern des Processes sind die bloß bewirkten (accidentellen, materiellen) Götter zu unterscheiden. Letztere entstehen nur mit dem wesentlichen Proceß, sind Erscheinungen, die aus dem Zergehen des realen Gottes durch die Wirkung des höheren entspringen, so in der ersten und zweiten Epoche die einzelnen Sterngötter, in der kronischen Periode unorganische Massen (der Fetischismus, weit entfernt, die älteste Religion zu seyn, ist nur ein Rest dieser Periode), in der ägyptischen Religion die Thiergötter, erst in der griechischen Religion werden sie menschenartige Wesen. — Wenn jene wesentlichen Götter einen successiven Polytheismus begründen, so diese materiellen einen simultanen Polytheismus, als eigentliche Vielgötterei.

Von jenen drei großen Mythologieen nun stellt die ägyptische das blinde Princip im Kampfe dar, in der indischen ist es völlig bewältigt und zu nichte gemacht; aber nicht versöhnt, sondern aufgegeben, daher das indische Bewußtseyn excentrisch und dissolut. Erst in der griechischen Religion ist die völlig beruhigte Einheit gefunden. Die ägyptische Religion ist der Todeskampf des in den letzten Zuckungen liegenden realen Princips (wie wir den gleichen innerhalb der Natur im Thierreich finden, daher die Verehrung derselben bei den Aegyptern). Das Bewußtseyn empfindet in der anfänglichen Unentschiedenheit des Siegs den Kampf bald als ein Zerrissenwerden des Typhon, des verzehrenden, dem organischen Leben feindlichen Gottes, bald als Zerreißung des Osiris, des menschenfreundlichen Gottes. Der in den Osiris umgewandelte Typhon wird Herr der Unterwelt. Die dritte Potenz tritt als Horos auf, aber erst als Kind, als künftiger Herrscher. Isis (das Bewußtseyn) schwebt angstvoll zwischen Typhon und Osiris bis sie den Horos geboren. Die Elemente des Monotheismus waren gegeben. Sie wurden Grundlage für eine rein geistige Religion, die dann sogar öffentliche Reichsreligion wurde. An der Spitze derselben stehen drei intelligible Götter Ammon, Phta, Kneph — (der verborgene Gott vor Trennung der Potenzen — der in dieser Spannung wirkende Demiurg, endlich der Gott der wiederhergestellten Einheit). — Der tiefe Ernst der ägyptischen Religion, darauf beruhend, daß sie an dem realen Princip festgehalten, fehlt bei den Indern. Hier ist die erste Potenz als Brahma völlig zur Vergangenheit geworden; Schiwah ist Zerstörer des Brahma — und zerstört die Einheit des Bewußtseyns; Vischnu tritt zwar als die geistige Potenz der Besonnenheit auf, aber die drei Dejotas bilden keine wahre Einheit (wie Typhon, Osiris, Horos). Schiwah und Vischnu haben auch nur besondere, sich hassende Anhänger. Die Incarnationen des Vischnu sind schon keine natürlichen Erzeugnisse der Mythologie mehr, sondern einer haltungslosen Imagination, die sich auch in der Unzahl der materiellen Götter ausprägt. Im Buddhaismus vermuthet Schelling das Erzeugniß einer antimythologischen Tendenz. Er ist vergleichbar der Mithraslehre, in der ältesten Einheit wurzelnd (insofern seiner Grundlage nach älter als die indische Mythologie). Aber mit dem Mysticismus, in welchem sich das indische Bewußtseyn gegen die ihm drohende Auflösung zu retten sucht, vollendet er nur das Unglück und die Zerfahrenheit des indischen Bewußtseyns. — In der Religion China's sieht Schelling noch einen Rest der Religion der vorgeschichtlichen Menschheit. Indem sich China dem Fortschritte des mythologischen Processes entzog, ist die älteste astrale Religion zur äußerlichen politischen geworden. — Wenn die ägyptische Religion, am realen Gotte festhaltend, körperliche Götter erzeugte (auch der entseelte menschliche Körper ward hier conservirt, im Gegensatz zur indischen Verbrennung desselben), — so erschien das indische Bewußtseyn dagegen seelenhaft. Was ihm fehlte, war der Geist der Griechen, deren Religion das Moment der ägyptischen wieder in sich aufgenommen, deren Götter leiblich-geistige Wesen sind, Wesen mit geistig verklärter Leiblichkeit. „Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtseyn als eine Art seliger Gesichte und Visionen. Sie vergegenwärtigen uns den sanften Tod des realen Princips, das in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt" (3, 406). Der Anfangspunkt für die griech. Mythologie ist Kronos, der mit der Rhea (dem beweglich werdenden Bewußtseyn) Hades, Poseidon, Zeus erzeugt. Hades ist die negative Seite des Kronos, der ins Verborgene zurückgetretene Gott, aber zugleich der Grund der ganzen materiellen Göttervielheit, das An-sich in allen Göttern, — Poseidon ist der Kronos, als der dem höheren Gott zugängliche, mit der Geneigtheit, sich zu materialisiren. Zeus erst ist der geistige Gott, der völlig seiner selbst mächtige, herrschende Verstand. Durch ihn entsteht die Vielheit der materiellen Götter, freie, sittliche Naturen, welche er zum Staate ordnet und welche erst von dem frei gewordenen hellenischen Bewußtseyn poetisch und durch das beginnende philosophische Nachdenken festgestellt werden (nach Herodot durch Homer und Hesiod, d. h. durch die

Zeit jener Krisis, in der eine vollendete exoterische Göttervielheit hervorgeht). Nachdem das Ungeheuere, Formlose verdrungen, breitet sich in Homer eine Welt schöner Gestalten aus, in denen die dunkle Vergangenheit nur als Resultat bewahrt, sie selbst aber völlig verschwunden ist. — Das mythologische Bewußtseyn aber stellt sich, wie bei den Aegyptern in der Isis, so hier in den weiblichen Gottheiten der Demeter und Persephone dar, sie constituiren das Eigenthümliche der hellenischen Religion. — Demeter ist das zuerst (als Gemahlin des Poseidon) noch dem realen Gott verhaftete, dann der höheren Potenz sich hingebende, am Ende völlig von ihr überwundene Bewußtseyn. Indem sie sich von dem realen Princip ablöst, sondert sie eine Seite ihres Wesens ab (die Persephone), welche vom Hades geraubt wird. Sie fühlt sich hierdurch anfangs verwundet, sie ist die betrübte, zürnende Mutter, welche von der Göttervielheit nichts wissen will, die an die Stelle des Einen Gottes getreten (s. den Hymnus des Homer auf sie). So weit geht auch die exoterische Mythologie, die Versöhnung der Trauernden fällt in die Mysterien. Sie heißen vorzugsweise Mysterien der Demeter. Erst da, wo unter den Schmerzen der Demeter die entfaltete exoterische Göttervielheit als Resultat eines überwundenen Zustandes hervorbricht, kann das gegen sie nun frei gewordene Bewußtseyn sich nach Innen wenden, zu den rein verursachenden Göttern, für welche die materiellen nur gleichsam ihre Verkleidungen sind, daher auch Schelling eine fortwährende Coëxistenz exoterischen und esoterischen Bewußtseyns geltend macht. Fiel das Aides-Poseidon-Zeus-werden (letzterer der Ausdruck des theogonischen Processes überhaupt, 3, 466) des ersten Gottes in die exoterische Mythologie, so knüpft sich dagegen die Mysterienreligion an die weiteren Geschicke der Demeter und an Dionysos, durch dessen Geburt die zürnende Demeter versöhnt wird. Dionysos wird zwar schon in der öffentlichen Religion gefeiert. Ihr gehören die erst später nach Griechenland gekommenen orgiastischen Dionysosfeste mit ihren Phallos processionen — die Sabazien an. Er ist hier der thebanische Bacchos — erzeugt vom Zeus mit einer sterblichen Mutter — der Semele (dem früheren Bewußtseyn, dessen sterblicher Theil, wie Semele, mit der Verwirklichung des Dionysos verzehrt wird). Doch tritt er nur als die den realen Gott verneinende, überwindende, zerstörende Potenz auf, welche unter mannichfachem Widerspruch (so des Orpheus, als Repräsentanten des Orientalismus, der astralen Religion) heranwächst. Ihr Kommen versetzt das Bewußtseyn in orgiastischen Taumel, indem sich dieses nun von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes befreit fühlt. Dieser Bakchos-Dionysos der öffentlichen Religion ist nun aber bloß ein Moment in der ihn vergeistigenden Mysterienreligion. Die letztere erkennt in der zweiten vermittelnden Potenz zugleich den Grund für das Kommen (den Advent) eines anderen Dionysos, des Jakchos, in welchem der ausschließend freie reale Gott und der ideale (die zweite Potenz), der durch Ueberwindung des ersten die Göttervielheit gewirkt hatte, zur Einheit verbunden sind. — Er ist der als solcher seyende, über alle Vielheit erhabene Geist. — Der überwundene reale Gott wird nun, als überwunden, selbst zu einer (der ersten) Gestalt des Dionysos — als unterirdischer Dionysos, als Zagreus. Er ist der Sohn des Zeus und der Persephone, denn nur diese — der Ausdruck der verhängnißvollen Möglichkeit, durch deren Verwirklichung der mythologische Proceß entsteht — kann das Setzende (Mutter) des ersten Dionysos seyn, d. h. des objektiven Anlasses des Processes und des Gegenstandes einer fortwährenden Ueberwindung. Die Demeter ist versöhnt, indem sie Mutter des Jakchos, Beisitzerin des zweiten Dionysos (Bakchos) wird. Mit dem Jakchos aber, dem Gotte der Zukunft, gebiert sie die ihm entsprechende Gestalt des Bewußtseyns, die Kore, so daß dem dreifachen Dionysos (Zagreus-Bakchos-Jakchos) drei weibliche Gestalten (als die verschiedenen Gestalten des Bewußtseyns), Persephone-Demeter-Kore gegenüberstehen. — Die höchste Feier der Mysterien war die Vermählung des Jakchos mit der Kore, d. h. des nun völlig verklärten Bewußtseyns mit dem verklärten Gott. (Schelling vermuthet, daß in den kleinen Mysterien vorzüglich nur die Persephonelehre, in den großen — in der eigentlichen Epopteia — die zukünftige Verherrlichung des dritten Dionysos gezeigt wurde.) So erhob sich die Mysterien-

lehre über die materiellen Göttergestalten zu der Erkenntniß der reinen lauteren Mächte, des Processes der verursachenden Götter (Dei potentes, Deorum Dei, — in den samothracischen Mysterien die Herrscher Ἄνακες), zur Erkenntniß ihrer unauflöslichen Verkettung, und daß sie nur ein und derselbe Gott (successive Persönlichkeiten desselben) sind, somit zum Monotheismus, aber nicht einem abstrakten, sondern geschichtlichen, damit zur esoterischen Geschichte der Mythologie. Unsterblichkeitslehre, Sittenlehre waren nicht der Hauptinhalt, sondern nur Corollarien der Lehre. Diese esoterische Geschichte wurde den Einzuweihenden durch scenische Darstellungen gleichsam reproducirt, zu denen auch die Leiden des Gottes während des Processes gehörten. Die Mysterien bestanden demnach zunächst in einem δεικνύναι, in wie weit Vorträge damit verbunden waren, ist nicht deutlich. Zuerst durchlebten die Einzuweihenden alle Schrecken, den Todeskampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtseyns, endlich die vollkommene Befreiung bis zu der paradiesischen Seligkeit der ἐποπτεία. Auch dem Heidenthume wurde sein Himmel nicht versagt, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener (3, 451).— Fragt man, was das eigentlich Geheimzuhaltende in den Mysterien war, so muß es einerseits etwas gewesen seyn, was im Gegensatz zur öffentlichen Religion stand (warum außerdem Mysterien?), und andererseits etwas, was diese nicht aufhob (warum sonst neben ihr?). Es kann nur der Gedanke gewesen seyn, daß auch dem zweiten Dionysos mit der durch ihn bestehenden Götterwelt bestimmt sey, gegen den rein geistigen Gott als zukünftigen Herrscher zu verschwinden. Laut geworden, mußte dieses Geheimniß jenes allgemeine Erschrecken und Entsetzen hervorrufen, dem nur der Tod des Schuldigen genug zu thun schien. — War nun aber die Mysterienlehre eine Ueberwindung des Polytheismus und Befreiung von ihm, so ist auch wahrscheinlich zu machen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, das ganze durch Polytheismus jetzt zertrennte Menschengeschlecht wieder vereinigende gedacht wurde. — In den Mysterien sah das mythologische Bewußtseyn sein eigenes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszusehen vermögen. Es lag in ihnen die Versöhnung der Mythologie, so weit sie innerhalb ihrer selbst möglich war, sie bilden so einen Uebergang zu der wahren absoluten Versöhnung und eine Weissagung auf sie. — Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußerlichen und natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß bewirken, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Das Christenthum ist das zurechtgestellte Heidenthum. Es hat aber auch noch an der alttestamentlichen Offenbarung eine Voraussetzung. In ihr ist es ein noch unentwickeltes Christenthum, ein Christenthum in Zeichen und Weissagungen. Zunächst hat die alttestamentliche Offenbarung jenes Princip, welches den mythologischen Proceß veranlaßt, mit dem Heidenthume als Voraussetzung und Grund gemein, das Princip des einseitigen falschen Monotheismus, den auf seine ausschließende Einheit eifersüchtigen Gott. Die Sollicitation des Abraham zur Opferung des Sohnes geht von ihm aus, wie es andere Völker zur Opferung der Erstgeburt wirklich verleitet. Aber durch dieß Princip hindurch wirkt im A. Test. die zweite Persönlichkeit, und zwar nicht als bloß natürlich (hierin liegt der Unterschied von der alttestamentl. und heidnischen Religion), sondern als persönlich wirkende Potenz (in der Geschichte Abraham's als der vom Opfer abhaltende Engel Jehovah's). Jehovah erschließt in dem — falsch — Einen Gott den wahren. Ritus und Ceremonialgesetz, die Abhängigkeit der alttestamentlichen Oekonomie von den kosmischen Elementen (Potenzen) Gal. 4. weisen darauf hin, daß in der Offenbarung des A. T. ein Falsches, bloß Kosmisches und Natürliches mit dem Wahren zugleich besteht, und jenes zu einer eben dadurch geheiligten Hülle für dieses wird (3, 149). Das Christenthum hebt Heidenthum und Judenthum in gleicher Weise auf (II, 4. 119 ff.).

Wirkt die Offenbarung im A. T. nur durch die Mythologie hindurch, so hat sie dieselbe im Christenthum völlig durchbrochen. Der Mittelpunkt desselben ist die Person Christi,

nicht als Lehrer und Stifter des Christenthums, sondern als sein Inhalt (4, 35.). Die Person Christi aber ist eben so sehr eine im gewöhnlichen Sinne historische, als sie eine über- und vormenschliche, eine übergeschichtliche Existenz zur Voraussetzung hat. Um diese zu begreifen, muß man die vermittelnde Persönlichkeit an dem Punkte der geschichtlichen Bewegung erfassen, wo sie sich zur Menschwerdung entschließt. — Die zweite vermittelnde Potenz hat sich als nur kosmisch und natürlich wirkende am Ende des mythologischen Processes wieder zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns, damit alles Seyns gemacht und sich dadurch zwar nicht in das wahre Wesen, aber in das Aeußere der Gottheit (d. h. die Herrschaft über das Seyn) wieder hergestellt. Sie war damit vor ihrer Menschwerdung nach des Apostels Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ; denn auf diesen Zwischenzustand der zweiten Persönlichkeit glaubt Schelling mittelst scharfsinniger Auslegung Phil. 2, 6—8. deuten zu müssen. — Sie war damit noch nicht in die wahre Gottheit wieder hergestellt; denn diese kann sie nur haben in der Gemeinschaft mit dem Vater. Vom Vater aber ist sie so lange noch getrennt, als sie, wenn auch ohne ihre Schuld und ohne dadurch befleckt zu seyn, dem Menschen in der Gottentfremdung folgt, um diesen zu erhalten, und in Folge dessen nur ein ihr vom Menschen veranlaßtes und gegebenes Seyn annehmen muß, in welchem der Vater noch nicht mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen ist. Denn im mythologischen Proceß war zwar das widergöttliche Princip in seiner Wirkung auf das menschliche Bewußtseyn überwunden, aber noch nicht in seinem letzten Grunde und Rechte aufgehoben. Die theogonische Bewegung in der Mythologie, diesem wild wachsenden Oelbaum, blieb immer nur eine exoterische, eine bloß kosmische, natürliche Bewegung und ihrem Inhalte nach eitel, der Zorn Gottes ist noch nicht wahrhaft versöhnt. Auch im A. T. bleibt die Versöhnung immer nur eine vorübergehende. Heidenthum und Judenthum stehen noch unter dem Gesetz und haben nicht den freien Zugang zum Vater. Indem sich die vermittelnde Potenz zum Herrn dieses außergöttlichen, nicht vom Vater gegebenen Seyns gemacht hat, ist sie erst eine vom Vater völlig unabhängige, freie Persönlichkeit. Sie kann, in ihrer Abgeschnittenheit vom Vater, vermöge ihrer Herrschaft über das Seyn mit diesem anfangen, was sie will, kann in eigener Herrlichkeit existiren und eine vom Vater ganz unabhängige Welt setzen. — Die Annahme einer solchen Unabhängigkeit des Sohnes ist nach Schelling unabweisbar; denn ohne sie blieben seine freiwillige Selbsterniedrigung, seine Versuchung, sein Gehorsam, sein Verdienst, seine Ergebung in den Willen des Vaters, seine Stellung als Mittler völlig unbegreiflich. Daß sich der Sohn dieser vom Vater unabhängigen Herrlichkeit entschlägt und statt ihrer das Kreuz erwählt, ist die Grundidee des Christenthums. Diese Entäußerung seines außergöttlichen Seyns ist nun aber nicht mehr bloß Folge eines natürlichen Willens (wie seine Wirkung im Heidenthum), sondern eines übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Willens, eines Wunders göttlicher Gesinnung, durch welches nun auch das widergöttliche Princip nicht bloß äußerlich, sondern innerlich überwunden und in seinem Rechte aufgehoben wird. Denn ein solches hat es so lange, als der Sohn sich noch nicht vermöge dieses freien persönlichen Willens dem Vater unterworfen hat.

Auch der Geist bleibt, wie der Sohn, so lange außerhalb der göttlichen Einheit gesetzt, als der Sohn sich in einer noch außergöttlichen Herrlichkeit bloß ἐν μορφῇ θεοῦ befindet. Der Geist wirkt während dieser Zeit auch nur erst als kosmische Potenz, wie denn das N. Testament sehr bestimmt einen Geist der Welt, πνεῦμα τοῦ κόσμου, von dem es alles natürlich-Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt herleitet, von dem Geiste aus Gott (1 Kor. 2, 12. 13.) unterscheidet. Darum muß auch Christus, indem die Spannung, die ihn vom Vater und Geiste noch trennt, successiv aufgehoben wird, den Geist erst anziehen. Er kommt in der Taufe auf ihn herab, und allgemein kann er erst kommen, nachdem der Sohn ganz verherrlicht (aus Angst und Gericht, aus der Spannung) genommen ist (vgl. Joh. 7, 39: der Geist war noch nicht da, denn Christus war noch nicht verklärt). Erst nach dem Tode Christi kommt

er als παράκλητος zu den Seinigen. Wenn die zweite Persönlichkeit ihr Werk gethan, folgt ihr die dritte, ihr Werk zu vollenden (4, 84 ff.). — Der aufgezeigte Mittelzustand des Sohnes (und mit ihm des Geistes) giebt nun auch erst Licht über seine Menschwerdung, über die Person und das Werk Christi, sowie über die christliche Dreieinigkeit. — Man faßt die Menschwerdung gewöhnlich so, als habe sich der Sohn durch dieselbe seiner ewigen Gottheit entäußert; „aber nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen" (4, 187), nämlich seiner außergöttlichen Herrlichkeit in der μορφῇ θεοῦ. Seine wahre Gottheit wird eben durch die Menschwerdung offenbar; er gelangt durch sie erst zu der wahren Herrlichkeit in Gemeinschaft mit dem Vater (S. 165). Ferner ist die Menschwerdung nicht die Verbindung des Logos mit einem unabhängig von diesem Akt geschaffenen Menschen, mit dem der Logos vom ersten Moment seines Daseyns an persönlich eins würde. Vielmehr entsteht Christus als Mensch gerade nur durch den Akt seiner Selbstentäußerung und Erniedrigung. Es ist von Anfang an nur Ein Subjekt der Erniedrigung, es sind nicht zwei Personalitäten, sondern Eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint (S. 165). Erst durch diese Ansicht wird nach Schelling die Identität der Person erreicht, nach der herkömmlich theologischen bleibt der Logos in Jesu an sich, was er ist, und nur seine Manifestation wird suspendirt (S. 161 f.). Dasselbe, welches ἐν μορφῇ θεοῦ war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du siehest, ist dasselbe Subjekt, das ἐν μορφῇ θεοῦ, noch entfernter aber, nämlich ἐν ἀρχῇ d. h. vor der Welt, Gott war. — Auch nach der physischen Seite liegt die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz in diesem Einen Subjekte. Dieses materialisirt sich in der Menschwerdung der höheren Potenz des Geistes, unterwirft sich, macht sich zum Stoffe für denselben, weshalb die Empfängniß (Matth. 1, 20.) in Kraft des heiligen Geistes erfolgt. Zwar kann sich die Persönlichkeit als solche nicht materialisiren, wohl aber das, was bloß Potenz an ihr ist, das Natürliche, Substantielle (als Persönlichkeit ist sie das Uebersubstantielle). Sie materialisirt sich aber nicht nur, sondern kreaturisirt sich auch, und erst mit der angenommenen geschöpflichen Form ist sie der außergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie macht sich damit zum Stoff eines organischen Processes, wird als Mensch vom Weibe geboren. Nur mit einem solchen Ereigniß konnte die früher extatische Geschichte in wirkliche übergehen und kam das extatische, außer aller Wirklichkeit gewesene, Bewußtseyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück. — Ist es nun nach Schelling Ein und dasselbe Subjekt, welches sich im Akt der Menschwerdung zugleich als göttliches und menschliches setzt (und zwar als jenes eben nur dadurch, daß es Mensch wird, d. h. das zuvor verborgene und gebundene Göttliche in ihm befreit, und das vom Vater ihm nicht gegebene Seyn zum menschlichen herabsetzt), so folgt auch, daß Christus, diese Eine Person, in zwei Naturen existirt, nicht aber aus zwei Naturen besteht. — Der Eutychianismus läßt Christus nur in einer Natur bestehen, der Nestorianismus in zwei Naturen, aber nicht Einer Person, — das kirchliche Dogma in einer Person, aber aus, nicht, wie Schelling, in zwei Naturen. Die Widersprüche, die man in dem Zusammenbestehen beider Naturen finden könnte, fallen nach der entwickelten Ansicht von selbst weg. Denn das Göttliche kann das Menschliche nicht aufheben, in dessen Setzen quod ponendo es eben göttliches ist. Jenes außergöttlich göttliche Subjekt ist ganz in humanitatem conversum. Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigene Gottheit. — Die demiurgische Wirkung (seine Macht über die Schöpfung) verliert der Sohn mit der Menschheit nicht, sie haftet an dem Subjekt, aber er zieht sie nicht an, übt sie bloß seiner Natur nach willenlos aus. Die Wunder Christi sind nicht bloß Wirkungen der demiurgischen Potenz (diese ist hier bloß Organ), sondern seines persönlichen Willens und seiner selbstgöttlichen, mit dem Vater einigen, Macht. Sie setzen voraus, daß der Vater, mit seinem Willen in der Natur sey, nicht mit seinem Unwillen. Wo er mit sei-

nem Willen ist, da muß das Krumme gerad, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. — Aber nicht die Menschwerdung und das wunderbare Wirken Christi auf Erden genügte, um den Akt der Versöhnung zu vollbringen. Es war dazu sein Tod gefordert. Ihr außergöttliches Seyn hatte die vermittelnde Persönlichkeit angenommen, um die dem widergöttlichen Princip und damit dem göttlichen Unwillen verfallene Menschheit zu erhalten und zu retten. Sie hat seit dem Falle den göttlichen Unwillen, somit unsere Schuld und die Verbindlichkeit, die Folge der Schuld, die Strafe, zu tragen auf sich genommen. „Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst sich zum Schuldigen gemacht.“ Er muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte — zahlt das Lösegeld für uns, ist unser Bürge, leidet an unserer Statt. Wollte sich nun die vermittelnde Persönlichkeit ganz dem Princip des göttlichen Unwillens unterwerfen und dadurch die Versöhnung vollbringen, so mußte sie sich unterwerfen bis zum Tode, denn in diesem zeigte es seine ganze Gewalt. Erst indem sie sich in der angenommenen Menschheit diesem Princip ganz zum Opfer hingiebt, ist dessen Gewalt innerlich gebrochen; denn dies Princip kann nun die vermittelnde Potenz nicht mehr ausschließen; es bestand aber als dieses Princip nur durch diese Ausschließung; es muß sich also als Princip des Unwillens aufgeben, hat seine Kraft verloren. Wie die Erregung des widergöttlichen Princips eine reelle Verletzung des göttlichen Lebens war, so kann auch die Heilung nur eine reale seyn, und es genügt deshalb auch nicht, die Bedeutung des Todes Jesu aus dem ideellen Verhältniß Gottes als Gesetzgebers abzuleiten. — Mit dem Tode Christi starb zugleich die ganze kosmische Religion. Nachdem die vermittelnde Potenz sich selbst als natürliche im Tode aufgehoben hatte, fing das Heidenthum schnell an zu welken und besteht nur noch als caput mortuum. — Christus hat durch seinen Tod die *ἀρχάς, ἐξουσίας, δυνάμεις*, alle kosmischen Potenzen, ihrer Macht beraubt, zwar nicht ihr Daseyn aufgehoben, aber sie sie zu überwindlichen gemacht.

Durch Christi Tod hat nun auch der einzelne Mensch die Freiheit, die Möglichkeit gewonnen, Gottes Kind zu werden. Christus überkleidet, bedeckt ihn, so daß der Vater im Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum erblickt. — Die Last, mit der er geboren ist, ist ihm vom Herzen genommen. Er kann erst jetzt gute Werke vollbringen, nachdem Christus seine ganze Existenz Gott gerecht, genehm gemacht hat. Die Rechtfertigung geht deshalb den wahrhaft guten Werken voran (S. 218).

Der Zustand Christi nach dem Tode muß von einer richtigen Würdigung des Todes überhaupt ausgehen. Dieser ist nicht Scheidung von Leib und Seele, sondern eine Essentifikation des Menschen, worin nur Zufälliges untergeht, sein Wesen, sein Selbst bleibt. Das gegenwärtige Leben ist ein Leben der freiesten Bewegung, das nach dem Tode ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebundenseyns. Beide verhalten sich wie erste und zweite Potenz, des Seynkönnens und Seynmüssens. Das Können ist im zweiten Leben erloschen und die Nacht tritt ein, da Niemand wirken kann. Es kommt eine dritte Zeit, entsprechend der dritten Potenz (also auch hier die überall hervortretende Succession derselben) — eine Zeit, in der das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden wird — das Leben der Auferstehung. Christus, unser Führer, hat die drei Zustände durchlebt, dasselbe Subjekt, was dem Fleische nach gestorben war, lebte als Geist (1 Petri 3, 18.) und predigte den Geistern, die nicht geglaubt hatten in den Tagen des Noah (d. h. zur Zeit eines Menschengeschlechts, welches noch kein Verhältniß hatte zur zweiten Potenz; s. ob. Philos. der Mythol.). Nach seinem Verweilen im Geisterreich folgt aber die Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Seine Auferstehung war die vollständige Wiederannahme der Menschheit von Seiten des Vaters, welcher die künftige Wiederannahme in der allgemeinen Auferstehung entspricht. Wenn der Menschgewordene nur den heil. Geist mit sich verband, so wird der heil. Geist jetzt zum Geist Christi selbst. Christus ist in Kraft des heil. Geistes, wie empfangen worden, so gestorben und auferstanden (Röm. 8, 11.). Bezüglich der Him-

melfahrt wagt Schelling nur einzelne Andeutungen. Christus besitzt von da an eine Herrlichkeit, die er nun mit dem Willen des Vaters hat. Sie ist aber noch eine verborgene bis zu dem vom Apostel Paulus gesehenen Zeitpunkt, wo er nach Ueberwindung aller seiner Feinde „das Reich (das bis jetzt beherrschte Seyn) dem Vater zurückgiebt und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, auch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über das Seyn verlierend; denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater eben so wohl das Seyn des Sohnes als des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohne und dem alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geiste gesetzt" (S. 229).

Die christliche Dreieinigkeitsidee tritt hier in ihrer ganzen Bedeutung hervor. Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten (wie in der Schöpfung), sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Diese Idee geht durch drei Momente hindurch, welche zugleich die Zurechtstellung der häretischen Lehren des Sabellianismus und Arianismus enthalten. Sie muß von der Tautousie (wo eigentlich nur der Vater die dominirende Usia, alles in ihm beschlossen ist) — durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie hindurchgehen, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist, welches Athanasius nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, ohne daß sich der Gedanke wirklich hätte vollziehen lassen, da es an der hier gezeigten Entwickelung fehlte" (S. 66 ff.).

Schelling beschließt seine Philosophie der Offenbarung mit einem Blick in die Geschichte der Kirche. Er unterscheidet hier eine vorgeschichtliche, geschichtliche und nachgeschichtliche Kirche, die letztere nicht in diesen Aeon fallend. — Der Zustand der ersten, vorgeschichtlichen, ist der einer nur inneren (negativen) Einheit, aus welcher sie heraustreten mußte, ihr gegenwärtiger Zustand ist der der Getheiltheit als Uebergang zur freien, positiven Einheit. Nicht mit der vorgeschichtlichen noch mit der nachgeschichtlichen will er sich beschäftigen, sondern nur mit der geschichtlichen und ihren Zeiten. Diese beginnt erst da, wo das Christenthum Weltreligion wird. Hiermit mußte sie aufs Neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagt, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier (im Aeußern) unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthume, offen oder verlarvt entgegentrat (4, 297; vergl. S. 263: „Nachdem der Kreis des Heidenthums durchlaufen, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetriefte Schaubühne der neueren Geschichte.") — Indem sich die Kirche ein äußeres Daseyn gab, mußte sie zuerst eine äußere reale und substantielle Einheit gewinnen. Blos als solche war sie eine noch blinde, unbegriffene mit dem Karakter des streng Gesetzlichen. Und je strenger sich das reale, substantielle Princip in ihr abschloß, um so mehr schloß es das ideale von sich aus. Dieses trat aber im Gegensatz gegen das erste in der Reformation hervor und wurde Princip einer zweiten neuen Zeit. Die Reformation soll den Uebergang von einer bloß blinden realen zur verstandenen begriffenen Einheit bilden, als dem Zustand einer noch künftigen dritten Zeit. Christus sowohl als die Apostel setzen das Fortschreiten des Christenthums besonders in ein Wachsthum christlicher Erkenntniß. Und so wird es der Karakter dieses letzten Zustandes seyn, daß die Menschheit im Christenthum zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt. Diese drei Zeiten haben ihr Vorbild an den drei Hauptaposteln Petrus, Paulus, Johannes. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so in Paulus das bewegliche, dialektische, wissenschaftliche Princip — Petrus hat das Heftige, Vordringende, welches immer die Natur des Anfangenden ist, Paulus das Erschütternde, in Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern ist die, welche von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. So wenig Gott bloß in Einer Person ist,

so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein. Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohns, Johannes der des Geistes — er allein hat die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden und der erst in alle Wahrheit, d. h. die ganze, vollkommene leiten wird. —

Wir haben die spätere Schelling'sche Lehre wenigstens im Umriß darzustellen gesucht. Es wird daraus ersichtlich seyn, daß kein neueres System (seit Leibnitz) dem Thatsächlichen des Christenthums so nahe zu kommen suchte, als das Schelling'sche. In einer Zeit, wo die große Mehrzahl der philosophisch Gebildeten, wie Schelling früher selbst, dem Gedanken huldigt, daß das Positive des Christenthums nur eine mythische Hülle für sittliche und spekulative Ideen sey (eine Ansicht, die Schelling ausdrücklich von sich weist; besonders 4. S. 230) hat er den Muth gehabt, sich zum Christenthum als „wirklicher Geschichte" zu bekennen. Eine andere Eigenthümlichkeit seines Systems hängt eng damit zusammen. Nicht als dogmatisches Lehrsystem, sondern genetisch „als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht", hat er die Offenbarung zu begreifen gesucht. Diese genetische Betrachtungsweise, von anderen wissenschaftlichen Gebieten schon seit dem vorigen Jahrhundert aufgenommen, hat sich auch in der Theologie — nicht ohne wesentliche Mitwirkung der Schelling'schen Ideen — mehr und mehr Eingang verschafft und stellt unverkennbar eine neue Epoche der theologischen Wissenschaft in Aussicht. Auf solchem Wege, durch ein Begreifen der Geschichte, strebt Schelling Uebereinstimmung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Philosophie in einem noch nicht gekannten Umfang herzustellen. Sein kühner, zum Letzten und Höchsten vordringender Blick sucht die Tiefen der Ewigkeit, das über aller Geschichte Liegende, auf, um von da aus den Verlauf der Geschichte selbst zu begreifen. Von einem eigenthümlich künstlerischen Geiste beseelt, theilt er dem Ganzen der Entwickelung eine dramatische Bewegung mit. Was Anfangs noch in der Form gestaltloser nur substantieller Mächte auftritt, gestaltet sich und spitzt sich gleichsam zu zu einem geschlossenen Kreise handelnder, persönlicher Ursächlichkeiten und Subjekte, welche Natur und Geschichte beherrschen. Hatte früher die Naturphilosophie unwillkürlich zugleich eine poetische Verklärung der Natur angestrebt, so schwebt auch über der geschichtlichen Betrachtung Schelling's nicht bloß der Ernst einer tief eindringenden Spekulation, sondern auch der Geist der Poesie, der namentlich in der Philosophie der Mythologie sich als einen der schöpferischen Phantasie der alten Menschheit verwandten zu erkennen giebt. — Ob nun aber das System wirklich seine Absicht erreicht, uns durch ein Begreifen der Geschichte zu Mitwissern der göttlichen Geheimnisse gemacht hat, auch innerhalb der Gränzen, die es sich als positive, mithin von den Thatsachen abhängige, selbst gesteckt? Darauf hätte eine theils metaphysische, theils historische Kritik zu antworten, welche an diesem Orte zu weit führen würde. Doch einige letzte Bemerkungen können wir uns nicht versagen.

Wenn diesem System auch Gegner nicht den außerordentlichen Reichthum an fruchtbaren Ideen und anWahrheiten von schlagender Kraft absprechen werden, so werden auch Freunde desselben den Verdacht nicht ganz unterdrücken können, daß manches Unerprobte mit jener Zuversicht, für welche hervorragende Geister ein schonendes Urtheil in Anspruch nehmen dürfen, als sichere Wahrheit geboten wird, daß überdies manche Seiten dieser Lehre zu ernsten Bedenken Veranlassung geben, großentheils ähnlicher Art, wie die, welche schon die Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit erwecken konnten. —

Ist es zunächst — möchten wir fragen — Schelling wirklich gelungen, sich in das ewige Wesen Gottes, ohne alle Relation zur Welt gedacht, durch reine Vernunft zu versetzen? Er hat die Idee dieses Wesens in Wahrheit nur gewonnen, indem die wesentlichen Momente, welche den Culminationspunkt der Weltentwickelung in der endlichen Persönlichkeit bedingen, auf Gott übertragen worden sind, ohne daß sich jedoch diese Momente in jenem ewigen Wesen wahrhaft auseinanderhalten lassen, wie sie denn auch

nach Schelling für Gott selbst vor der Welt ungeschieden beisammen seyn sollen, verschlungen in die Einheit seines Lebens. (Von der Schwierigkeit, daß Gott als dritte höchste Potenz, und als Allheit der Potenzen, zugleich als Geist gedacht werden soll, wollen wir dabei ganz absehen). — Jene Uebertragung ist für den Standpunkt des Menschen eine nicht zu umgehende Nothwendigkeit und eine durch die Natur des kreatürlichen Daseyns, welches, selbst nur als Gleichniß göttlichen Wesens existirend, Gottes Wesen auch nur im Gleichniß zu erkennen vermag — berechtigte. Und so erfreuen wir uns der trefflichen Exposition des Begriffs einer ihrer selbstmächtigen Persönlichkeit, welche im Wollen, Können bleibt, frei ist von einem blinden Seyn, wie von einem blinden Uebergang ins Seyn durch das Werden. — Nicht minder wird man sich durch die Art befriedigt finden, wie Schelling, nach unverkennbarer und unabweisbarer Analogie mit der Freiheit des Genies gegen sein Werk, die Freiheit Gottes als absoluter Persönlichkeit gegenüber einer nur möglichen Schöpfung dargestellt hat, obschon wir (mit Dorner a. a. O.) das ethische Motiv einer Schöpfung, damit jene Freiheit nicht mit Willkür verwechselt werde, nicht genug betont finden. — Wird nun aber mit jener analogisch erkannten Möglichkeit der Schöpfung auch das Geheimniß ihrer Wirklichkeit gelöst seyn? — Es ist nicht zu läugnen, daß jede Spekulation, die von einem persönlichen Gott weiß, auch eine von der Wirklichkeit der Schöpfung noch verschiedene ewige Möglichkeit derselben in Gott, als etwas zwischen dem absolut unbedürftigen Wesen Gottes und der wirklichen Welt (ähnlich den Schelling'schen Potenzen) in der Mitte liegendes, zu jenem Wesen hinzukommendes, anerkennen muß. Auch können wir durch die Weltthatsache uns genöthigt sehen, diese Möglichkeit und Ursächlichkeit als eine unterschiedene dreifache aufzufassen. Wird nun aber die Verwirklichung dieser Möglichkeit im kreatürlichen Daseyn schon durch die Anwendung der Kategorieen von potentia und actus und des Uebergangs von jener zu dieser (selbst wenn dieser Uebergang durch die Freiheit des persönlichen Wesens bestimmt ist) begreiflich zu machen seyn? Dieser Uebergang ist in allen uns bekannten unpersönlichen wie persönlichen endlichen Wesen, ist auch in dem Wirken des Genies, ein specifisch anderer, als der in einem göttlichen Schöpfungsakte. Denn in den kreatürlichen Wesen entsteht durch diesen Uebergang nichts außer ihnen, was als ein wirklich neues, anderes Seyn betrachtet werden könnte, d. h. mit einem eigenen Leben und mit der Freiheit zu handeln. Hier liegt der Punkt des eigentlichen Geheimnisses, und wie uns dünkt, hat sich aller menschlichen Wissenschaft gegenüber Gott die uns unbegreifliche Kunst vorbehalten, ein nicht nur gewirktes, sondern auch selbst lebendes und wirkendes hervorzubringen. Schelling läßt nun freilich seine Urmöglichkeiten (Potenzen) zu einem außergöttlichen Seyn gelangen und glaubt auf diesem Wege eine von Gott verschiedene Welt aus ihm ableiten zu können. Aber kann ein solches außergöttliches Seyn wirklich von jenen Mächten geltend gemacht werden, von denen es heißt, daß Gott ursprünglich (seinem schlechthin ewigen Wesen nach) „nichts anderes sey, als eben sie"? Soll dennoch die Welt aus einem außergöttlichen Seyn der Potenzen erklärt werden, so sind diese entweder nicht schlechthin in und mit Gottes Wesen gesetzte Momente, vielmehr etwas accidentelles für ihn, oder sie sind das erstere — dann begründet auch die Verwirklichung dieser Potenzen in der Welt kein außer ihm gewirktes und bestehendes neues Seyn, sie sind vielmehr in dieser Verwirklichung nur eine Form des eigenen Lebens Gottes — die Welt nur ein „von Gott angenommenes Seyn" und alles Seyn nicht nur durch und in Gott, sondern dessen Seyn selbst. Das „Herausgehen Gottes aus sich" begründet dann nicht eine Schöpfung, sondern es ist mit dieser identisch. Dann aber ist die All-Einslehre, als Monotheismus gefaßt, nicht „der überwundene Pantheismus", sondern nur eine andere, wenn auch eine dem Theismus bis auf ein Letztes genäherte höhere Form desselben. Denn zwar geht in dieser Alleinlehre nicht, wie in den gewöhnlichen Formen derselben, die Welt in einem blinden unbeweglichen Seyn unter, eben so wenig wird eine endlose Entwickelung, ein endloses Werden der Welt mit einem endlosen Selbstverwirklichungsproceß der Gottheit identificirt (wie im früheren Schelling'schen

System und in anderen Systemen). Eine absolute Persönlichkeit wird vielmehr als das All-Begründende erkannt, Anfang und Ende der Welt, überhaupt ihre Begränztheit durch Gott, geltend gemacht; aber die Welt bleibt doch immer nur die, wenn auch mit Freiheit auseinandergelegte Fülle des eigenen Wesens dieser Persönlichkeit; sie ist zwar keine wesensnothwendige (wie sonst dem Pantheismus), wohl aber eine frei angenommene Selbstverwirklichung desselben. — Und von hier aus müssen sich bedenkliche Consequenzen besonders für die Natur des Bösen entwickeln. Jene erste Potenz, die überall Grund legt, soll freilich im Schöpfungsproceß vorerst ein nicht eigentlich gewolltes nur in dem Sinne seyn, wie auch das Mittel gegenüber dem Zweck; kann aber, fragen wir dagegen, eine Potenz, die sich nachher zur Persönlichkeit steigert, in irgend einem Momente ihres Seyns, wie etwa die Materie, als bloßes Mittel gedacht werden? Und könnte diese Potenz dann vom Menschen wirklich dazu gemißbraucht werden, böser satanischer Wille zu werden, wenn sie dies nicht schon ihrem Ansich nach bereits wäre? Darf ferner jemals dies Princip als identisch betrachtet werden mit dem göttlichen Unwillen, während dieser gerade gegen jenes als sein ihm äußeres Objekt gerichtet ist? Wie weit sich diese Consequenzen dann auch in die Versöhnungslehre verzweigen und den sonst so tiefen Inhalt derselben bei Schelling trüben müssen, ist leicht abzusehen. In der That verliert das Böse im Schelling'schen System in demselben Maße, in welchem die Großartigkeit desselben als einer Weltmacht wächst, seinen ethischen Karakter. Es sieht fast einem physischen Agens ähnlich, und dem entspricht es dann, wenn auch die das Böse überwindende zweite Persönlichkeit einem physischen Reagens gleicht. Die stehende Kategorie eines Sicherhebens des blinden Princips und seines Ueberwundenwerdens begründet nur das Verhältniß einer Naturmacht gegenüber einer anderen, und die ethische Bedeutung des Erlösungswerkes wird dadurch beeinträchtigt. Diese Verwandlung ethischer Verhältnisse in kosmogonische ist es dann auch, durch welche das Schelling'sche System zuweilen an den Gnosticismus erinnert. Wir wollen aber dabei nicht übersehen, daß das System gleichsam noch ein zweites in sich birgt. In der Nähe dieser bedenklichen Betrachtungsweise läuft immer die andere her, welche zugleich als die natürliche betrachtet werden darf, wonach die Welt als ein wirklich Anderes Gott gegenüber steht, der Abfall nur in ihr selbst wurzelt, die Versöhnung von einer freien Liebesthat Gottes ausgeht. — Während wir nach der einen Seite einer Anschauungsweise begegnen, welche, weder dem christlichen noch dem sittlichen Bewußtseyn genügend, in Gott eigentlich nur das Genie feiert, das mit künstlerischer Zeugungs- und Erfindungskraft sich selbst Widerstand und Hemmungen schafft, um seine Alles überwindende Macht an ihnen zu verherrlichen, bewegt sich andererseits parallel damit im Schelling'schen System eine dem sittlichen Zwecke der Welt und den Wegen Gottes in ihr mit tiefem Ernste nachgehende Betrachtungsweise der Dinge, eine Gedankenwelt, die nicht bloß dem Philosophen, sondern dem vom Christenthum ergriffenen Menschen angehört, und aus ihr erwachsen wahrhaft erfreuende Blüthen, wie wir sie nur selten wieder antreffen. Deßhalb müßten wir auch tief beklagen, wenn sich die Theologie zu diesem System seiner bedenklichen Seiten wegen in ein nur negatives Verhältniß setzen würde, statt die reich dargebotenen Elemente des Wahren mit Dank gegen einen Mann zu benutzen, der vom Beginn seiner tiefgreifenden Wirksamkeit an, nachdem er den Subjektivismus in seiner gesteigertsten Form (im Fichte'schen System) in sich durchlebt, wie Wenige den Sinn für den Reichthum der Wirklichkeit erschlossen und der, ehe man von Seiten der Theologie den Umfang dieser Wahrheit erkannte, das bedeutsame Wort aussprach: „das Christenthum sey vor Allem nicht Lehre, sondern Thatsache — Geschichte.“ C. Heyder.

Schelwig (Schelgvig), Samuel, bekannt durch seine rege Theilnahme an den pietistischen Streitigkeiten (s. diesen Art.), die zu seiner Zeit lebhaft geführt wurden, war zu Polnisch-Lissa am 8. März 1643 geboren. Auf dem Gymnasium zu Breslau bereitete er sich zum akademischen Studium vor und im Jahre 1661 ging er auf die

Universität zu Wittenberg. Hier widmete er sich der Theologie, welche vornehmlich durch Calov, Meisner und Strauch vertreten wurde. Schon im Jahre 1663 erlangte er die Magisterwürde und im Jahre 1667 wurde er unter die Zahl der akademischen Adjunkten aufgenommen, doch verließ er jetzt Wittenberg, da er den Ruf als Conrektor am Gymnasium zu Thorn erhielt. In diesem Wirkungskreise blieb er bis zum Jahre 1673, denn jetzt folgte er einem neuen Rufe als Professor der Philosophie und als Bibliothekar in Danzig; zwei Jahre darauf wurde er außerordentlicher Professor der Theologie, im Jahre 1681 aber Prediger erst an der Katharinenkirche, dann 1685 an der Dreifaltigkeitskirche, wie auch Rektor des Gymnasiums zu Danzig. Von da an bis zu seinem Tode (am 18. Januar 1715) war er in die pietistischen Streitigkeiten verwickelt. Er stand auf der Seite der starren lutherischen Schultheologen, die zwar mit dem Pietismus das Dogma von der natürlichen Verdorbenheit des Menschen theilten, aber die praktische Frömmigkeit jener Richtung nur als Selbsterhebung auffaßten und dem strengen Lutherthum gegenüber verdammten. Die damals vielfach angeregten Streitfragen veranlaßten ihn zur Abfassung einer außerordentlichen Menge von Streitschriften, von denen hier nur folgende als die wichtigsten genannt werden mögen: Catechismus-Reinigung. Danzig 1684. 1712; Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum. Gedani 1701. 1708. 1720 (s. dazu: Altes und Neues aus dem Schatz Theologischer Wissenschaften. Januar 1701. Wittenb. S. 372—391); De Novatianismo und Wigandiana. Ged. 1702; Hulderici Augustani Epistola de continentia Clericorum cum Commentatione D. Sam. Schelgvigii. Ged. 1707; Manuductio ad August. Confessionem. Ged. 1711; Vindiciae articuli de justificatione. Viteb. 1712 und Manuductio ad Formulam Concordiae. Ged. 1712. — Spener wurde von ihm geradezu unter die Ketzer und Schwärmer gesetzt. Schelwig's Hauptgegner war Joh. Wilh. Zierold, Professor und Pastor zu Stargard, und Joachim Lange (vgl. dessen Idea et Anatome Theologiae Pseudorthodoxae. Frcft. 1707), der ihm sogar 28 Irrthümer der schlimmsten Art Schuld gab, ihn anklagte, „die Kraft des dritten Artikels wahrhaftig zu verleugnen und als fanatisch zu verwerfen", und seine Theologie als allgemein verderblich, ja als einen Weg zur Hölle bezeichnete. Einen Vertheidiger fand dagegen Schelwig vornehmlich in Valentin Ernst Löscher. Vergl. Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen auf das Jahr 1706, 1707, 1708, 1710. Leipz. **Neudecker.**

Scheol, s. Hades.

Schicksal, s. Fatalismus.

Schifffahrt der Hebräer. Die allgemeine Bezeichnung für Schiff ist אֳנִי, comm. 1 Kön. 9, 26 f., masc. 1 Kön. 10, 11., fem. Jes. 33, 21. (אֳנִי שַׁיִט ein kleineres Schiff, Flußschiff im Unterschied von צִי אַדִּיר) singul. tant., weil collect. = Flotte. Das gewöhnliche nomen unitatis ist אֳנִיָּה, vergl. 2 Chr. 8, 18. 9, 21. 1 Mos. 49, 13. Richt. 5, 17. Jes. 43, 14. Jon. 1, 3 ff. Das arab. إِنَاء bedeutet Gefäß überhaupt (nach Meier, Wurzelw. S. 89 das Hohle, Eingebogene). Für Meerschiffe kommt צִי Jes. 33, 21., Pl. צִים, 4 Mos. 24, 24. und צִיִּים Dan. 11, 30. vor, was das Wasserdichte oder Trockene zu bedeuten scheint, und das aram. סְפִינָה, Jon. 1, 5. (= das Getäfelte, aus Balken und Brettern Zusammengesetzte). Handelsschiffe, אֳנִיּוֹת סוֹחֵר, werden erwähnt Spr. 31, 14. Jes. 43. 14., Kriegsschiffe 4 Mos. 24, 24. Jes. 33, 21. und 2 Makk. 4, 20. (τριήρεις, d. h. Schiffe mit 3 Ruderbänken über einander, wie denn die Kriegsschiffe mehr der Ruder als der Segel sich bedienten). In Aegypten bediente man sich zur Schifffahrt auf dem Nil, besonders dem Oberlaufe desselben, der כְּלֵי גֹמֶא, leichter Kähne von Papyrusschilf, die bei den dort häufigen Wasserfällen und seichten Stellen auf den Schultern weiter getragen, dann wieder ins Wasser gesetzt wurden (Jes. 18, 2. vgl. Plin. 13, 11. Plut. Is. 18.). Daß in der h. Schrift der Schiffe und Schifffahrt wenig und als einer fremdartigen Sache Erwähnung geschieht, überhaupt die Schifffahrt bei den Hebräern nie von Bedeutung war, obgleich

ihr Land nicht ungünstig dafür gelegen war, erklärt sich natürlich aus der ganzen, dem Volke durch's göttliche Gesetz eingepflanzten Geistes- und Lebensrichtung, vergl. Bd. V. S. 506. Wäre diese eine dem Handel zugewendete gewesen, so hätte sie gewiß den Mangel an guten Häfen an der Küste des Mittelmeeres überwunden. Die besseren an dieser gelegenen Seehäfen (מְבוֹאוֹת Ezech. 27, 3. talm. נָמָל, נְמֵלָה und לִמֵן von λιμήν) waren phönizisch (Tyrus Jes. 23, 1. Ezech. 27. Akko Richt. 1, 31. Apgesch. 21, 7. u. a.) oder philistäisch (Joppe Jon. 1, 3. 2 Chr. 2, 16. Esra 3, 7. Jabne 2 Makk. 12, 8 f. Askalon, Majuma bei Gaza u. s. w.; s. d. Art.). Das zwischen dem phönizischen und philistäischen Küstenstrich liegende Gestade (חוֹף, 1 Mos. 49, 13.) war ohne natürliche Häfen oder Meerbusen (לְשׁוֹן הַיָּם). So beschränkte sich die Schifffahrt der Israeliten im Mittelmeer auf Fischfang (in Dor? 1 Kön. 4, 11.) und Küstenschifffahrt (2 Chron. 2, 15 f.), die mit Flößen (דֹּבְרוֹת oder רַפְסֹדוֹת, σχεδίαι) betrieben wurde (vgl. 1 Kön. 5, 23. und Eus. praep. ev. 15, 24.), doch vielleicht auch nur während Salomo's Regierungszeit. Ob oder wie weit die Stämme Sebulon, Dan und Asser, sey's selbstständig oder in Abhängigkeit von Tyrus, sich an der Schifffahrt in älteren Zeiten betheiligt haben, läßt sich aus 1 Mos. 49, 13. 5 Mos. 33, 19. und Richt. 5, 17. nicht schließen. Obgleich nichts davon erwähnt wird, so läßt sich doch annehmen, daß der See von Genezareth (vergl. Bd. V. S. 6 ff.) schon in früherer Zeit, wie zur Zeit Jesu (Matth. 4, 21. 8, 23 ff. 9, 1. 13, 2. 14, 13. Luk. 5, 3. Joh. 6, 17 u. ö.) von Fischerbarken befahren wurde. Erst Salomo begann, aber auch nur in einer gewissen Abhängigkeit von Phönizien, unterstützt von dem tyrischen König Hiram, der dabei seinen Vortheil wohl wahrnahm (vgl. Ewald, Gesch. III. S. 76. Saalschüz, Archäol. I. S. 169) auf mit phönizischen Matrosen (vergl. Diod. Sic. 2, 16.) bemannten Schiffen von den von David eroberten edomitischen, am rothen Meere gelegenen Häfen Ezjongeber und Elath (Bd. III, 749. IV, 304. IX. 241) aus eine eigene Handelsschifffahrt (1 Kön. 9, 26 f. 10, 22.) nach Ophir (und Tharschisch? das Nähere hierüber s. Bd. V, 508. X, 656 ff. u. d. Art. „Tharschisch"). Der Versuch Josaphat's, die nach Salomo's Zeit wegen des Abfalls Edom's ins Stocken gerathene Schifffahrt nach Wiedereroberung von Idumäa wieder in Gang zu bringen, und zwar, wie es scheint, ohne phönizische Hülfe, mißglückte, indem die Schiffe noch im Hafen Ezjongeber durch Stürme zertrümmert wurden (1 Kön. 22, 49.), was ihn dermaßen von allen derartigen Unternehmungen abschreckte, daß er auf Ahasjah's, des Sohnes Ahab's, Anerbieten, mit ihm auf gemeinschaftliche Kosten eine neue Handelsflotte auszurüsten, nicht einging. Nach 2 Chr. 20, 35 ff. ist schon die Zertrümmerung der ersten Schiffe göttliche Strafe für die Gott mißfällige Verbindung mit dem Hause Ahab's. Von da an bis auf die makkabäische Zeit wissen wir nichts von der Schifffahrt der Hebräer.

Die Matrosen (חֹבְלִים, מַלָּחִים) auf dem Tharschischschiffe des Jonas sind jedenfalls keine Israeliten (Jon. 1, 6.), sondern ohne Zweifel Philister oder Phönizier. Der makkabäische Fürst Simon machte zwar Joppe zu einem jüdischen Seehafen (1 Makk. 14, 5.: ἐποίησεν εἴσοδον, d. i. zum Freihafen, ταῖς νήσοις τῆς θαλάσσης); doch wissen wir auch aus seiner und seines Nachfolgers Hyrkanus (Joseph. Alt. 13, 9. 2.) Zeit nichts Näheres von selbstständiger jüdischer Handelsschifffahrt; nur aus den römischen Dekreten zu Gunsten der Juden (Joseph. Alt. 14, 10. 22 ff.) und der von Joseph. (14, 3. 2.) erwähnten jüdischen Räuberei zur Zeit des Pompejus läßt sich auf eine solche schließen. Nur mit dem Untergange des israelitischen Volksgeistes unter dem Druck und den verweltlichenden Einflüssen des Heidenthums, dem das innerlich gebrochene und zerspaltene Volk nicht mehr Widerstand zu leisten vermochte, also erst, nachdem das Volk auch seine politische Selbstständigkeit verloren hatte, konnte auch im jüdischen Volke der Handelsgeist entstehen, der sie über die Meere trieb, Vgl. Bd. V. S. 506. 509 f. und Ewald, Gesch. IV, 386 f. 412 ff. Herodes d. Gr. erbaute zwar in Cäsarea, Σεβαστή, einen trefflichen, geräumigen Hafen, σεβαστὸς λιμήν (Jos. Alt. 17, 5. 1.

15, 9. 6. jüd. Kr. 1, 21. 5 ff.; s. Bd. II, 486), denselben, in welchem der Apostel Paulus mehrmals (Apgesch. 9, 30. 18, 22. 27, 2.) aus- und einfuhr. Aber auch hier waren weder die Matrosen noch die Schiffsherren Juden, sondern Griechen, Phönizier u. s. w.; vgl. Joseph., jüd. Kr. 3, 9. 1. Aus der letzten Zeit des jüdischen Staats verdient noch Erwähnung, daß (nach Jos. jüd. Kr. 2, 21. 8. 3, 10. 1. 6. 9.) eine Art Kriegsflotille, die Vespasian in einer blutigen Seeschlacht vernichtete, auf dem See Genezareth sich befand.

Ueber den Stand der Schifffahrt, Einrichtung der Schiffe im Alterthum, Schiffbruch u. s. w. vgl. die Artikel navigatio, navis in Pauly's Real-Encykl.; ferner die in Fabr. bibl. ant. S. 818 angef. älteren Schriften; die Abhandl. u. Monograph. von Schlözer, Vers. einer allgem. Gesch. des Handels u. der Schifffahrt in den ältesten Zeiten. Rost. 1760. Allgemeine Gesch. der Handlung u. Schifffahrt. Breslau 1751. La marine des anciens peuples p. le Roy. Paris 1777. Les navires des anciens par le même. 1783. Recherches sur les vaiss. longs des anc. p. le même. 1785. Gesch. der Handlung und Schifffahrt der Alten, aus d. Französ. v. M. Frankf. 1763. Berghaus, Geschichte der Schifffahrtskunde bei den vornehmsten Völkern des Alterthums. Leipz. 1792. Benedict, Versuch einer Gesch. der Schifffahrt u. des Handels bei den Alten. Leipz. 1809. B. Scheffer, de milit. naval. Lips. 1654. M. Meibom, Fabrica trirem. in Graev. thes. ant. Rom. T. 12. Montfaucon, récherches histor. sur l'origine et les progrès de la construction des navires des anc. peuples in Mém. de l'acad. des inscr, Vol. 38. Minutoli, über den Seeverkehr und das Schiffswesen der Alten, in d. Zeitschr. für Kunst, Wissensch. u. Geschichte des Kriegs. 1835. A. Jal, Archéologie navale. Par. 1840. Böckh, Urkunden über d. Seewesen des attischen Staates. Berl. 1840. Böttiger, üb. die Ruderschiffe der Alten, im archäol. Mus. I. Henocque, sur les vaisseaux des anciens in Rome archéol. 1848. Smith, üb. den Schiffbau der Griechen u. Römer. Deutsch von H. Thiersch. Marb. 1851.

Die biblischen Notizen hierüber finden sich im alten Testament hauptsächlich Ezech. 27., wo Tyrus selbst mit einem herrlichen Meerschiff verglichen wird. Vgl. E. G. Camenz, de nave Tyria. Viteb. 1714. Die Cypressenwälder Hermons (Libanons) lieferten Holz zum Plankenwerk, לֻחוֹת, vgl. Athen. 5, 207. Strabo 16, 741. Die Cedern Libanons dienten zu Mastbäumen (תֹּרֶן, vgl. Jes. 33, 23. חִבֵּל? Sprüchw. 23, 34. Vgl. 1 Kön. 5, 22. 24. Joseph. Alt. 8, 5. 3, Theophr. hist. pl. 5, 8.). Das Eichenholz aus Basan eignete sich besonders zur Verfertigung von Rudern (מָשׁוֹט, מִשּׁוֹט u. שַׁיִט, Jes. 33, 21., κώπη s. Böttiger in archäolog. Mus. I, 59 f.). Die Ruderbänke (קְרָשִׁים, ἑδώλια, fori, transtra) der Prachtschiffe (צִי אַדִּיר) waren von Scherbincedern aus Cypern mit eingelegtem Elfenbein. Vgl. Virg. Aen. X, 136. Zum Segelwerk und Flaggen (מִפְרָשׂ־לִהְיוֹת לְךָ לְנֵס) diente ägyptische Linnen mit Stickereien. Ueber dem Verdeck und den Ruderbänken spannte man ein Zelt zum Schutz gegen die Sonne aus; auf Prachtschiffen wurde dasselbe aus Teppichen von blauem und rothem Purpur zusammengesetzt. Ueber die Pracht der ägyptischen Schiffe s. Diod. Sicul. I, 57. vgl. d. Abbild. in Rosell. mon. civ. Bd. II. CXXX. u. t. 107 sqq. Wilkins. suppl. t. 84. Die ägyptischen Niltransportschiffe s. Wilk. III, 195 f. 205. 208 ff. Ueber die ägypt. Kriegsschiffe vgl. Uhlemann, ägypt. Alterth. II. 129 ff. Die Bemannung des Schiffs (מַלָּחִים, Seeleute) bestand aus den Ruderern, שָׁטִים, und den Segel- und Tauwerks-Verständigen (חֹבְלִים, ihr Haupt רַב הַחֹבֵל, Schiffskapitain, Jon. 1, 6.). Im neuen Testamente finden sich weitere Notizen, betreffend das Schiffswesen der Alten in der Apostelgesch. Kap. 27. 28. Vgl. Hasaei, diss. de nave Alex. Paul. ap. in Italiam deferent. Brem. 1716. Von der Größe des hier erwähnten adramyttischen Transportschiffs gibt uns einen Begriff, daß dasselbe außer der nicht unbedeutenden Ladung (V. 18 f. 38.) noch 276 Mann trug. Hinsichtlich der Einrichtung des Schiffs kommt hier hinzu die Erwähnung der Steuerruder, πηδάλια, V. 40. (ζευ-

κτηρίας τῶν πηδαλίων, vgl. Jak. 3, 4.), gewöhnlich zwei am Hintertheile zu beiden Seiten, bei größeren Schiffen vier, zwei vorn und zwei hinten (so die karthag. Aelian. var. hist. 9, 40. cf. Hygin Fab. Beschr. d. Argo. Tac. ann. 2, 6. cf. Deyling. obs. sacrae I, 295 sqq.). Man regierte sie mit Stricken, die man losließ (*ἀνιέναι*), wenn man das Schiff seinem Laufe überlassen wollte. Frachtschiffe, naves onerariae, *φορτίδες*, wie das, auf dem Paulus fuhr, wurden mehr durch Segel als durch Ruder getrieben, waren auch runder und tiefer (*στρογγύλα πλοῖα, γαῦλοι* von *γάω*, woher *γαστὴρ*), als die mehr länglich gestreckten (*μακραὶ*) Kriegsschiffe. — Das Artemonsegel (V. 40.) wird von Einigen mit dem obersten oder Bramsegel, supparum, verglichen, das man ausspannt, um die Gewalt des Windes zu mäßigen, vergl. Schol. ad Juv. 12, 68. Die Italiener jedoch nennen das zur Lenkung des Schiffs dienende Besansegel am Hintermast artimone (französ. la voile d'artimon. Poll. *ἐπίδρομος*), und so ist wahrscheinlich auch dieses hier gemeint. Der Wind konnte mittelst Aufspannung desselben das Schiff schneller und höher auf den Strand treiben, wodurch die Rettung erleichtert wurde. Das meist den Namen des Schiffs bezeichnende Schiffszeichen (*παράσημον*, Apgesch. 28, 11., *ἐπίσημον, σῆμα*, vgl. Tac. ann. 6, 34. Ovid. Trist. 1, 101 sqq.) öfter ein Götterbild, was bei dem Schiff des Paulus der Fall war, wie bei den Phöniziern die *Πάταικοι* (vergl. Herod. 3, 37 ff. Hor. Od. I. 3. 2. Ovid Metam. 3, 617. s. in Ruhnken, opp. 413 sqq. Enschedé, de tutel. et insign. nav. Lugd. Bat. 1770. Becker, Charikles II, 60 flg.) befand sich an dem spitzen Vordertheil des Schiffs; häufig war außer dem beliebigen, oft ein Thierbild darstellenden *παράσημον* noch das Bild einer nautischen Schutzgottheit, tutela, auf dem Hintertheil. Eurip. Iph. Aul. 240 sq. Virg. Aen. 10, 156 sq. Vielleicht ist das *ἐπίσημον* auf dem Hintertheil das *σημεῖον* des Staats, das *παρασ.* auf dem Vordertheil das Zeichen, wodurch sich ein Schiff von anderen unterschied.

Zur vollen Ausrüstung eines Seeschiffs gehörten überdies mehrere Anker *ἄγκυρα*, rabb. הוֹגָן, Ber. rabb. 83, 1. עִרגִין, עִיגּוּן = detentio, M. Baba Bathr. 5, 1. Jalk. Proph. 72, 3.), in älteren Zeiten wenigstens Steine (Arrian. peripl. p. 121 ed. Blanc), die man an Tauen (*σχοινία ἀγκυρεῖα*) befestigte. Vergl. Apgesch. 27, 29. 40. Eine Triere hatte deren 2—4. Vgl. Caes. bell. civ. I, 25. Ferner Senkblei zum Messen der Meerestiefe (*βολίς*, Apgesch. 27, 28. cf. Isid. orig. 19. 4., auch *καταπειραθὴρ*, Herod. II, 5. 28., hebr. אֲנָךְ); endlich Rettungsboote, *σκάφαι* V. 16. 30. 32. — Da die Schifffahrt zur Zeit des Apostels Paulus nicht mehr, wie in alten Zeiten, bloß Küstenschifffahrt war, so dienten ihnen als Compaß die Gestirne, besonders die Plejaden, der Orion, der große und der kleine (*κυνὸς οὐρὰ*) Bär, die Zwillinge u. A. Vgl. V. 20. Die Zwillinge oder Dioskuren pflegten auch von den griechischen und römischen Seeleuten in Gefahren um ihren Schutz und ihre Hülfe angefleht zu werden, daher auch manche Schiffe, wie jenes alexandrinische, auf dem Paulus von Melita nach Puteoli fuhr (Apgesch. 28, 11 ff.) ihr Bild als Schiffszeichen trugen; vergl. Catull. 4, 27. Solche Schutzgottheiten pflegten schon vor Beginn der Schifffahrt angefleht zu werden — *τοῦ φέροντος αὐτὸν πλοίου σαθρότερον ξύλον ἐπιβοᾶται*, Weish. 14, 1. — Während der Winterstürme, zwischen den beiden Aequinoctien, wurde das Meer nicht befahren und hieß verschlossen. Wenn man unterwegs von den beginnenden Winterstürmen überfallen wurde, so suchte man in einem sicheren Hafen zu überwintern (*παραχειμάζεσθαι* Apgesch. 27, 9 ff. Philo opp. II, 548.; vgl. Veg. mil. 5, 6. Prop. 1, 8, 9. Caes. bell. Gall. 4, 36. 5, 23. Schon Hes. 619 ff. 663 ff.). Ein von den Schifffahrern gefürchteter Wind war der Ostwind, קָדִים, Ps. 48, 8. Ezech. 27, 26., der eben während der Zeit des offenen Meeres, besonders im Anfange des Sommers, bläst, und der eine starke Brandung verursachende Südwind (Jos. Alt. 15, 9. 6.), auch der sogen. schwarze Nordwind, *μελαμβόρειον*, la bise (Jos. jüd. Kr. 3, 9. 3.), von dem ein anderer Nordwind als *ἀνέμων αἰθριώτατος* (*λευκοβόρειον*, wie *λευκονότος*?) sich unterscheidet, Jos. Alt. 15, 9. 6. Andere Winde sind der *λίψ*, Africus, aus Süd-

west (Apgesch. 27, 12; vielleicht identisch mit dem Jos. 15, 9. 6. erwähnten Südwind) und der *χῶρος*, corus, caurus, Nordwestwind (Caes. bell. Gall. 5, 7.; s. Ukert, Geogr. der Gr. I. II, 171 ff.). Der Sturmwind (*ἄνεμος τυφωνικὸς*), welcher dem adramyttischen Schiff, auf dem Paulus von Myra in Lycien auslief, bei Malta den Schiffbruch brachte, heißt *εὐρυκλύδων* oder *εὐροκλύδων*, d. i. Eurus (Südost), fluctus vehementissime excitans (Apgesch. 27, 14.), nach Lachmann *εὐρακύλων*, wornach es ein Nordost war. — Eine schöne dichterische Beschreibung eines Seesturms finden wir Ps. 107, 23 ff. Zu den Schutz- und Rettungsmaßregeln, *βοηθεῖαι*, in Gefahren auf dem Schiff und beim Schiffbruch gehörte namentlich 1) das Unterbinden oder Gürten des Kiels (*ὑποζωννύναι*) durch Ketten, große Taue (*ὑποζώματα*, tormenta, Gurten) und Balken, damit es nicht durch Aufstoßen auf unterseeische Klippen und Riffe oder Sandbänke und Untiefen (Apgesch. 27, 17. 41.) scheiterte, vgl. Polyb. 27, 33. Plato de rep. 10, 616. Hor. Od. 1, 14. cf. Böckh, Urk. 133 f. Abbild. in Beger, thes. Brandenb. Tom. III, 406. 2) das Ueberbordwerfen (*ἐκβολὴ*) des Gepäcks und des zur Noth entbehrlichen Schiffsgeräths (*σκεῦος*, כֵּלִים, Jon. 1, 5.) und Versenken der Schiffsladung, z. B. des Getreides, im Meer, zur Erleichterung des Schiffs (לְהָקֵל, Jon. a. a. O. Apgesch. 27, 19. 38.). 3) Endlich, wenn das Schiff rettungslos verloren war, wurde versucht, mittelst des Rettungsboots ans Land zu kommen (V. 30 ff.). War das Schiff zertrümmert, so suchte man sich auf Brettern und anderen Schiffstrümmern ans Ufer zu retten (V. 44.). Paulus scheint nach 2 Kor. 11, 23. bei einem der drei Schiffbrüche, die er erlitten, einen Tag und eine Nacht lang auf den Trümmern eines Schiffs hin- und hergetrieben worden zu seyn. Leyrer.

Schiiten, s. Muhammed.

Schild. Diese Hauptwaffe zum Schutze wider die feindlichen Geschosse, z. B. bei Erstürmung einer belagerten Stadt (2 Kön. 19, 32.), war ein so wesentliches Stück der Rüstung der alten Krieger, sowohl der Schwer- (mit dem Speer), als der Leicht- (mit dem Bogen) Bewaffneten (2 Chron. 14, 7. 17, 17. 24, 1 ff. Richt. 5, 8.), daß אִישׁ מָגֵן, ein Mann mit einem Schilde, geradezu für einen „Bewaffneten" gesagt wird Sprüchw. 6, 11. 24, 34. Die Schilde waren theils kleinere, theils größere; jener heißt hebräisch מָגֵן, was dem griechischen *ἄσπις*, dem römischen clypeus entspricht, dieser, welcher den ganzen Körper, auch den Kopf, deckte (Tyrt. fr. II, 23. Jos. Antt. 6, 5, 1.), ist durch צִנָּה bezeichnet und wurde bei den Griechen *θυρεός*, bei den Lateinern scutum genannt, die „Tartsche", vgl. 1 Kön. 10, 16 f. 2 Chr. 9, 16. 1 Chr. 12, 8. 24. Jos. bell. jud. 3, 5, 5. Die Etymologie beider Wörter, die sich öfter nebeneinander finden (Ps. 35, 2. Jer. 46, 3. Ezech. 23, 24. 38, 4. 39, 9.), führt auf den Begriff eines Schutzes und Schirmes, einer Bedeckung. Das nur einmal — Ps. 91, 4. — neben צִנָּה vorkommende סֹחֵרָה kann eine poetische Bezeichnung des Schildes als einer schirmenden Umgebung seyn, wenn es nicht allgemeiner letztere Idee ausdrückt. Das Wort שֶׁלֶט aber, bei dessen Deutung schon die alten Versionen sehr auseinander gehen und theilweise nur zu rathen scheinen (s. Rosenmüller zu Ezech. 27, 11.), bedeutet gewiß nicht den Köcher, wie nach Jarchi noch Jahn, bibl. Archäol. II, 2. S. 428, deutete, aber wahrscheinlich auch nicht den Schild, wie nach dem Vorgange des Targum zu 1 Chr. 18, 7. 2 Chr. 23, 9. seit Kimchi die gewöhnliche Annahme ist, sondern eher die Rüstung überhaupt, deren einzelne Bestandtheile das nur in der Mehrheit vorkommende Wort bezeichnet, die *πανοπλία*, s. 2 Sam. 8, 7. und dazu Thenius; 2 Kön. 11, 10. Hohesl. 4, 4. Ezech. 27, 11. Jer. 51, 11. und die citirten Stellen der Chronik. — Ueber die Form der bei den Israeliten üblichen beiden Arten von Schilden läßt sich für die älteren Zeiten aus der Bibel selbst nichts Gewisses sagen; nach den altassyrischen Monumenten (vgl. besonders Pl. 86 u. 160 in Botta's Prachtwerk über Ninive, und Layard, Ninive u. seine Ueberreste, übers. v. Meißner, Kap. 5., mit den dazu gehörenden Abbildungen) war der große Schild viereckig und nach den Seiten gewölbt, mit einer Handhabe versehen und aus Flechtwerk bestehend; die kleineren Schilde erscheinen

auf den assyrischen und ägyptischen Denkmälern (s. Wilkinson, manners and customs of ancient Egypt. I. p. 298 sqq.) theils ganz rund, theils oval, theils rund geschweift oder nur oben abgerundet und halb so groß als die ersteren; im römischen Zeitalter trugen die Juden, wie auf Münzen ersichtlich ist (s. bei Jahn a. a. O. Taf. 11, 6. 8), eirunde Schilde. Die großen Schilde waren meist aus Holz oder Flechtwerk gefertigt (Virg. Aen. 7, 632. Xenoph. Anab. 1, 8, 9. Plin. Hist. Nat. 16, 77. Jarchi zu Jer. 46.) und nur mit dickem Leder oder Metall überzogen und beschlagen (ἐπίχαλκος Herod. 4, 200). Die ganz ledernen Schilde (Hom. Jl. 5, 452. 12, 425), bestanden bald aus starker, ungegerbter Haut von Rindern, Elephanten, Nilpferden (Herod. 7, 91. Strab. 17. S. 820. 828. Plin. Hist. Nat. 8, 39), bald aus mehrfach über einander gelegten, etwa noch mit einer Metalldecke überzogenen Häuten (Hom. Jl. 7, 219 sqq. 12, 294 sqq.). Man begreift, daß solche Schilde verbrannt werden konnten, Ezech. 39, 9. vgl. Ps. 46, 10. Ganz eherne Schilde scheinen nur ausnahmsweise in Gebrauch gewesen zu seyn, 1 Sam. 17, 6. 1 Kön. 14, 27. vergl. die schwerbewaffneten χαλκάσπιδες bei Polyb. 4, 69, 4. 5, 91, 7. Noch seltener ist von goldenen Schilden die Rede 1 Makk. 6, 39., etwas häufiger von silbernen oder versilberten, wie bei der makedonischen und syrischen Garde den ἀργυρασπίδες, s. Grimm. zu 1 Makk. 6. S. 102. Massiv golden oder doch mit starkem Goldüberzuge versehen, waren jene Prachtschilde, welche Salomo für seine Leibwache hatte anfertigen lassen und die bei feierlichen Anlässen, z. B. dem Aufzuge des Königs in dem Tempel, vor diesem hergetragen, in der Zwischenzeit aber in dem im Vorhofe des königlichen Palastes befindlichen „Rüsthaus“, genannt „das Haus vom Walde Libanon“, aufbewahrt wurden; Rehabeam bediente sich ihrer zur Bezahlung der Contribution an den ägyptischen König Sisak und ließ sie dann durch kupferne ersetzen, die nun bloß im Wachhause aufgehängt wurden, 1 Kön. 10, 16 f. 14, 26 ff. Hohesl. 4, 4. Solche goldene Schilde wurden auch als Ehrengeschenke und zum Zeichen des erflehten oder gewährten Schutzes nach Rom gesendet, 1 Makk. 14, 24., und dazu Grimm S. 211 f. 15, 18. vgl. 6, 2. Jos. Antt. 14, 8, 5. Suet. Calig. 16. Auch sonst wurden zu Ehren von Kaisern in Städten, Palästen und Tempeln derlei Schilde aufgestellt (Philo, legat. ad Caj. §. 20. 38. opp. II. p. 565. 590 sq. ed. Mang.), wie überhaupt auch im jüdischen Tempel Schilde als Weihgeschenke und zur Zierde aufgehängt und erbeutete Rüstungen oder von früheren Königen, z. B. David angefertigte Waffen, an heiliger Stätte zum Andenken aufbewahrt wurden, 1 Makk. 4, 57. 6, 2. cf. Strab. 13. p. 600. Plin. Hist. Nat. 35, 3. 2 Kön. 11, 10. 2 Sam. 8, 7. vgl. 1 Sam. 21, 10.

Einen prachtvollen Anblick bot es, wenn die im Dienste der Phönikier stehenden fremden und einheimischen Truppen, welche in Tyrus in Garnison lagen, ihre Waffen, Helme, Schilde reihenweise an Mauern und anderwärts aufhingen, Ezech. 27, 10 f. —

Das Schildleder pflegte man zu salben, um es glänzend zu machen und vor Nässe zu schützen, die metallenen Schilde aber mit Oel blank und hell zu putzen, s. 2 Sam. 1, 21. Jes. 21, 5. (und dazu Jarchi); Virg. Aen. 7, 626; zum Schutze gegen den Staub trug der Soldat den Schild auf dem Marsche in einem ledernen Ueberzug (σάγμα, ἔλυτρον, involucrum), s. Jes. 22, 6. Caes. bell. gall. 2, 21. Cic. N. D. 2, 14., an den Schultern hängend (Hom. Jl. 16, 803), beim Kampfe dagegen, von der Decke entblößt, mittelst eines Riemens am linken Arme befestigt (Hom. Jl. 16, 802. Virg. Aen. 2, 671 sq.). Einzelne Helden oder Fürsten, wie Goliath, hatten eigene Schildträger, 1 Sam. 17, 7. 41. Wenn Nah. 2, 4. von „gerötheten“ Schilden spricht, so hat man dabei nicht an ein Bestreichen derselben mit Blut zur Vermehrung der Furchtbarkeit des Aussehens zu denken, sondern lediglich an den durch die darauf fallenden Sonnenstrahlen bewirkten Glanz der mit Kupfer überzogenen Schilde (vgl. 1 Makk. 6, 39. Jos. Antt. 13, 12, 5. Virg. Aen. 2, 734).

Bildlich werden die Großen und Fürsten eines Landes dessen „Schilde“, d. h. Beschirmer, genannt Ps. 47, 10. Hos. 4, 18., und sehr häufig heißt Gott selbst der

Frommen Schild, d. i. Beschützer, z. B. 1 Mos. 15, 1. 5 Mos. 33, 29. Ps. 3, 4. 18, 3. 31. 36. 84, 10. 12. 144, 2. vgl. 7, 11. 89, 19.

Man vergl. besonders Jahn a. a. O. II, 2. S. 401 ff. und Winer's RWBuch.

Rüetschi.

Schilfmeer, s. Meer, rothes.

Schirmvogt der Kirche, s. Advocatus.

Schisma (σχίσμα) bedeutet nach dem römischen Kirchenrechte im engeren Sinne überhaupt die Trennung von der herrschenden orthodoxen Kirche in Beziehung auf Verfassung, Gebräuche und Disciplin; Schismen dieser Art sind in der alten Kirche wiederholt erweckt worden, z. B. von Felicissimus, Cyprian, Meletius u. A., und noch jetzt besteht ein solches Schisma in der römischen Kirche zwischen den armenischen und nichtunirten Christen. Im weiteren Sinne bezeichnet aber Schisma die Trennung der obersten Kirchengewalt und die hiermit verbundene Aufhebung der kirchlichen Einheit durch die einseitig erfolgte Wahl und Anerkennung zweier oder mehrerer Besitzer des päbstlichen Stuhles. Gerade in diesem Sinne hat das große päbstliche Schisma bestanden, welches die Kirche bis auf ihre Grundlagen zerspaltete, in ihrem innersten Leben zerriß und zerklüftete. Die römische Kirche kennt mehrere päbstliche Schismen; sie kamen schon in den ersten Jahrhunderten vor und erneuerten sich immer wieder. Gegen Cornelius von Rom stellte eine römische Partei den Novatian auf (251), gegen Damasus den Ursicinus (366), gegen Bonifacius I. den Eulalius (418), gegen Symmachus den Laurentius (498). Tiefer greifend und erschütternder waren namentlich im 10. und 11. Jahrhundert die durch die Versunkenheit der Kirche und durch politische Verwickelungen herbeigeführten Kirchenspaltungen, in denen die sittliche Verworfenheit des Pabstthumes der wesentliche Faktor war. Dem vom Kaiser Otto I. ernannten Pabste Leo III. (963) stand Pabst Johann XII. und noch Benedikt V. entgegen; die Synode von Sutri (1046) setzte die drei Päbste Benedikt IX., Sylvester III. und Gregor VI. ab und hob das entstandene Schisma durch die Wahl von Clemens II. auf. Während dann Pabst Leo IX. gegen den Patriarchen von Constantinopel, Michael Cerularius, durch drei Legaten eine Excommunikations-Urkunde auf den Altar der Sophienkirche zu Constantinopel niederlegen ließ (1054), die von dem Patriarchen mit gleichem Bannfluche erwidert wurde und zwischen der abend- und morgenländischen Kirche für immer eine Trennung mit gleichen, aber einander ausschließenden Ansprüchen des Katholicismus herbeiführte, erhob sich bald darauf ein neues päbstliches Schisma in Rom, denn schon im J. 1061 wurde dem durch Hildebrand's Einfluß zum Pabste gewählten Alexander II. der durch lombardische Bischöfe gewählte Honorius II. als Pabst gegenübergestellt, der seine Ansprüche nicht aufgab, obschon Alexander II. auf einer Synode zu Mantua (1064) allgemein als rechtmäßiger Pabst anerkannt worden war. Im Investiturstreite wurde, als der Kaiser Heinrich IV. den Pabst Gregor VII. auf den Synoden von Mainz und Brixen (1080) für abgesetzt hatte erklären lassen, Clemens III. als Gegenpabst aufgestellt, der noch Gregor's Nachfolgern, Viktor III. und Urban II., gegenüberstand. Ein Kreuzheer verjagte den Clemens aus Rom, Viktor starb, das Schisma hörte auf und Urban herrschte fast allmächtig im Abendlande. Doch unter dem Kaiser Heinrich V. erhob sich das päbstliche Schisma von Neuem, indem der Kaiser, nach dem Tode von Paschal II., dem Pabste Gelasius II. und nach dessen Tode (1119) dem Pabste Calixtus II. den Pabst Gregor VIII. entgegenstellen ließ. Obschon das Schisma mit der Gefangennehmung Gregor's VIII. endigte, trat es doch von Neuem wieder ein, als im Jahre 1130 abermals zwei Päbste, Anaklet II. und Innocenz II., sich zu behaupten suchten; erst im Jahre 1138 hörte es mit dem Tode des Anaklet wieder auf. Kaum vergingen 21 Jahre, als abermals ein päbstliches Schisma hervortrat. Nach dem Tode Hadrian's IV. (1159) nämlich hatte sich im Cardinalcollegium eine doppelte Partei gebildet, eine kaiserliche, welche Viktor IV., und eine sicilianische, welche Alexander III. als Pabst wählte. Viktor IV. starb 1164, an seine Stelle trat Paschal III. und nach

dessen Tode (1168) Calixtus III., den der Kaiser Friedrich I. endlich aufgab, indem er mit Alexander in Venedig Frieden schloß (1177). Jetzt hörte das päbstliche Schisma auf bis zu der Zeit, als das sogenannte babylonische Exil der Päbste mit der Rückkehr des päbstlichen Stuhles von Avignon nach Rom ein Ende nahm (1378); da aber trat das Schisma von Neuem auf, dauerte so lange wie noch nie zuvor, bewegte die Kirche durch den hartnäckigen Hader der Cardinäle wie der gewählten Päbste, die sich fortwährend gegenseitig verketzerten und mit dem Bannfluche belegten, so wild, und zerrüttete sie so gewaltsam und so tief, daß sie entschieden dem Verderben zugeführt wurde. Das Schisma dauerte ununterbrochen 51 Jahre lang, von 1378 bis 1429, und ist unter dem Namen des großen päbstlichen Schisma bekannt.

Nach dem Tode Gregor's XI., der den päbstlichen Sitz von Avignon wieder nach Rom verlegt hatte, forderte das mächtig aufgeregte Volk in Rom einen Italiener zum Pabste, und die Furcht vor roher Gewalt wirkte so stark auf das Cardinalcollegium ein, daß es den Erzbischof von Bari, Bartholomäus von Prignano, einen geborenen Neapolitaner, zum Pabste wählte, der sich Pabst Urban VI. nannte. Durch strenge Rügen herrschender Mißbräuche, aber auch durch Gewaltthätigkeit und Rücksichtslosigkeit regte er jedoch eine Anzahl Cardinäle so sehr wider sich auf, daß diese sich allmählich nach Anagni zurückzogen, von hier aus am 9. August 1378 erklärten, daß Urban's Wahl durch Ungestüm und Drohungen von ihnen erpreßt worden, daher an sich als ungültig anzusehen sey, daß Urban den Stuhl Petri widerrechtlich eingenommen habe. Zu ihrer eigenen Sicherheit gingen sie von Anagni nach Fondi, und hier stellten sie am 20. September 1378 den Cardinal Robert Bischof von Cambray, geborenen Grafen von Genf, als Gegenpabst auf, der sich den Namen Clemens VII. beilegte. Die Königin Johanna von Neapel erkannte ihn sofort an, während Urban, unterstützt durch die Fürsprache der heil. Katharina von Siena und der heil. Katharina von Schweden, Tochter der heil. Brigitte, in Italien die Oberhand behielt. Clemens, der sich erst in Neapel, dann in Fondi aufhielt, fürchtete, in die Gewalt Urban's zu kommen, schiffte sich im Mai 1379 mit seinen Cardinälen nach Frankreich ein, schlug von Neuem den päbstlichen Stuhl in Avignon auf und stellte sich hiermit in den Schutz des Königs von Frankreich, aber auch in Abhängigkeit von demselben. Die Universität zu Paris, die anfangs auf der Seite Urban's stand, erklärte sich jetzt auch für Clemens, und dem französischen Einflusse gelang es, ihm auch in Schottland, Savoyen und Lothringen, später in Castilien, Aragonien und Navarra Anerkennung zu verschaffen, indeß Deutschland, England, Dänemark, Schweden, Polen und Preußen für Urban Partei ergriffen. So standen sich jetzt zwei päbstliche Parteien feindlich gegenüber, die Urbanisten und Clementiner; sie kämpften nicht bloß mit gegenseitigen Bannflüchen, sondern auch mit weltlichen Waffen gegeneinander.

Urban entband die Unterthanen derjenigen Fürsten, die seinem Gegner auf dem päbstlichen Stuhle anhingen, von dem Eide der Treue, erklärte die Königin Johanna für abgesetzt, sprach das Königreich Neapel, mit Ausnahme von Benevent, dem Herzog Karl von Durazzo zu, salbte und krönte denselben, doch mußte Karl die Fürstenthümer Capua und Amalfi mit mehreren Grafschaften an den Neffen des Pabstes, Franz Prignano, abtreten (1381). Diesem Beginnen gegenüber nahm die Königin Johanna den Herzog Ludwig von Anjou (Bruder Karl's V. von Frankreich) an Kindesstatt an und erklärte ihn zu ihrem Nachfolger, während Clemens VII. nicht nur die Belehnung mit dem Reiche für sie und Ludwig feierlich sanktionirte, sondern auch für letzteren das Königreich Adria errichtete, welches aus der Mark Ancona, Romagna, dem Herzogthum Spoleto, Massa Trabari, den Städten Bologna, Ferrara, Ravenna, Perugia und Lodi mit den dazu gehörigen Bezirken bestehen sollte. Unterdessen eroberte aber Herzog Karl sehr schnell das Königreich Neapel, nahm die Königin gefangen, ließ sie tödten (im Mai 1382) und befestigte sich auf dem Throne um so mehr, als Ludwig bald darauf starb (1384). Jetzt entzweite sich aber auch Urban mit Karl. Um seinen Willen durchzu-

setzen, reiste er zu Karl nach Neapel; ein Vergleich beseitigte die Mißhelligkeit, die aber bald von Neuem und heftiger als zuvor ausbrach, ja Karl fürchtete, von Urban aus Neapel wieder vertrieben zu werden. Urban sprach Bann und Absetzung über Karl aus (1385), dieser ließ ihn dafür im Schlosse zu Nocera belagern, doch gelang es dem Pabste, nach Genua zu entfliehen. Auf der Flucht führte er fünf Cardinäle gefangen mit sich, die sein bisheriges Verhalten gemißbilligt hatten; er ließ sie in Genua hinrichten und steigerte dadurch den Haß, den er schon gegen sich erregt hatte, zu einem hohen Grade. Neue Verwickelungen mit Neapel führte er herbei, als er nach Karl's Tode (1386) dem Sohne desselben, Ladislaus, die Belehnung mit dem Reiche versagte, um es möglicherweise sich selbst zu unterwerfen. Seine Absicht auf Neapel schlug fehl und er starb im October 1389. Sofort wählten die römischen Cardinäle den Cardinal Peter von Tomacelli, auch einen geborenen Neapolitaner, zum Pabste, der sich Bonifacius IX. nannte. Auf diese Weise war dem nun schon lange bestehenden päbstlichen Schisma die fernere Dauer gesichert. Bei den Zerwürfnissen in Neapel konnte Ladislaus sich nicht behaupten, es gelang der Partei des Hauses Anjou für den jungen Herzog Ludwig Neapel zu erobern, doch Bonifacius trat auf die Seite des Ladislaus, krönte diesen zum Könige von Sicilien, belehnte ihn mit Neapel, unterstützte ihn im Kriege gegen Ludwig, half ihm auf dem Throne sich zu befestigen, belehnte viele Große, um sich zu schützen, mit Städten und Schlössern, aber er erreichte diese Absicht nicht, ja er sah sich selbst genöthigt, Rom mehrere Jahre lang zu verlassen, bis es ihm seit dem Jahre 1400 gelang, in Rom sich wieder festzusetzen. Dennoch dauerte hier die unruhige Bewegung fort; sie legte das Streben nach Unabhängigkeit an den Tag, Ladislaus unterstützte sie nach Kräften und die politischen Zerwürfnisse erhielten durch das Schisma noch vielfach Nahrung und Erweiterung.

Clemens VII. hatte bisher in Avignon gesessen; von hier aus griff er, als Werkzeug des Königs von Frankreich, in das politische Intriguenspiel ein, verschenkte Bisthümer und andere hohe Würden, um sich zu behaupten, an einflußreiche Große, ermächtigte sie, vom Klerus Geld zu erpressen, und gab die französische Kirche einem Aussaugungssysteme Preis, das keine Grenzen mehr kannte. Seinem Beispiele folgte Bonifacius, ja er übertraf seinen Gegenpabst noch durch frech geübte Simonie. Die völlig gestörten Zustände in Staat und Kirche steigerten sich bis zur Unerträglichkeit und verstärkten die religiösen Bedenken, die gegen das Schisma sich erhoben. Vornehmlich verfolgte die Universität von Paris mit beharrlichem Eifer das Ziel, das Schisma zu beseitigen, ihre Vermittelung dazu war aber vergeblich gewesen, indem zwar Clemens VII. erklärt hatte, daß er sich der Entscheidung eines allgemeinen Concils unterwerfen wolle, Urban VI. aber diesen Vorschlag von sich wies und sich für den allein rechtmäßigen Pabst hielt. Auch Bonifacius IX. verwarf das Concil, forderte den Rücktritt des Clemens und erbot sich, demselben dann den ersten Rang unter den Cardinälen, wie auch die Würde eines Legaten und Generalvikars in Frankreich, Spanien, Portugal und England auf Lebenszeit zu verleihen. Der Tod des Clemens schien einen bequemen Weg zur Beseitigung des Schisma zu eröffnen, doch die französischen Cardinäle wählten sofort, trotz des vom Könige Karl VI. und von der Universität zu Paris ausgesprochenen Wunsches, die Wahl nicht zu beeilen, den Cardinal Peter von Lucca zum Nachfolger, der sich Benedikt XIII. nannte (1394). Wohl hatte jeder Cardinal vor seiner Wahl das eidliche Versprechen gegeben, jeden Weg einzuschlagen, der zur Beseitigung des Schisma führen könne, allein Benedikt zeigte sich in keiner Weise wirklich geneigt, dem gegebenen Versprechen nachzukommen. Der König Karl drang nun auf die Veranstaltung einer Nationalsynode zu Lyon (1395), Benedikt wich aber diesem Ansinnen durch den Vorschlag aus, mit seinem Gegner eine persönliche Zusammenkunft zu halten und die Streitfrage einem Compromiß anheimzugeben. Die Erfolglosigkeit dieses Vorschlages war vorauszusehen und die Universität brachte es nun dahin, daß sich Karl mit dem deutschen Kaiser Wenzel in einer Zusammenkunft zu Rheims (1398) dahin ver-

einigte, daß beide Päbste zur Abdankung veranlaßt werden und dann die Cardinäle zur Wahl eines neuen Pabstes schreiten sollten; würden die Päbste die Abdankung verweigern, dann sollte Wenzel den Pabst in Rom, Karl den Pabst in Avignon sofort absetzen. Wenzel konnte seiner Verpflichtung nicht nachkommen, Karl aber veranlaßte zu Paris (1398) eine Nationalsynode, welche beschloß, dem Pabste Benedikt den Gehorsam aufzukündigen. Karl bestätigte diesen Beschluß, auch König Heinrich III. von Castilien nahm ihn an, und da Benedikt sich nicht fügte, ließ Karl ihn in Avignon gefangen halten. Endlich gelang es dem Gefangenen zu entfliehen und durch den Einfluß des Herzogs von Orleans auch die Anerkennung bei dem Könige Karl unter dem Versprechen wieder zu erlangen (1403), daß er abdanken wolle, wenn auch der Gegenpabst abdanken, oder wenn dieser sterben, oder durch eine allgemeine Kirchenversammlung, deren Beschlüssen er kein Hinderniß entgegenstellen wolle, abgesetzt würde. Benedikt XIII. dachte aber nicht daran, sein Versprechen zu erfüllen, als Bonifacius am 1. October 1404 starb; die römischen Cardinäle wählten auch schon am 17. October den Cardinal Cosmas von Migliorato zum Gegenpabste, der sich Innocenz VII. nannte und vor dem Wahlakte (mit den anderen Cardinälen) geschworen hatte, zur Förderung des Kirchenfriedens sofort abzudanken, wenn auch Benedikt zugleich die Abdankung aussprechen würde. Beide Päbste führten jedoch das Schisma fort. Zum Scheine reiste Benedikt nach Genua (1405), um mit Innocenz zu unterhandeln, dieser aber kündigte ihm die Veranstaltung einer Kirchenversammlung an. Benedikt wußte dieselbe zu hintertreiben und in Folge dessen stellte die Universität zu Paris den Antrag (1406), daß man ihm, da er den Kirchenfrieden nicht suche, von Neuem den Gehorsam verweigern solle. Da starb Innocenz am 7. November 1406, die römischen Cardinäle wählten aber alsbald den Cardinal von St. Marcus, Angelo Corrario, zu seinem Nachfolger, der sich Gregor XII. nannte und mit Benedikt, zum Scheine der Beseitigung des Schisma, eine Zusammenkunft zu Savona im Gebiete von Genua verabredete (Septbr. 1407). Benedikt kam hierher, Gregor aber nur bis nach Lucca, und unter allerlei Vorwänden forderte er, diese Zusammenkunft in einer anderen Stadt zu veranstalten. Die Ränkesucht und Wortbrüchigkeit der Päbste erregte neue Erbitterung, die Universität zu Paris erklärte nun, daß jetzt die Zeit da sey, um beiden Päbsten als Friedensstörern und Meineidigen den Gehorsam aufzukündigen, und machte ihre Erklärung allen Fürsten und Prälaten der abendländischen Christenheit bekannt. Darauf kündigte ein Edikt vom König Karl dem Papste Benedikt den Gehorsam wieder auf (12. Januar 1408), ja der König befahl, den Pabst so lange gefangen zu halten, bis derselbe mit Gregor einen Frieden wirklich abgeschlossen hätte. Benedikt entging durch die Flucht der Gefangenschaft und hielt sich in Perpignan auf. Der König forderte darauf von den Cardinälen beider Päbste, diese als meineidige, boshafte und betrügerische Friedensstörer zu verlassen, eine gemeinsame Zusammenkunft zu halten und mit vereinten Kräften die Beendigung des Schisma zu ermöglichen. Inzwischen hatten die römischen Cardinäle ihren Pabst wirklich verlassen, nach Pisa sich begeben und an eine allgemeine Kirchenversammlung wie an einen künftigen Pabst appellirt. Jetzt wurde auch Benedikt von seinen Cardinälen aufgegeben, die sich nach Livorno zurückzogen; hier vereinigten sich die Cardinäle beider Obedienzen, klagten die Päbste der schwersten Verbrechen an und schrieben eine allgemeine, im März 1409 zu haltende Kirchenversammlung zur Beseitigung des Schisma nach Pisa aus, während die damaligen Repräsentanten der Wissenschaft, wie Petrus de Alliaco und Johann Gerson, geflissentlich sich beeiferten, die neue Idee von der Superiorität der allgemeinen Kirchenversammlung über den Pabst zu begründen. Die Verwirrung schien jetzt noch größer zu werden, indem Gregor, auf dessen Seite der Kaiser Ruprecht blieb, eine Kirchenversammlung zu Udin in Friaul, Benedikt aber, dem der König Ladislaus von Neapel beistand, eine solche in Perpignan veranstaltete, so daß nun auch die Kirchenversammlungen gegen einander auftraten.

Die Kirchenversammlung von Pisa begann am 25. März 1409; ungeachtet der

von beiden Päbsten, vom Kaiser Ruprecht und dem Könige Ladislaus eingelegten Protestation erklärte sie sich für den von Gerson ausgesprochenen Satz, daß die Kirche auch ohne Pabst selbstständig sey, daß Benedikt und Gregor des Eidbruches und der Störung des Kirchenfriedens sich schuldig gemacht hätten, sprach die Absetzung beider Päbste aus und wählte den Cardinal Peter Philargi zum alleinigen und rechtmäßigen Pabste, der den Namen Alexander V. annahm. Der neue Pabst löste aber die Kirchenversammlung, die ihm wegen der Forderung einer durchgreifenden Reformation lästig geworden war, schon am 7. August auf, die christliche Welt war um die erwartete Reformation betrogen und hatte jetzt wieder drei Päbste, indem Gregor noch in Neapel und bei einigen kleineren Staaten Italiens, wie auch bei den Bischöfen von Trier, Speier und Worms, Benedikt noch in Spanien und Schottland Anerkennung fand. Alexander starb zwar schon am 3. Mai 1410 in Bologna, hier aber waltete der vielberüchtigte Cardinallegat Balthasar von Cossa nach Vertreibung der Visconti als Tyrann, und die Cardinäle konnten nur ihn zum Pabste wählen (17. Mai 1410); er nannte sich Johann XXIII. Diesem gelang es zwar, seinen Gegner Gregor zur Flucht nach Rimini zu zwingen (1412), aber er selbst kam bald darauf durch Ladislaus in solche Bedrängniß, daß er bei dem Kaiser Sigismund Schutz und Hülfe suchen mußte (1413), der als Preis seiner Hülfe die Veranstaltung eines allgemeinen Concils in Deutschland forderte, um die sehnlichst erwartete Beseitigung der heillosen Zustände in der Kirche endlich herbeizuführen. Das Concil wurde nach Costnitz ausgeschrieben, die Eröffnung auf den 1. Nov. 1414 bestimmt und am 5. Nov. wirklich vollzogen. Man vereinigte sich hier sehr bald dahin, daß zur endlichen Beseitigung des Schisma die freiwillige Abdankung aller drei Päbste das wirksamste Mittel sey. Pabst Johann mußte jetzt fürchten, wegen seines nichtswürdigen Lebens von dem Concil angeklagt zu werden; um dieser Anklage zu entgehen, schwor er (2. März 1415), daß er abdanken wolle, und sanktionirte überdies den Schwur durch eine am 7. März erlassene Bulle. Doch er brach den Eid, floh mit Hülfe Friedrich's von Oesterreich am 20. März nach Schaffhausen und nahm seinen Schwur als erzwungen zurück. Das Concil leitete nun den Anklageproceß gegen ihn ein und erklärte ihn am 29. Mai für abgesetzt. Bald darauf (4. Juli) dankte Gregor XII. freiwillig ab und das Concil ernannte ihn zum Cardinallegaten der Mark Ancona, Benedikt aber weigerte sich entschieden, als Pabst abzutreten, und nach längeren vergeblichen Unterhandlungen erklärte ihn das Concil als Ketzer für abgesetzt (26. Juli 1417); nur in dem kleinen Städtchen Peniscola fand er noch einen Anhang, der jedoch ohne Bedeutung war. Darauf wurde der Cardinal Otto von Colonna als alleiniger rechtmäßiger Pabst vom Concil gewählt (11. Novbr. 1417), der sich Martin V. nannte. Benedikt erhielt sich in Peniscola bis an seinen Tod (1424); ihm standen hier noch vier Cardinäle zur Seite, von denen drei nach seinem Tode den Canonicus von Barcelona, Aegidius Munoz, zum Pabste wählten, der sich Clemens VIII. nannte, während der vierte Cardinal sich einen eigenen Pabst, Benedikt XIV., erwählte, der indeß nicht weiter erwähnt wird. Clemens VIII. entsagte auf einer Kirchenversammlung zu Tortosa (1429) seiner Würde, schwor Martin V. Treue und Gehorsam, und jetzt erst hörte das päbstliche Schisma vollständig auf.

Vergl. Schröckh, christliche Kirchengesch. Th. 31. Leipz. 1800. S. 241—545. — v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Th. II. Constanz 1840. S. 35—267. — Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. II. Abth. 3. Bonn 1849. S. 132—168; Abth. 4. Bonn 1835. S. 2—51 mit der literarischen Nachweisungen in diesen Werken. **Neudecker.**

Schlange, eherne. Als die Kinder Israel im vierzigsten Jahre ihres Wüstenzuges, nachdem sie die Kanaaniter von Arad besiegt und verbannt hatten, sich wieder nach dem Schilfmeere hinwandten, um das Gebiet der Edomiter zu umgehen, litten sie an Wassermangel. Dies veranlaßte sie, wieder einmal gegen Gott und gegen Mosen zu murren, wobei sie sich sowohl darüber beschwerten, daß stets nur das verächtliche

Manna ihre Speise sey, als darüber, daß es ihnen an Wasser fehle. Zur Strafe für ihr Murren sandte Jehovah unter das Volk die feurigen Schlangen, את הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים, deren Biß eine große Menge in Israel unterlag. Aus dieser Strafe erkennt das Volk, daß es sich durch sein Murren wider Jehovah und wider Mosen versündigt habe, und fordert Mosen auf, Jehovah um Entfernung der Schlangen zu bitten. Die Fürbitte Mosis erwiedert Jehovah zwar, wie es scheint, nicht damit, daß er die Schlangen wieder verschwinden läßt, wohl aber damit, daß er Mose die Weisung gibt, einen Feurigen, שָׂרָף, herzustellen und ihn auf einer Panierstange anzubringen, damit ein Jeder, welcher von einer feurigen Schlange gebissen sey, die Schlange an der Panierstange anschaue und am Leben bleibe. In Folge dessen machte Moses eine eherne Schlange und setzte sie auf die Panierstange; und ein Jeder der, von einer Schlange gebissen, die eherne Schlange anschaute, blieb am Leben (vgl. 4 Mos. 21, 1—9.). Unter הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים hat man nicht geflügelte Schlangen zu verstehen, sondern Schlangen, welche feurige hießen, entweder wegen ihrer röthlich glänzenden, feuerähnlichen Farbe (vgl. Kurtz, Gesch. des alten Bundes II, 427) oder wegen ihres entzündlichen Bisses. Dergleichen giftige Schlangen sind in der arabischen Wüste und besonders am Schilfmeere häufig (s. Burckhardt, Reisen in Syrien II, 814); es schließt sich daher, wie M. Baumgarten, Commentar zum Pentateuch II, 343, richtig bemerkt, „auch hier, (nämlich in der gottgesandten Plage durch zahlreiche, giftige Schlangen), wie so oft, das Wunderbare an das Natürliche an." Höchst auffallend aber ist das Heilmittel, welches Jehovah gegen die Folgen des Schlangenbisses anordnet, und zwar nicht bloß darum auffallend, weil das angeordnete Heilmittel eine anderweitig nicht nachweisbare Wirkung gegen den vergiftenden Schlangenbiß ausübte, sondern auch und vor allen Dingen darum, weil das Anschauen eines Thieres Heilung bringen sollte und brachte, welches sonst in der Schrift als Symbol der Macht der Finsterniß, des Satans erscheint und bei der Heidenwelt Symbol der Heilkraft der Natur ist. Es hat zwar auch hier nicht an Solchen gefehlt, welche das Wunder natürlich zu erklären suchten: man meinte entweder, die Heilung sey Folge des Glaubens, d. h. der Einbildung gewesen, — oder eine starke Bewegung sey, wie bei dem entzündenden Bisse der Taranteln, heilbringend gewesen, weshalb Moses eine Wanderung nach dem in der Nähe der Stiftshütte befindlichen Schlangenbilde verordnet habe, — oder vollends, das Schlangenbild sey das Zeichen des Ortes gewesen, wo die Schlangenärzte sich befanden, welche allen von Schlangen Gebissenen Hülfe zu bringen wußten, also gleichsam das Schild des Feldlazarethes; vgl. Bauer, hebr. Gesch. II, 320 (dagegen: S. Ph. Paulus, die fünf Bücher Mosis, S. 168); H. E. G. Paulus, Commentar zu Joh. 3, 14 u. 15.; Eckermann, theol. Beiträge. 2. Aufl. Bd. 1. Stück 2. S. 49 f.; Ch. W. Hoffmann in Scherer's Schriftforscher I, 616 (dagegen: Kern in E. G. Bengel's Archiv für die Theologie V, 363). Alle diese Deutungen sind, wie Winer, Realwörterbuch II, 415 mit Recht sagt, mehr oder minder lächerlich. Mehr scheint die Ansicht derer für sich zu haben, welche, wie Winer selbst a. a. O. (vgl. auch Kurtz a. a. O.) in der aufgerichteten Schlange das Symbol der göttlichen Heilkraft sehen. Der Schlangencultus zieht sich bekanntlich in verschiedenen Formen durch das ganze Alterthum hindurch. In diesem Cultus erscheint die Schlange keineswegs bloß als Symbol finsterer Mächte (so z. B. in der persischen Mythologie), sondern auch als Symbol der Fruchtbarkeit und besonders der Heilung. In der griechischen Mythologie tritt die Schlange als Heilschlange auf in Verbindung mit Asklepios (s. Creuzer, Symbolik u. Mythologie. 3. Aufl. III, 50). Vorzugsweise war aber der Schlangencultus in dem Lande verbreitet, welches Moses soeben mit den Kindern Israels verlassen hatte, in Aegypten (Creuzer II, 201); die Schlange war das Bild des ἀγαθοδαίμων Kneph und ein Attribut der Heilung wirkenden Isis, und der Isis Gemahl, Serapis, war ein ὀφιοῦχος, ein Führer der Heilschlange (Creuzer II, 225 ff. 245. 246; III, 400. 401. 425). Sollte nun etwa Moses im Anschluß an die ägyptische Schlan-

genverehrung die Schlange auf dem Paniere aufgerichtet haben als Bild des guten, heilbringenden Gottes, zu welchem die Kinder Israels gegen den Biß der Feuerschlangen ihre Zuflucht nehmen sollten? Dagegen spricht schon der Umstand, daß die Aegypter „nicht Schlangenbilder, sondern lebendige Schlangen, und zwar unschädliche, verehrten (vgl. Herodot II, 74), während die hebräischen Sarafs als äußerst giftig dargestellt werden" (E. Meier, über die eherne Schlange, in den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1854, S. 585 f.). Vor Allem aber ist es völlig undenkbar, daß von demselben Moses, welcher so sehr gegen alle bildlichen Darstellungen Gottes und den gesammten Bilderdienst eiferte (2 Mos. 20, 4., 3 Mos. 26, 1., 5 Mos. 4, 15 ff.), selbst ein Abbild Gottes soll hergestellt und dadurch indirekt ein Bilderdienst in Israel soll veranlaßt worden seyn. Einen solchen Widerspruch mit sich selbst dürfen wir einem Manne wie Mose nicht zutrauen. Ebenso unvereinbar mit dem Karakter Mose's ist es aber auch, wenn einige ältere jüdische und christliche Ausleger unter dem Bilde der Schlange, welche als solche nach der Ansicht des Alterthums wie die Gabe der Weissagung, so auch die Gabe zauberhafter Hülfe und Beschützung besaß, weshalb auch goldene Schlangenbilder als Amulete um den Hals getragen wurden (Creuzer III, 512), ein Zauberbild verstehen, durch welches Moses den von Schlangen Gebissenen Heilung zu bringen suchte (vgl. bei Deyling, observat. sacr. II, 15. de serpente aeneo etc.), oder wenn vollends E. Meier a. a. O. unter dem Schlangenbilde der hebräischen Sage eigentlich eine ursprüngliche Wünschelruthe zu erkennen glaubt, welche Wasser anzeigen sollte. Denn wie hätte derselbe Moses, welcher die strengsten Gesetze gegen die Zauberei erließ (3 Mos. 19, 26. 31. 20, 27., 5 Mos. 18, 9—14.), es über sich gewinnen können und Angesichts seines Volkes wagen dürfen, selbst Zauberei zu treiben und Israel zur Zauberei zu verführen? Gegen jede Auffassung der fraglichen Stelle, welche das Schlangenbild als ein Zauberbild deuten möchte, erklärt sich bereits Weish. Sal. 16, 7: *ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα*; desgleichen das Targum des Onkelos und des Jonathan und verschiedene Rabbinen bei J. Buxtorf, fil., historia serpentis aenei V, 5; vgl. auch Witsius, Aegyptiaca II, 8. Sind nun aber die angeführten Erklärungsversuche unstatthaft, so wird nichts übrig bleiben, als der Erklärung, welche der Pentateuch selbst gibt, Glauben zu schenken und anzunehmen, daß Moses auf Jehovah's ausdrücklichen Befehl jenes Schlangenbild auf einer Panierstange aufgerichtet und hiedurch weithin sichtbar gemacht habe und daß es Jehovah's außerordentliche und wunderbare Machtwirkung war, infolge deren der Blick auf dieses Bild Heilung verschaffte. Der Hülfe suchende Hinblick zu dem nach Gottes Befehl aufgerichteten Bilde war die Leistung, welche Gott mit der Heilung des Schlangenbisses lohnte. Daß nun aber Gott gerade eine Schlange als dasjenige Bild an einem Paniere aufrichten ließ, durch dessen Anschauen Heilung kommen sollte, war sicher nicht zufällig; es sollte mehr als bloß überhaupt ein äußeres Zeichen gewählt werden, um jeden Gedanken an die natürliche Bewirkung der Heilung zu entfernen; und nicht deshalb wurde gerade die Schlange gewählt, weil die Abbildung des verderblich gewordenen Thieres selbst am Wenigsten der Uebertragung des allein durch Gott Bewirkten auf das von ihm verordnete Zeichen Raum gab (Hengstenberg, Beiträge I, 164; J. J. Heß bei Kern a. a. O. S. 367); denn daß diese Uebertragung dennoch keineswegs so ferne lag, ja sogar wirklich statthatte, sehen wir aus 2 Kön. 18, 4. Aber auch nicht darum war gerade die Schlange gewählt, weil die Schlange Symbol der Sünde und des Satans ist (diese Seite wird besonders von Menken betont in seiner Abhandlung über die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi (gesammelte Schriften VI, 351 ff.; vgl. auch Kern a. a. O. S. 395 ff.; Sack, Apologetik, 1. Aufl. S. 357 ff., 2. Aufl. S. 355 ff.; R. Stier zu Joh. 3, 14. 15.; O. von Gerlach zu 4 Mos. 21.); denn es ist nicht irgend eine beliebige Schlange, nicht die Schlange überhaupt, welche in ehernem Abbilde an dem Paniere befestigt werden sollte,

sondern Jehovah bezeichnet als die auf das Panier zu setzende Schlange ausdrücklich die Feuerschlange, שָׂרָף, also diejenige Schlange, von welcher das Uebel herkam (4 Mos. 21, 8.). Daraus, daß Jehovah gerade eine Feuerschlange an der Panierstange zu befestigen befahl, folgt vielmehr, daß das an der Stange befestigte, Heilung vermittelnde Bild darum eine Schlange war, weil die Krankheit von einer Schlange verursacht war; der Verwundete, welcher, nach Hülfe gegen den Schlangenbiß verlangend, zu dem nach Gottes Befehl aufgerichteten Bild aufschaute, sollte dadurch, daß er zu seiner Heilung gerade eine Schlange, und zwar eine Feuerschlange, anschauen mußte, an das gemahnt werden, was es um diese Schlange sey. Dies nun aber nicht in dem Sinne, „daß, so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiß gebunden und unschädlich in der Höhe schwebe, ebenso Jeder, der dies im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sey" (Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 1. Aufl., II, 177). Denn wenn der durch Jehovah's erlösende Kraft zu gewinnende Sieg über die Schlangen hätte dargestellt werden sollen, so hätte nicht eine eherne Feuerschlange, sondern eine wirkliche, sey es nun eine noch lebendige oder eine bereits getödtete, an der Panierstange befestigt und als gebunden und unschädlich geworden, dargestellt werden müssen. Außerdem wird uns auch nirgends gesagt, daß die eherne Schlange an der Panierstange angebunden oder angenagelt, sondern nur, daß sie irgendwie an derselben angebracht worden sey; es wird somit die Feuerschlange nicht als überwunden und unschädlich gemacht dargestellt, sondern sie wird nur an einer Panierstange erhöht, damit sie weithin sichtbar sey. Nicht die Weise, wie die eherne Feuerschlange an der Panierstange befestigt war, kommt daher in Betracht bei der Frage, weshalb Jehovah den Blick des nach Heilung Verlangenden zu ihr sich erheben hieß, sondern nur dies, daß es gerade eine Feuerschlange war, die weithin sichtbar gemacht wurde und zu der der Blick sich erheben mußte. Die eherne Feuerschlange war dem Israeliten ein Bild der Strafe, mit welcher seine Sünde, nämlich sein Murren, von Jehovah heimgesucht worden war. Indem nun der Gebissene, um Heilung zu erlangen, seinen Blick zu dem ehernen Bilde der todbringenden Feuerschlange erheben mußte, wurde ihm die Heilung nur unter der Bedingung zu Theil, daß er sich die Strafe, welche er durch seine Sünde verwirkt hatte und deren Anfang er auch bereits in dem Bisse der Schlange erduldet hatte, vor deren letzten Folgen, dem Tode, er aber bewahrt zu bleiben verlangte, vor die Augen, die Seele und das Gewissen führen ließ. Durch den Aufblick zur ehernen Schlange sollte also Heilung erfolgen, aber nur unter der Bedingung, daß man sich an die verdiente Strafe erinnern ließ und dieselbe wohl zu Herzen faßte. Die Sündenvergebung und Straferlassung sollte nicht erfolgen, ohne daß zugleich die rechte Sündenerkenntniß gewirkt war. — In der späteren Zeit, als in Israel der Bilderdienst immer weiter um sich griff, muß nach 2 Kön. 18, 4. auch ein solcher Dienst der ehernen Schlange begonnen und sich bis auf die Tage des Hiskias fortgesetzt haben. Dies veranlaßte den frommen König bei seinem Eifer für den reinen Jehovahcultus, mit den anderen Denkmälern des Götzen- und Bilderdienstes auch das eherne Schlangenbild zu zerstören. Das Wort נְחֻשְׁתָּן a. a. O. bedeutet nichts Weiteres als „der Eherne", nämlich der eherne Saraph (vgl. Ewald, ausf. Lehrb., §. 163).

Im Neuen Testamente geschieht der ehernen Schlange in dem Gespräche Jesu mit Nikodemus Erwähnung (Joh. 3, 14. 15.). Es sagt nämlich an dieser Stelle der Herr, daß, gleichwie Moses in der Wüste die Schlange erhöht habe, also auch des Menschen Sohn erhöht werden müsse, damit jeder Glaubende in ihm ewiges Leben habe. In diesem Gespräche zeigt Jesus dem Pharisäer, was geschehen müsse, damit der Mensch das Reich Gottes sehe; und zwar nennt er ihm zuerst die subjektive Bedingung, welche an dem einzelnen Menschen erfüllt werden müsse, nämlich die Wiedergeburt (V. 3—13), und sodann die objektive Bedingung, infolge deren erst der in der Wiedergeburt gewirkte Glaube in des Menschen Sohne das ewige Leben gewinnen könne (V. 14 ff.). Diese letztere Bedingung besteht darin, daß des Menschen Sohn gleich der Schlange in der

Wüste erhöht werde. Haben wir nun oben richtig erkannt, welches die eigenthümliche Bedeutung der von Moses aufgerichteten ehernen Schlange war, so werden wir das *οὕτως ὑψωθῆναι* des Menschensohnes dahin verstehen müssen, daß des Menschen Sohn für den nach Heilung von seinen Schäden, nach der *ζωὴ αἰώνιος* verlangenden Menschen zu einem Vermittler dieser Güter in der Weise gemacht wird, daß er gleich der ehernen Schlange als ein Bild der Strafen, welche der Mensch verdient hat und um deren Abwendung er bittet, hingestellt wird. Es mußte daher Jesus den von uns verdienten Tod eines Verfluchten erleiden, damit wir von dem Fluche loskämen. Der Heilung verlangende, gläubige Aufblick zu ihm gewährt uns nun wirklich Heilung und Heil, aber nicht, ohne daß uns sein an das Kreuz erhöhter Leib zugleich die Strafe vor die Seele führte, welche wir verdient haben und uns hiedurch die Sünde zum Bewußtseyn bringt, durch welche wir diese Strafe verdient haben. Es ist dies eine, aber eben auch nur eine Seite des großen und vielseitigen Werkes, durch welches Jesus unsere Erlösung zu Wege gebracht hat.

Bezüglich des Begriffes *ὑψωθῆναι* bei Johannes muß auf den Artikel „Stände Christi" verwiesen werden, woselbst die Erhöhung Christi behandelt werden soll. Außer der oben bereits genannten Literatur und den bekannten Commentaren zum Johannesevangelium ist etwa noch aufmerksam zu machen auf Vitringa, obs. sacr. I, 403 sqq.; Huth, serpens exaltatus non Contritoris sed Conterendi imago, Erlang. 1758; Chr. A. Crusius, de typo serpentis aenei, — nach welch' Letzterem die eherne Schlange auf der Panierstange vorbildet, wie einst die Strafe der Sünden des Volkes Gottes dem Herzog ihrer Seligkeit selbst auferlegt werden, den Sündern aber die Vergebung durch den Glauben an Ihn widerfahren wird (Delitzsch, bibl. proph. Theol. S. 117); B. Jakobi, über die Erhöhung des Menschensohnes, in den Stud. u. Krit. 1835, S. 8 ff.; v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 301 ff.

A. Köhler.

Schlauch, אוֹב, חֵמֶת, נֹאד, נֵבֶל. Im Orient bediente man sich von jeher, wie noch heute, zum Aufbewahren und zum Transport aller Arten von Flüssigkeiten, des Weines, des Wassers, der Milch, des Oeles, nicht, wie bei uns, hölzerner oder irdener Gefäße, sondern lederner Schläuche (Richt. 4, 19., 1 Mos. 21, 14 ff., Jos. 9, 4. 13., 1 Sam. 16, 20. 25, 18., Matth. 9, 17.; vgl. Hom. Odyss. 5, 265 sq.; Herod. 2, 121, 4; Strabo 17. p. 828; Plin. H. N. 23, 27. 28, 18, 73). Dieselben waren gewöhnlich aus Ziegen- (Hom. Il. 3, 247), seltener aus Esels- (Polyb. 8, 23, 3) oder Kameel-Häuten (Herod. 3, 9) verfertigt, wobei das Rauhe einwärts gekehrt war. Heutzutage bedient man sich zu Anfertigung der größeren, $1\frac{1}{2}$ bis 2 Eimer fassenden, Schläuche der Rindshäute, für die kleineren aber der Bocks- und Schafhäute. Bei Wüstenreisen sind sie ganz unentbehrlich und werden bei jeder Quelle sorgsam frisch mit Wasser gefüllt. Hängen sie im Rauch, so schrumpfen sie natürlich zusammen und verfallen, woraus sich das Bild Ps. 119, 83. erklärt; denn weder absichtlich zum Austrocknen, wie Winer annimmt, noch um den Wein besser aufzubewahren, wie Gesenius vermuthete, hat man Schläuche über's Feuer gehängt: das Bild verlangt eine schlimme Wirkung, nicht eine gute, auf die Schläuche (s. Rosenmüller z. d. St.). Neuer Wein reißt, besonders ältere, Schläuche leicht entzwei (s. Hiob 32, 19., Matth. 9, 17.). Poetisch heißen Hiob 38, 37. die Wolken „des Himmels Schläuche". Vom Gebrauch aufgeblasener Schläuche zum Uebersetzen von Flüssen, den schon Xenophon (Anab. 3, 5, 9; 2, 4, 28) kennt und der noch heute am Euphrat und Tigris geübt wird, kommt in der Bibel keine Spur vor. Talmudische Vorschriften über die Schläuche, ihr Zubinden u. s. w. finden sich in Mischna Chelim 17, 2; 26, 4. Erläuterungen und Belege zu Obigem finden sich fast in allen Reisebeschreibungen in der Levante, z. B. bei Niebuhr, Reise I, S. 212; Burckhardt's Reisen in Syrien II, S. 748. 770. 784; Robinson, Paläst. I, S. 54. 385. 407. II, S. 405. 714; Schubert III, S. 40; Russegger, Reisen II, 1. S. 425.

Rüetschi.

Schleiermacher, Fr. Dan. Ernst, s. am Ende des Bandes.

Schlesien. Obgleich es wahrscheinlich ist, daß schon in frühester Zeit unter den in Schlesien wohnenden Deutschen manche Christen gewesen seyn mögen, so kann doch Schlesien erst zu den christlichen Ländern gerechnet werden seit den Zeiten Mieczislaw's, des Herzogs von Polen, zu dessen Reiche damals Schlesien gehörte. Mieczislaw schloß sich dem deutschen Kaiser an, hatte eine christliche böhmische Prinzessin Dombrowka geheirathet, ließ sich 966 selbst taufen und gebot, daß am Sonntag Lätare, am 7. März, alle Heiden in Schlesien sich taufen lassen sollten. Die Götter wurden in den Fluß geworfen, daher dieser Sonntag noch lange den Namen „der Todtensonntag" beibehalten hat. Das erste Bisthum in Schlesien wurde zu Smogra, 8 Meilen von Breslau, gegründet. Die ersten Bischöfe und Geistlichen wurden aus Rom gesandt. Das Bisthum gehörte zunächst dem Metropolitanverband von Mainz, dann zu dem im Jahre 967 errichteten Erzbisthum Magdeburg; aber schon unter Otto III. wurde es dem Erzbisthum Gnesen einverleibt. Unter dem vierten Bischof, Leonhard, der 1036 sein Bisthum antrat, ward der Bischofssitz von Smogra nach Pitschen (Pizinum) im Fürstenth. Liegnitz, verlegt. Der Bischof Timotheus endlich verlegte im J. 1052 den Sitz des Bischofs nach Breslau. In der frühesten Zeit mögen von Böhmen und Mähren aus manche Heiden in Schlesien bekehrt worden sein, daher der Einfluß der orientalischen Kirche sich bis hierher erstreckt haben kann; doch im 10. Jahrhundert wurde Schlesien ganz abhängig von römischer Autorität. In der Mitte des 12. Jahrhunderts ließen sich Cisterciensermönche bei Breslau nieder. Bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebten die Geistlichen Schlesiens im Ehestande, erst 1197 wurde ihnen der Cölibat geboten, doch wurde erst seit 1219 das Gebot gehalten. Im 14. Jahrhundert durchzogen die Geißelbrüder Schlesien, verfielen aber in solche Zuchtlosigkeiten, daß ihre Processionen nicht mehr gestattet wurden. Im 15. Jahrhundert wandten sich die Hussiten aus Böhmen an die Schlesier und baten sie um Hülfe, doch diese blieben auf Seite des Kaisers; übrigens gab es auch in Schlesien viele Anhänger der Lehre Huß's. Erst 1426 fielen die Hussiten feindlich in Schlesien ein und verwüsteten einen Theil des Landes. Spätere schlesische Fürsten, wie die von Liegnitz und Oels, waren Nachkommen des utraquistischen Königs Georg Podiebrad von Böhmen. Nach der Beilegung der Hussitenkriege suchte der päbstliche Legat Johann Capistranus die hussitische Lehre in Schlesien zu unterdrücken.

Mit Freuden wurde die Reformation in Schlesien aufgenommen; des Ablaßhandels war das Volk in Schlesien eben so überdrüssig, wie die Völker anderer Länder, so daß selbst das Domcapitel, obgleich durchaus nicht der Reformation geneigt, schon im Jahre 1518 beschloß, sich dem Ablaßhandel zu widersetzen. Günstiger für die Reformation gesinnt, als das Domcapitel, waren die Bischöfe zu Breslau bis an das Ende des dritten Viertels des 16. Jahrhunderts, von da an wandten auch diese freilich alle Kräfte zur Unterdrückung des Evangeliums an. Die erste evangelische Predigt fand Statt zu Neukirch, einem Dorfe, das dem Freiherrn von Zedlitz gehörte, der früher ein Anhänger von Huß gewesen war; er starb in einem Alter von 108 Jahren, im J. 1552. Schon 1518 schickte ihm Luther auf seinen Wunsch Melchior Hoffmann, den ersten evangelischen Geistlichen Schlesiens, der zunächst Kaplan, seit 1526 Ortsgeistlicher war. In Breslau wurde durch Johann Heß unter dem Einfluß des Magistrats 1523 die Reformation eingeführt. Am 10. April 1524 hielt er auf Verlangen des Magistrats eine Disputation mit den Katholiken. Heß und der bedeutendste evangelische Prediger neben ihm, Moibanus, verheiratheten sich im Jahre 1525, zwei Franciskaner schon 1523.

In den einzelnen Fürstenthümern, aus denen damals Schlesien bestand, verbreitete sich die Reformation auf folgende Weise. In den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg und Wohlau regierte damals Friedrich II., ein Enkel Georg Podiebrad's, der schon 1524 die Reformation einführte, in Liegnitz und Wohlau schon 1527 eine General-Kirchenvisitation halten und 1534 eine Kirchenordnung und Agende unter Beirath des Kur-

fürsten von Sachsen verfertigen ließ. Zuerst erhielten alle drei Fürstenthümer einen Superintendenten, 1553 wurde für jedes Fürstenthum ein Superintendent ernannt, seit 1583 führte der Superintendent in Liegnitz auch die Oberaufsicht über Wohlau. Anfangs bestanden die Consistorien zu Liegnitz und Brieg nur aus Geistlichen, seit 1613 aus theils Geistlichen, theils Weltlichen. Nachtheilig für die evangelische Kirche war, daß sich durch Kaspar Schwenckfeld von Ossigk, der sich am Hofe Friedrich's II. aufhielt, die Sekte der Schwenckfelder bildete. Der Stifter selbst mußte schon im J. 1528 Schlesien verlassen, aber seine Anhänger erhielten sich, aller Verfolgungen ungeachtet, bis auf die neueste Zeit. Auch Wiedertäufer fanden sich in Liegnitz, wurden aber hart verfolgt; Friedrich II. ließ ihren Predigern die Ohren abschneiden. Dazu kam endlich, daß der Fürst Georg Rudolf 1614 zur reformirten Confession übertrat und einen reformirten Hofprediger einsetzte. Er selbst trat 1623 wieder zur lutherischen Kirche zurück, aber die Fürsten von Brieg blieben, seit Johann Casimir 1611 zur reformirten Kirche übertrat, bei derselben, was manche störende Verhältnisse herbeiführte. Im Fürstenthum Liegnitz gab es im 16. Jahrhundert 109 evangelische Kirchen und Kapellen für 76 Gemeinden, im Fürstenthum Brieg 145 Kirchen und Kapellen für 92 evangelische Gemeinden, in Wohlau 44 Kirchen für 35 Gemeinden.

Im Fürstenthum Oels wurde der evangelisch gewordene Herzog Karl I. wieder katholisch, seine Söhne aber führten 1536 die Reformation ein, gaben 1538 eine Kirchenordnung, 1573 eine neue, die mehrmals revidirt ist. Die Fürsten errichteten ein Consistorium und ernannten einen Superintendenten. Das Fürstenthum Oels umfaßte 77 Kirchen und Kapellen für 55 Gemeinden. Das Gebiet der Stadt Breslau zählte 14 evangelische Kirchen für 8 Gemeinden. Im Fürstenthum Münsterberg wurde die Reformation 1538 durch die Herzöge von Oels eingeführt, aber schon 1550, als Kaiser Ferdinand I. das Land in Besitz nahm, gehemmt, das evangelische Kirchenregiment 1569 aufgehoben, die evangelische Predigt hielt sich aber in den Städten bis 1629, auf den Dörfern bis 1653, dann wurden den Evangelischen alle 36 Kirchen für die 29 Gemeinden genommen. In Sagan war die Reformation schon 1522 heimlich eingeführt; das Fürstenthum gehörte damals dem Herzog Georg von Sachsen. Als Sagan 1549 an den Kaiser überging, erhielt sich doch das Evangelium auf dem Lande bis 1668, dann wurden alle 45 Kirchen der 34 Gemeinden weggenommen. Im Fürstenthum Teschen wurde die Reformation 1540 eingeführt, allein als der Fürst 1613 katholisch wurde, wurden viele Kirchen weggenommen, die übrigen 1654, als Teschen an Böhmen fiel. Es gab in Teschen 63 Kirchen und 59 evangelische Gemeinden. In der Grafschaft Glatz verbreitete sich die Reformation von 1531 an, sie gewann solchen Raum, daß nur eine Kirche zu Alt-Wilmsdorf katholisch blieb. Als aber Kaiser Ferdinand II. seinem Bruder Karl, dem Bischof von Breslau, die Grafschaft 1622 schenkte, vertrieb dieser die evangelischen Geistlichen und zog die Kirchen ein. Es gab in der Grafschaft 79 evangelische Kirchen und 62 Gemeinden. Das Fürstenthum Jägerndorf wurde 1533 unter Georg von Brandenburg evangelisch, 1567 fiel es an Brandenburg, bekam 1607 wieder einen eigenen Fürsten, der zur reformirten Kirche gehörte, 1624 wurde es dem Fürsten von Lichtenstein gegeben, seine Dragoner vertrieben 1629 die evangelischen Geistlichen und nahmen die Kirchen weg; es gab ungefähr 27 evangelische Kirchen und 26 Gemeinden. In der Herrschaft Pleß wurde das Evangelium schon 1520 verkündigt und 1592 wurde eine evangelische Kirchenordnung eingeführt, aber 1632 vertrieben die Lichtensteiner die evangelischen Geistlichen, 1654 wurden die Kirchen weggenommen und 1661 der letzte Superintendent entfernt. Es gab hier 35 evangelische Kirchen und 28 Gemeinden. Die Herrschaft Ober-Beuthen stand zur Zeit der Reformation unter dem Markgrafen Georg von Brandenburg und bekam damals eine evangelische Kirchenordnung; 1624 kam die Herrschaft an den Kaiser Ferdinand II., 1629 wurden die 18 evangelischen Kirchen den 17 Gemeinden weggenommen. Die Herrschaft Polnisch-Wartenberg wurde ungefähr 1560 evangelisch, 1654 wurden die 24 Kirchen den 23 evangeli-

schen Gemeinden weggenommen. In der Herrschaft Trachenberg wurden die Verhältnisse der Evangelischen erst 1577 geordnet, 1635 wurde die Herrschaft kaiserlich, 1654 wurden die 11 evangelischen Kirchen den 10 Gemeinden weggenommen. Die Herrschaft Militsch hatte schon 1525 evangelische Predigt, die 8 Kirchen der 5 Gemeinden wurden 1654 weggenommen. In Niederschlesien gab es im Fürstenthum Breslau 129 evangelische Kirchen und 115 Gemeinden; 1654 wurden alle weggenommen. Im Fürstenthum Glogau gab es 195 evangelische Kirchen für 168 Gemeinden, die alle 1654 genommen wurden. Im Fürstenthum Jauer gab es 134 Kirchen für 108 Gemeinden, die sämmtlich von den Katholiken eingezogen wurden. Im Fürstenthum Schweidnitz gab es 165 evangelische Kirchen für 130 Gemeinden, die sämmtlich weggenommen wurden. In Oberschlesien fand die Reformation dadurch um so leichter durch den Umstand Eingang, daß Markgraf Georg von Brandenburg Ratibor und Oppeln regierte, aber schon im J. 1558 wurde es vom Kaiser Georg's Sohn entzogen, daher die Reformation hier nie recht emporkommen konnte, durch den westphälischen Frieden gingen sämmtliche Kirchen verloren. Im Fürstenthum Neisse gab es 14 Kirchen und 12 Gemeinden, in Oppeln und Ratibor 68 Kirchen und 64 Gemeinden, in Troppau 34 Kirchen und 30 Gemeinden. Die brandenburgische Kirche zu Halt-Großburg mitten in Schlesien hielt sich durch brandenburgischen Schutz. Die Summe aller evangelischen Kirchen war demnach 1475, von denen 1105 den Evangelischen genommen wurden, unter diesen waren von ihnen neu begründet oder wieder hergestellt und verbessert 151, durch Vertrag oder Kauf und Schenkung evangelisch geworden 22. Es blieben den Evangelischen noch 345 Kirchen.

Welche Gräuel waren mit der Wegnahme dieser Kirchen verbunden, welche Leiden haben die Evangelischen des 16. und 17. Jahrhunderts in Schlesien erdulden müssen! Schon 1528 erschien ein Mandat des Königs Ferdinand, die evangelische Lehre auszurotten, dagegen protestirten der Herzog Friedrich II. von Liegnitz und die Stadt Breslau. Auf dem Reichstag zu Speier bat der Abgesandte des Domcapitels zu Breslau, wenn etwas Vortheilhaftes für die Lutheraner festgesetzt werde, so möge dies doch den königlichen Erblanden nicht zu gute kommen, denn Böhmen, mithin auch Schlesien, brauche den Reichsbeschlüssen nicht gehorsam zu seyn, wenn sie den Satzungen des böhmischen Königreichs entgegen seyen. Dieser Grundsatz ward von dem österreichischen Hause seitdem fortwährend angewandt. Bis zur Regierung Rudolph's II. ging es den Evangelischen noch erträglich, dann aber nahm die Bedrückung durch die Jesuiten überhand; daher war bei den Evangelischen großer Jubel, als sie 1609 für 300000 Gulden den Majestätsbrief erlangten, in welchem ihnen gleiche Rechte mit den Katholiken und vollkommene Freiheit in ihren kirchlichen Angelegenheiten zugesprochen war. Allein wie wurden diese Versprechungen gehalten? Der katholisch gewordene Fürst von Teschen schickte den Evangelischen den Majestätsbrief zerschnitten zurück. In Neisse wurde der evangelische Gottesdienst gänzlich untersagt, den Evangelischen sogar das Bürgerrecht verweigert. In Ratibor wurden diejenigen, welche die Procession nicht mitmachen wollten, mit Geldstrafen belegt, vier Evangelische ³/₄ Jahre gefangen gehalten und ihre Kirche geschlossen. Im 30jährigen Kriege ward von Ferdinand II. 1628 der Beschluß gefaßt, alle Evangelische in Schlesien zur katholischen Kirche mit Gewalt zurückzuführen. Die Lichtensteiner Dragoner, Seligmacher genannt, wurden abgesandt, das Werk zu vollführen. Sie begannen in Glogau, wo unter 1200 Bürgern nur 140 katholisch waren, dennoch gehörte dort den Evangelischen von 8 Kirchen nur eine, auch diese wurde mit Gewalt genommen und nur derjenige wurde von Einquartierung befreit, der katholisch wurde; so ging's im ganzen Fürstenthum Glogau, auch in Schweidnitz, Jauer, Sagan u. s. w. In Löwenberg vertheidigten die Frauen muthiger als die Männer ihren Glauben; als die Lichtensteiner einzogen, waren alle Einwohner entflohen, so daß die Dragoner nur rauben und plündern konnten. Im Prager Frieden 1635 waren die schlesischen Erbfürstenthümer in Bezug auf die evangelische Religion der kaiserlichen Gnade

überlassen. Schon 1636 durchzog eine Schlüssel-Commission das Land, um die evangelischen Kirchen zu schließen, die Prediger abzusetzen und den Evangelischen das Bürgerrecht zu entziehen. Im westphälischen Frieden wurde nur den mittelbar unter dem Kaiser stehenden schlesischen Fürstenthümern ihre Religionsfreiheit bestätigt, die unmittelbaren Unterthanen des Kaisers dagegen durften nur in der Nachbarschaft und außerhalb Landes ihren Gottesdienst feiern, nur drei Friedenskirchen durften zu Schweidnitz, Jauer und Glogau außerhalb der Mauer erbaut werden, aus Bindwerk und Lehm. Als 1653, 1654 und 1668 alle evangelische Kirchen weggenommen wurden, predigten die abgesetzten Prediger als Buschprediger in Wäldern und auf Wiesen. Das Volk kam oft mit Waffen, ihren Gottesdienst zu vertheidigen. Wenn ein solcher Prediger gefangen genommen wurde, blieb er oft lebenslang gefangen. Zuweilen kamen brandenburgische und sächsische Prediger verkleidet über die Gränze. Viele evangelische Schlesier wanderten nach der Lausitz, nach Polen und Brandenburg aus. Für die Evangelischen, welche in Schlesien blieben und ihrer Kirchen beraubt waren, wurden Zufluchtskirchen an den Gränzen erbaut, zum Theil Schuppen und Bretterbuden, in Sachsen 10, in Brandenburg 7, in Polen 2, in Schlesien selbst zu Liegnitz und Wohlau je 2. Als im J. 1675 die Fürsten von Liegnitz, Brieg und Wohlau ausstarben und auch diese Fürstenthümer dem Kaiser unmittelbar unterworfen wurden, wurde auch hier die evangelische Kirchenverfassung aufgehoben und eine Kirche nach der anderen den katholischen Geistlichen übergeben; auf diese Weise verloren die Evangelischen bis 1707 noch 114 Kirchen, so daß sie im Ganzen bis zu dieser Zeit 1219 Kirchen verloren haben, darunter 196, die sie selbst erbaut oder durch Vertrag erworben haben. Es blieben den Evangelischen nur noch 221 Kirchen. Da brachte der König von Schweden, Karl XII., Hülfe im Jahre 1707. Wie dringend die Noth war, zeigt das Beispiel der betenden Kinder im Jahre 1707. Schaaren von Kindern in dem Alter von 5—15 Jahren kamen aus eigenem Triebe täglich zweimal, Morgens und Abends, unter freiem Himmel zusammen, um zu beten, veranlaßt wahrscheinlich durch die öffentlichen Gebete der schwedischen Soldaten. Auf die Frage, warum sie beteten, gaben sie zur Antwort: „Wir beten um unsere Kirchen." Im Gebirge fing dies an, zog sich nach Breslau hin und dauerte einige Monate; dann erkaltete der Eifer, es traten Unordnungen ein, die Kinder wurden in die Kirchen gewiesen, worauf denn diese Erscheinung bald ein Ende nahm.

Durch die Altranstädter Convention mit Kaiser Joseph I. wurde festgesetzt, daß die in den Fürstenthümern Liegnitz, Brieg, Wohlau, Oels, Münsterberg und im Landgebiet der Stadt Breslau seit dem westphälischen Frieden weggenommenen Kirchen wiedergegeben, die Consistorien wieder hergestellt werden sollten, daß Jedermann in benachbarten und auswärtigen Kirchen kirchliche Handlungen sollte vornehmen dürfen, wenn nur der Ortspfarrer nicht dabei verliere, daß der evangelische Hausgottesdienst sollte gestattet seyn und die Evangelischen zu öffentlichen Aemtern sollten zugelassen werden. In Folge dessen wurden den Evangelischen 121 Kirchen zurückgegeben, außerdem wurde ihnen erlaubt, 6 Gnadenkirchen zu bauen. Im Jahre 1741 gab es in Schlesien 352 evangelische Kirchen. Als Friedrich II. 1740 Schlesien eroberte, erklärte er, den gegenwärtigen kirchlichen Zustand bestehen lassen zu wollen, er bestätigte dies in den Friedensschlüssen, nur 5 nach dem westphälischen Frieden weggenommene Kirchen mußten herausgegeben werden. Friedrich bewilligte die Bitten der evangelischen Gemeinden, neue Kirchen erbauen zu dürfen, demnach entstanden bis zu seinem Tode 212 neue evangelische Kirchen, die freilich zum Theil kaum diesen Namen verdienten, auch in der That nur Bethäuser genannt wurden. Es bildete sich hierbei neben dem Patronatsverhältniß das der Collatur, wornach der Gutsherr nicht allein die Ernennung des Pfarrers hat, sondern die Gemeinde an der Wahl Theil nimmt. Da nicht überall neue Kirchen entstanden, so kam auch damals das Verhältniß der Gastgemeinden auf, die sich nicht immer zu derselben Kirche hielten und deren Glieder sich theilweise dieser, theilweise jener Gemeinde anschlossen. Die Evangelischen blieben auch den katholischen Pfarrern für die

Accidentia verpflichtet, ja ihre Prediger durften keine Amtshandlungen verrichten ohne der katholischen Pfarrer Erlaubniß. Dies dauerte jedoch nur bis 1750. Damals wurden die Bethäuser zu Parochialkirchen ernannt und die evangelischen Gemeinden den katholischen gleichberechtigt gegenübergestellt. Auch im Hubertsburger Frieden verpflichtete sich der König, die katholische Religion in Schlesien in dem Zustande zu lassen, in dem sie vor den Friedensunterhandlungen gewesen sey, doch unbeschadet der Gerechtsame der Protestanten. Auch die Reformirten erbauten sich eigene Gotteshäuser und bildeten 7 Gemeinden. Ferner wurden 16 Militärgemeinden errichtet. Die Herrnhuter endlich durften in den 4 Gemeinden Schlesiens ebenfalls 4 Gotteshäuser bauen. Die Consistorien gingen ein, an ihre Stelle traten die Oberconsistorien zu Breslau und Glogau und das zu Oppeln für Oberschlesien, aus weltlichen Räthen bestehend, mit Hinzuziehung eines Geistlichen, der aber nur berathende Stimme hatte. Die beiden Consistorien zu Oels und Breslau blieben bestehen, wurden aber dem Oberconsistorium zu Breslau untergeordnet. Von Friedrich's II. Tode bis 1810 vermehrten sich die evangelischen Kirchen noch um 20, so daß die Zahl der evangelischen Kirchen, österreichisch Schlesien mitgerechnet, 632 betrug. Im Jahre 1810 wurden die Oberconsistorien aufgehoben und an ihre Stelle traten die Abtheilungen für Cultus und Unterricht in den Regierungen zu Breslau und Liegnitz, seit 1820 auch zu Oppeln. Seit 1812 mußte, was 1758 aufgehoben war, der Zehnten wieder an die Geistlichen der Kirche entrichtet werden, die ihn vor 1758 empfangen hatten; das war ein großer Gewinn für die katholische Kirche, eine Last für die Evangelischen. Im Jahre 1815 wurde wieder ein eigenes Provinzial-Consistorium für Schlesien errichtet, das sein Hauptaugenmerk auf eine neue Diöcesan-Eintheilung richtete, die bisher in der neu erworbenen Lausitz gar nicht stattgefunden hatte. Nach dieser Eintheilung gab es in Schlesien 41 Superintendenturen, österreichisch Schlesien nicht mitgerechnet, außerdem gab es eine reformirte Superintendentur. Die Zahl aller Kirchen, österreichisch Schlesien eingeschlossen, betrug 772. Die von dem König 1817 gewünschte Union mit den Reformirten (es gab damals 8 reformirte Gemeinden in Schlesien) fand Eingang, stieß dann aber auch bald, als 1821 die neue Agende erschien, auf Widerspruch, hauptsächlich durch Prof. Scheibel in Breslau. Im J. 1828 erhielt, wie jede preußische Provinz, auch Schlesien einen Generalsuperintendenten. Dieser steht unmittelbar unter dem Minister, ist Direktor im Consistorium, beaufsichtigt persönlich die evangelischen Kirchen, ordinirt die Geistlichen, nimmt an den Prüfungen der Candidaten Theil, visitirt die Superintendenturkirchen alle 4—6 Jahre, ist stimmfähig in den Regierungsabtheilungen für Kirchen- und Schulwesen und kann dort gefaßte Beschlüsse zur höhern Entscheidung bringen. Im Jahre 1854 wurde das Präsidium im Consistorium dem Generalsuperintendenten gemeinschaftlich mit einem weltlichen Direktor übertragen. Im Jahre 1843 wurden Kreissynoden und 1844 eine Provinzialsynode gehalten, doch wurden diese noch nicht bleibend eingeführt. Die neue kirchliche Gemeindeordnung vom Jahre 1850 ist erst bei etwa 250 Gemeinden eingeführt. Im J. 1851 wurde auch die Zehntabgabe wieder auf den Standpunkt von 1758—1812 zurückgeführt. Im Jahre 1829 kam die Agende mit besonderen Bestimmungen und Zusätzen für die Provinz Schlesien von Neuem heraus; obgleich man jetzt auf die historischen Grundlagen mehr Rücksicht nahm, war doch durch das harte Benehmen der Beamten und die wenige Rücksicht, die man auf das Gewissen der Lutheraner genommen hatte, der Widerwille gegen die Agende im Wachsen. Viele Lutheraner wanderten aus, und die im Lande bleibenden verharrten in ihrem Widerspruch gegen die Union, auch als 1834 erklärt wurde, daß die Union kein Aufgeben des Glaubensbekenntnisses bezwecke. Einen ruhigeren Charakter nahm diese Spaltung erst an, als den separirten Lutheranern im J. 1845 ein eigenes Ober-Kirchencollegium, das unmittelbar unter dem Ministerium steht, gegeben wurde. Im Jahre 1845 gab es ungefähr 8400 separirte Lutheraner in Schlesien, 1852 13000, in eigene Superintendenturen eingetheilt. Die seit 1845 aufkommenden lichtfreundlichen und deutsch-katholischen (38 in Schlesien) Gemeinden gehen ihrem

Untergang entgegen. Das Verhältniß zu den römischen Katholiken ist in den letzten Jahren wieder ein gereizteres geworden. In den Mischehen müssen nach den Verordnungen des Staats alle Kinder der Confession des Vaters folgen, aber die Katholiken trauen nicht ohne das Versprechen der katholischen Kindererziehung.

Die 50 evangelischen Diöcesen sind auf folgende Weise über Schlesien vertheilt, die Seelenzahl ist nach Anders aus dem Jahre 1853 angegeben:

Regierungsbezirk Breslau.

Diöcese.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
1. Breslau I. . . .	91627	17	22
2. Breslau II.*) . .	24484	9	11
3. Brieg	42981	23	24
4. Glatz-Münsterberg	8205	11	11
5. Guhrau-Herrnstadt	30280	11	14
6. Militsch	50050	9	13
7. Namslau-Wartenberg	44851	9	16
8. Neumarkt . . .	28598	13	15
9. Nimptsch-Frankenstein	43049	29	30
10. Oels	59942	32	35
11. Ohlau	25875	11	12
12. Schweidn.-Reichenbach	78448	16	22
13. Steinau II. . . .	10564	10	11
14. Steinau II. . . .	13260	10	10
15. Strehlen . . .	23466	15	15
16. Striegau-Waldenburg	64765	16	20
17. Trebnitz . . .	38419	19	22
18. Wohlau . . .	21986	13	15
	700850	273	318

Regierungsbezirk Liegnitz.

Diöcese.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
19. Bolkenhain . . .	18060	9	10
20. Bunzlau I. . . .	27937	11	12
21. Bunzlau II. . .	23300	12	12
22. Freistadt . . .	40635	10	13
23. Glogau	54492	17	20
24. Görlitz I. . . .	32480	13	19
25. Görlitz II. . . .	16779	12	14
26. Görlitz III. . .	15615	12	12
27. Goldberg . . .	25810	13	14
28. Grünberg . . .	36532	13	13
29. Haynau	23293	12	13
30. Hirschberg . . .	50752	22	26
31. Hoyerswerda . .	25443	14	18
32. Jauer	19223	8	10
33. Landshut . . .	26301	9	11
34. Lauban I. . . .	27797	12	14
Transport	464449	199	231

*) Diese Diöcese ist seit Juli 1856 aufgehoben, und zwar ist Auras und Dyhernfurt zur Diöcese Wohlau geschlagen, Groß-Burg und Markt-Bohrau zur Diöcese Strehlen, Sillmenau zur Diöcese Ohlau, Wiltschau zur Diöcese Nimptsch, Groß-Nädlitz zur Diöcese Oels. Die Parochie der reformirten Breslauer Hofkirche ist unter die unmittelbare Inspection des Generalsuperintendenten und des Oberconsistoriums gestellt. Wober die erst im Entstehen begriffene Parochie Gnichwitz gekommen ist, wird nicht angegeben.

Diöcese.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
Transport	464449	199	231
35. Lauban II. . . .	30541	13	18
36. Liegnitz	35909	14	18
37. Löwenberg I. . .	25511	10	11
38. Löwenberg II. . .	22533	11	14
39. Lüben I. . . .	16621	10	10
40. Lüben II. . . .	13535	11	12
41. Parchwitz . . .	23050	18	19
42. Rothenburg I. . .	23237	14	16
43. Rothenburg II. .	28650	13	16
44. Sagan	38511	14	17
45. Schönau . . .	25136	18	18
46. Sprottau . . .	23857	7	8
	771540	352	409

Regierungsbezirk Oppeln.

Diöcese.	Seelenzahl.	Pfarreien.	Prediger.
47. Kreutzburg . . .	30663	15	18
48. Neisse	15625	8	9
49. Oppeln	17339	13	13
50. Pleß	16317	14	14
51. Ratibor	10155	6	7
	90099	56	61

Summe im preuß. Schlesien 1,562489 Seelen, 681 Pfarreien, 788 Prediger.

Dazu kommen noch folgende Militärgemeinden, und zwar unter dem Consistorio zu Breslau 1) Breslau mit 2 Predigern, 2) Glatz mit einem Prediger, 3) Neisse mit einem Prediger, 4) Kosel mit einem Prediger, 5) Schweidnitz mit einem Prediger; unter dem Consistorium zu Posen 6) Glogau mit 2 Predigern. In den übrigen Garnisonorten verwaltet die Civilgeistlichkeit die Seelsorge in Bezug auf die Besatzung.

Die Herrnhuter bilden 5 Gemeinden zu Gnadenberg, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Neusalz und Niesky.

Die separirten Lutheraner bilden 3 Superintendenturen:

1. Die Superintendentur Breslau mit folgenden Parochien: 1) Breslau, 2) Goldschmieden bei Breslau, 3) Waldenburg, 4) Bernstadt mit den Neben-Parochien Klein-Ellguth, Schmollen, Deutsch-Marchwitz, Wilkau-Tangau, Galbitz, Oels, 5) Lutzine bei Trebnitz, 6) Schwirtz im Kreise Namslau mit den Neben-Parochien Constadt, Jeltsch, Glauscha, Brieg, 7) Ratibor mit den Neben-Parochien Gleiwitz, Neustadt, 8) Woiselwitz im Kreise Strehlen mit den Neben-Parochien Münsterberg, Münchhof, Schliesa-Marschwitz.

2. Die Superintendentur Liegnitz mit den Parochien 9) Liegnitz, 10) Löwenberg-Bunzlau mit den Neben-Parochien Görlitz, Schoosdorf, Volkersdorf, Lorenzdorf, Hartliebsdorf, Warmbrunn, 11) Weigersdorf-Klitten im Kreise Rothenburg mit den Neben-Parochien Muskau, (im Brandenburgischen: Spremberg, Kottbus, Lübbenau), 12) Freistadt mit den Neben-Parochien Sagan, Grünberg, (im Brandenburgischen: Friedersdorf, Guben, Sommerfeld, Weltho), 13) Altkranz im Kreise Glogau, (im Brandenburgischen: die Parochien Reinswalde mit Sorau, Züllichau.

3. Die Superintendentur Militsch mit den Parochien 14) Militsch mit den Neben-Parochien Polnisch-Hammer (und im Polnischen Pleschen), dazu gehören noch fünf Parochien im Posenschen. Von dort aus (von dem Pastor in Fraustadt) werden die Gemeinden der separirten Lutheraner in Glogau und in Brieg verwaltet.

Im Jahre 1855 gab es in Schlesien an gottesdienstlichen Lokalen für die evangelische Kirche innerhalb der Landeskirche 868, der separirten Lutheraner 41, also 909, darunter sind 89 Begräbnißkirchen, Kapellen und Betsäle, 5 Militärkirchen, 5 der Brüdergemeinden, 5 Strafanstaltskirchen, 17 Simultankirchen, nach Abzug derselben bleiben 788.

In den Zeiten der Bedrängniß im 17. Jahrhundert hat sich der Reichthum christlicher Erkenntniß vorzugsweise auf dem Wege häuslicher Unterweisung erhalten. Gegen Ende des Jahrhunderts, sowie im achtzehnten, setzte sich in Schlesien der Pietismus fest, ohne in Schwärmerei auszuarten. Dieser Richtung gehörten bis in das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts die Mehrzahl der evangelischen Geistlichen an, darum fand auch die Brüdergemeinde eine freudige Aufnahme in Schlesien. Diese lebendige Erkenntniß des Herrn war aber im Anfange dieses Jahrhunderts nur noch in kleinen Kreisen vorhanden, doch blieben die Kirchen noch immer zahlreich besucht; erst in neuester Zeit werden die Kirchen der Rationalisten leer. Die Wochen-, Passions- und Adventpredigten haben sich erhalten, auch die Katechismuslehren, nur die Gesangbücher sind modernisirt (es sind ihrer jetzt 44 in Schlesien in Gebrauch). Die theologische Fakultät in Breslau hat früher das kirchliche Leben eher gehemmt als gefördert, doch war der dort herrschende Rationalismus nicht ganz ohne christlichen Gehalt, unter Schulz's Autorität wurde doch die Auferstehung Christi immer anerkannt. Im Volke beschränkte sich das christliche Leben immer mehr auf äußerliche Kirchlichkeit. Im Jahre 1817 erwachte das neue Leben denn auch in Schlesien, zunächst in Conventikeln, dann aber auch auf der Kanzel und im Beichtstuhl, freilich unter vielen Kämpfen und für die strengen Anhänger der Confession, wie für Scheibel, unter mannichfachen Leiden, bis sie zum Theil zum Lande hinausgedrängt waren. Noch 1830 zählte man kaum 30—40 gläubige Prediger in Schlesien. Seit Ribbeck und Hahn Generalsuperintendenten wurdon, wurden die Kämpfe heftiger, aber die Zahl der Gläubigen mehrte sich. Seit 1840 hörten die Angriffe auf den Glauben mehr und mehr auf; die Mission beförderte vorzüglich das neu erwachte Leben, die Rationalisten sahen, daß ihre Herrschaft ein Ende hatte, die öffentlichen Blätter widmeten dem Glauben ihre Aufmerksamkeit. Im Jahre 1844 gab es nur noch 4 Rationalisten unter 104 Mitgliedern der Provinzialsynode zu Breslau. Der Unglaube sammelte sich um Ronge, und in den freien Gemeinden, wo sich denn aber doch bald die ganze Haltungslosigkeit desselben zeigte. In dieser Zeit war die Kirche durch den Beistand des Staates äußerlich mehr zu ihrem Rechte gekommen, aber in den Gemeinden fehlte es noch häufig am richtigen Verständniß des neuen Lebens. Das Mißlingen der Revolution im Jahre 1848 hatte bei Vielen die Feindschaft gegen die Kirche gesteigert; dennoch hat der Glaube eine Macht gewonnen, wie er sie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht besessen hat. Der Unglaube ist aus den höheren Ständen auf die niederen übergegangen. In den Städten mangelt es noch jetzt nicht ganz selten an gläubigen Pastoren, besonders in Breslau, wo der Magistrat, der aus Protestanten, Katholiken und Juden besteht, feindselig gegen das Bekenntniß gesinnt ist. Sichtbar ist der Segen der neu errichteten Seminare zu Münsterberg und Steinau statt des eingegangenen zu Breslau. Ein großer Uebelstand in Schlesien ist die große Ausdehnung der Kirchspiele; im Waldenburger, Schweidnitzer, Reichenbacher und Militscher Kreise befinden sich Parochien in 6—10 Ortschaften mit 6—9000 Seelen. Bei gemischter Bevölkerung befindet sich eine Parochie von 2—3000 Seelen in 15—20 Dörfern, dabei finden sich in solchen Parochien 3—4 weggenommene Kirchen unbenutzt, weil keine Katholiken da sind. Die neuen Kirchen haben kein Vermögen, die Pfarrer sind schlecht besoldet, manche Prediger nehmen die Woche im Durchschnitt nicht mehr als 2—3 Thaler ein, obgleich sie nur ein Fixum von 150 Thalern haben. Die Stolgebühren kommen oft nur zur Hälfte ein und die freiwilligen Opfer sind auf ein Drittheil gesunken. Seit 1843 werden dort, wo es am dringendsten nothwendig ist, Vikare angestellt, so daß jetzt 32 Hülfsgeistliche angestellt sind. Der Generalsuperintendent hat einen kleinen Fonds zur Begründung des Vikariats gesammelt. Aus dem Centralfonds

zur Erhaltung der evangelischen Kirche ist ein Landdotationsfonds gebildet für evangelische Pfarreien in Schlesien; er besteht aus 20000 Thalern, es ist aber mindestens eine Million erforderlich. Segensreich haben die in neuester Zeit in mehreren Kreisen stattgefundenen Generalvisitationen gewirkt. Ein großes Hinderniß für das evangelische Schulwesen ist das schlesische katholische Landschulen-Reglement vom Jahre 1801, indem nach demselben die Evangelischen da, wo im Jahre 1801 eine katholische Schule bestand, derselben auch dann noch abgabenpflichtig bleiben, wenn sie auf eigene Kosten eine evangelische Schule errichtet haben und ihre Kinder in dieselbe schicken. Daher kommt es, daß in Oberschlesien noch 1400 evangelische Kinder katholische Schulen besuchen müssen. Mit der katholischen Kirche leben die Evangelischen äußerlich in Frieden, doch stärken und sammeln sie sich im Stillen und warten der Ereignisse. Im Jahre 1858 sind in Schlesien von der evangelischen zur katholischen Kirche übergetreten 1038 Personen, von der katholischen zur evangelischen 456. In demselben Jahre haben 436 katholische Väter ihre Kinder protestantisch taufen lassen, dagegen 1389 protestantische Väter ihre Kinder katholisch.

In Preußisch-Schlesien leben nach Dieterici's Tabellen vom Jahre 1855

im Regierungsbezirk Breslau	485832	Katholiken,
„ „ Oppeln	897308	„
„ „ Liegnitz	145160	„
Summa	1,528300	Katholiken.

Das Verhältniß der römisch-katholischen Kirche in Preußen ist von Neuem geordnet durch das Concordat zwischen Pabst Pius VII. und Friedrich Wilhelm III., welches in Form einer Bulle de animarum salute am 16. Juli 1821 erschien und am 23. August desselben Jahres die königliche Bestätigung erhielt. Das exemte Bisthum Breslau erstreckt sich über Schlesien (mit Ausnahme der Grafschaft Glatz und der Herrschaft Katscher in Oberschlesien), die Lausitz und einige Bezirke in Brandenburg und Pommern. Das dem Fürstbischof und dem Weihbischof zur Seite stehende Capitel besteht aus einem Probsten, einem Dechanten, 10 Canonici residentes und 10 Canonici non residentes. Das bischöfliche Vikariatamt besteht aus dem Vicarius generalis, 7 geistlichen, 4 weltlichen Räthen und einem Syndikus. — Fürstbischöfliche Commissariat-Aemter giebt es in Glogau, Hirschberg, Jauer, Münsterberg, Neisse, Oppeln, Ratibor und Pleß. Die Dekanate oder Archipresbyterate sind folgende:

I. im Regierungsbezirk Breslau:

1) Breslau, die Stadt,
2) Breslau ad St. Mauritium,
3) Breslau ad St. Nicolaum,
4) Bohrau,
5) Brieg,
6) Canth,
7) Frankenstein,
8) Guhrau,
9) Költschen,
10) Militsch,
11) Münsterberg,
12) Namslau,
13) Neumarkt,
14) Oels,
15) Preichau,
16) Reichenbach,
17) Reichthal.
18) Striegau,
19) Trachenberg,
20) Wansen,
21) Polnisch-Wartenberg,
22) Wohlau,
23) Zirkwitz;

II. im Regierungsbezirk Liegnitz:

1) Bolkenhayn,
2) Bunzlau,
3) Freystadt,
4) Gr.-Glogau,
5) Grünberg,
6) Hirschberg,
7) Hochkirch,
8) Jauer,
9) Lähn,
10) Landshut,
11) Lauban,
12) Liebenthal,
13) Liegnitz,
14) Naumburg a. d. O.,
15) Sagan,
16) Schlawa,
17) Schwiebus (Regier.-Bezirk Frankfurt),
18) Sprottau;

III. im Regierungsbezirk Oppeln:

1) Beuthen,	10) Lohnau,	19) Pleß,
2) Bodland,	11) Loslau,	20) Pogrzebin,
3) Groß-Dubinsko,	12) Lublinitz,	21) Ratibor,
4) Falkenberg,	13) Neisse,	22) Rosenberg,
5) Friedewalde,	14) Neustadt,	23) Schalkowitz,
6) Gleiwitz,	15) Oppeln,	24) Sohrau,
7) Ober-Glogau,	16) Ottmachau,	25) Groß-Strehlitz,
8) Grottkau,	17) Patschkau,	26) Tost,
9) Kostenthal,	18) Peiskretscham,	27) Ujest,
28) Ziegenhals,	29) Züls.	

Nach Dieterici's Tabellen vom Jahre 1855 gab es in Schlesien

	Mutterkirchen.	Tochterkirchen.	Gottesdienstl. Gebäude ohne Parochialrechte.	Pfarrer.	Kaplane, Vikare ꝛc.
im Reg.-Bezirk Breslau	343	115	135	260	174
" " Oppeln	321	167	180	319	181
" " Liegnitz	259	65	41	141	57
Summe	923	347	356	720	412
	1270			1132	

Im Regierungsbezirk Breslau	existiren 5 Klöster	mit 32 Brüdern	und 103 Schwestern,
" " Oppeln	" 4 "	" 23 "	" 5 "
Zusammen	9 Klöster	mit 55 Brüdern	und 108 Schwestern.

Die Grafschaft Glatz bildet eine Erzdechantei mit 36 Pfarreien, 5 Localien und einer Expositur. Sie gehört zur Erzdiöcese Prag. Stellvertreter des Erzbischofs ist der Großdechant, der Pfarrer zu Habelschwerdt. Der Distrikt Katscher in Oberschlesien steht unter der Leitung des Erzbischofs von Ollmütz; sein Stellvertreter ist der Dekan und Pfarrer zu Katscher. Der Distrikt besteht aus 4 Dekanaten, 31 Pfarreien, 7 Administraturen und 4 Localien.

Die Katholiken in Oesterreich.-Schlesien, die zu der Diöcese von Breslau gehören, werden geleitet von einem Generalvikar zu Frideck, unter ihm stehen zwei Commissare.

Die Katholiken bilden im Troppauer Kreise	108 Pfarreien	mit 212 Geistlichen,
" Teschner "	62 "	" 120 "
Summe	170 Pfarreien	mit 332 Geistlichen.

Es giebt in beiden Kreisen 6 Klöster mit 40 Mönchen und 12 Nonnen. Die Lutheraner biden in Oesterreich.-Schlesien nur 13 Gemeinden mit 15 Predigern; sie gehören zu der lutherischen Superintendentur von Mähren.

Das christliche Leben war in der katholischen Kirche Schlesiens in dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts ebenso sehr gesunken, wie in der evangelischen Kirche; viele unwürdige Geistliche waren angestellt und wenig christliche Erkenntniß vorhanden. Seitdem aber hat sich auch die katholische Kirche gehoben. Die katholische Fakultät der Universität Breslau ist mit tüchtigeren Männern besetzt, vor Allem aber sind in den letzten Fürstbischöfen, namentlich in Diepenbrock (vgl. d. Art. „Sailer") die Männer gefunden, welche unter Gottes Segen die katholische Kirche Schlesiens zu innerer Stärkung und Kräftigung geleitet haben.

Vergl. F. G. E. Anders, Statistik der evangel. Kirche in Schlesien. Glogau 1848. — Desselben, historische Diöcesantabellen oder geschichtliche Darstellung der äußeren Verhältnisse der evangel. Kirche in Schlesien. Glogau 1855. — Desselben, historischer Atlas der evangel. Kirche in Schlesien. 3. Aufl. 1856. — Desselben, die evangel. Diaspora in Schlesien. Breslau 1857. — H. Schmeidler, die Schicksale der evangel. Kirche in Schlesien. Breslau 1852. — J. Berg, kurzer Abriß der schlesischen Kirchengeschichte. Bolkenhain 1857. — Derselbe, die Geschichte der

schwersten Prüfungszeit der evangel. Kirche Schlesiens und der Oberlausitz, d. i. die Zeit von Einführung der Reformation bis zur Besitznahme Schlesiens durch König Friedrich. Jauer 1857. — Irenius Ehrenkron (i. e. Johann Ehrenfried Zschackewitz, schlesische Kirchenhistorie. Frankf. 1708 und Freiburg 1709. 2 Theile. — Joh. Adam Hensel, protestantische Kirchengeschichte der Gemeinen in Schlesien mit Vorrede von Friedrich Eberhard Rambach. Leipzig u. Liegnitz 1768. — Außerdem ist zu vergleichen: Rheinwald's und Reuter's Repertorium, die evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg und die allgemeine Darmstädter Kirchenzeitung. Klose.

Schleswig-Holstein, s. Dänemark.

Schleuder, קֶלַע, σφενδόνη. Diese ursprünglich phönikische (Plin. Hist. Nat. 7, 57. al. 56) Waffe war auch bei den Israeliten im Gebrauch. Ihrer bedienten sich die Hirten, um Raubthiere von ihren Heerden abzuwehren, vgl. 1 Sam. 17, 40., und im Kriege war namentlich das leichte Fußvolk mit derselben bewaffnet (2 Kön. 3, 25. 2 Chron. 26, 14.). Früher schon zeichneten sich die Benjaminiten in Führung dieser Waffe aus (Richt. 20, 16.). Noch im letzten jüdischen Kriege sehen wir sie auf beiden Seiten — die Römer hatten syrische Schleuderer bei sich — angewendet, besonders bei Belagerungen, um die Vertheidiger oder die Angreifenden aus der Ferne zu beschädigen, s. 2 Kön. a. a. O. Jos. bell. jud. 3, 7, 18. 4, 1, 3. Fast bei allen kriegführenden Völkern des Alterthums finden wir Schleuderer, s. schon Hom. Il. 13, 600. Diod. 5, 18. 15, 85. Xenoph. Anab. 3, 3, 18. Polyb. 3, 33, 11. Strab. 3. p. 16 sqq. Veget. 1, 16. 2, 23. Die Schleudern, nach Größe und Wirkung verschieden, bestanden entweder aus Leder oder aus einem Geflecht von Wolle, Binsen, Haaren oder Sehnen (Mischna Edujoth 3, 5.), das, in der Mitte (כַּף הַקֶּלַע 1 Sam. 25, 29.) breiter, nach beiden Seiten allmählich in zwei Stricke auslief. Bei diesen faßte man die Waffe, schwang sie ein oder mehrere Male um den Kopf (Virg. Aen. 9, 586 sqq.) und warf dann den Stein oder die Bleikugel fort, mit welchen man bis auf 600 Schritte das Ziel sicher traf und eine gewaltige Wirkung hervorbrachte. Vergl. Winer, RWBuch. Rüetschi.

Schleusner (Joh. Friedrich), ein zu Anfange dieses Jahrhunderts viel genannter gelehrter Theologe, war geboren den 16. Januar 1759 zu Leipzig, wo sein Vater Archidiakonus bei St. Thomä war. Er verlor denselben schon in seinem fünften Jahre und erhielt, unter der einsichtsvollen Leitung seiner Mutter, einer Leipziger Buchdruckerstochter, theils von sorgfältig gewählten Hauslehrern (unter welchen mehrere später ausgezeichnete Schulmänner, unter anderen auch der nachmalige Prof. der Theologie J. A. Wolf, waren), theils in der Thomasschule eine tüchtige Vorbildung. In letzterer Anstalt war es namentlich der bekannte Philolog J. Fr. Fischer, der als Rektor einen großen Einfluß auf den jungen Schleusner übte und die speciellere Richtung seiner Studien entschied. Im Jahre 1775 bezog dieser die Universität, wo er zunächst eine allgemeinere Bildung erstrebte, indem er neben den philosophischen Vorlesungen von Crusius und Platner auch mathematische und naturwissenschaftliche besuchte, besonders aber seine philologischen Studien fortsetzte. Unter den Lehrern, die ihn hierin leiteten, waren die berühmtesten gerade solche, die zugleich in der Theologie den glänzendsten Ruf hatten, z. B. J. A. Ernesti und Morus, wie denn überhaupt damals zu Leipzig dem jüngeren Geschlechte nur die Wahl zwischen Crusius'scher Mystik, welche vergebens den Geist der Zeit auf seiner abschüssigen Bahn aufzuhalten strebte, und der auf klassische Eleganz und philologische Correktheit gerichteten, sonst aber ziemlich oberflächlichen Ernesti'schen Theologie offen stand. Und so wandte sich denn auch Schleusner mit Vorliebe dem rein philologischen Bibelstudium zu. Er wurde schon 1779 Magister, 1780 Baccalaureus der Theologie und Vormittagsprediger an der Universitätskirche; 1781 erwarb er sich die venia docendi und ward schon 1784 auf Heyne's Verwendung als außerordentlicher Professor der Theologie nach Göttingen berufen, wo er 1790 als Ordinarius in die Fakultät eintrat und 1791 Doktor wurde. Die bisher mitgetheilten Nachrichten von

seinem Leben sind dem Curriculum vitae entnommen, das er bei letzterer Gelegenheit schrieb und welches dem Inauguralprogramm seines Promotors Dr. Leß einverleibt ist. Seine späteren Schicksale sind in wenigen Worten geschildert. Er verließ Göttingen im Jahre 1795, um als ordentlicher Professor der Theologie und Probst an der Stiftskirche nach Wittenberg zu gehen. An beiden Orten erstreckten sich seine Vorlesungen hauptsächlich auf das ganze Gebiet der neutestamentlichen Exegese, beschäftigten sich aber auch mit dem alten Testament, mit Dogmatik und Homiletik, in welchem letzteren Fache er auch praktische Uebungen leitete. Als die Universität Wittenberg aufgehoben wurde, blieb Schleusner in dieser Stadt als Direktor des neu errichteten homiletischen Instituts und neben Nitzsch als zweiter Direktor des theologischen Seminars. Er starb den 21. Februar 1831 in seinem eben begonnenen 73. Lebensjahre.

Seine früheren literärischen Arbeiten sind einzelne akademische Gelegenheitsschriften theils exegetischen Inhalts, im Geiste der früheren philologischen Schulen, welche sich mit einzelnen Stellen befaßten und weniger Interesse für die Erforschung des Geistes und Zusammenhangs empfanden, theils und besonders lexikographischer Natur. Namentlich waren es die griechischen Uebersetzungen des alten Testaments, denen er seine Aufmerksamkeit widmete. Aus diesen Studien ging eine ganze Reihe von Programmen hervor (Collatio proverbiorum Salomonis cum hexaplis Origenis, 1782; Lexici in interpretes gr. V. T. spicilegium I. et II. 1784 s.; Curae hexaplares in psalmos, 1785; Observationes in versiones gr. Jesajae, 1788; Commentarii critici in versiones veteres proverbiorum. Spec. I—IV. 1790 ss.; De patrum auctoritate in constituenda versionum gr. V. T. lectione. P. I—III. 1795 s.; Emendationes conjecturales in versiones gr. V. T. P. I—IX. 1799 ss.). Diese Programme wurden nebst anderen im Jahre 1812 als Opuscula critica zusammen gedruckt. Sie alle namhaft zu machen, ist überflüssig. Man besitzt von ihm nur zwei größere Werke. Das eine ist sein Lexicon gr.-lat. in N. T., welches 1792 zum ersten Mal, 1819 zum vierten Mal in zwei starken Bänden erschien und eigentlich allein seinen Namen außer dem Kreise der bloßen Fachgelehrten verbreitete. Es war eine Zeit lang das unentbehrliche Hülfsbuch der Exegese. Man fand darin viel mehr, als man heute in einem solchen Wörterbuche suchen dürfte, und jede Stelle in künstlicher und pünktlicher Klassifikation, nach Maßgabe damaligen theologischen Schriftverständnisses mehr oder weniger ausführlich zurecht gelegt. Scharfe Begriffsbestimmungen, philologische Akribie, Vertiefung in den Geist der apostolischen Religionslehre sind nicht die Tugenden dieses Werkes, das aber immerhin mehr als viele Special-Commentare geeignet ist, uns die Tendenzen der damaligen Exegese überschauen zu lassen und für seine Nachfolger eine Masse Material aufgespeichert hat, welches nur mit klarerer Einsicht in die wahre Aufgabe des neutestamentlichen Interpreten brauchte verarbeitet zu werden. Das andere, größere Werk Schleusner's ist sein 1821 vollendeter thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V. T. Es umfaßt fünf mäßige Oktavbände und ist jetzt das reichhaltigste Repertorium aller in der griechischen Bibel A. T. enthaltenen Vokabeln, mit sorgfältiger Angabe der hebräischen, denen jene an jeder Stelle entsprechen. Diese Vergleichung war das Hauptaugenmerk des Verfassers. Da nun an unzähligen Stellen die griechischen Uebersetzer entweder einen von dem unserigen verschiedenen Text vor sich hatten, oder dieselben Consonanten mit anderen Vokalen lasen, oder wirkliche Mißverständnisse und Fehler sich zu Schulden kommen lassen, oder uns in einem durchaus unzuverlässigen Texte, oft gar in einem doppelten, zugekommen sind, so wird eigentlich durch die von Schleusner befolgte Methode das Lexikon zur griechischen Bibel einem großen Theile nach ein Verzeichniß von allem denkbaren exegetischen Unsinn und Quidproquo. Es wäre so einfach gewesen, sich auf den Standpunkt zu stellen, daß das Griechische und nicht das Hebräische solle erklärt werden! Man durfte ja nur bei den kanonischen Büchern verfahren, wie man bei den apokryphischen, wo kein paralleler hebräischer Text vorliegt, ohnehin verfahren mußte. So zeigt sich auch an

diesem Sohne seiner Zeit, einem sonst gründlichen und fleißigen Gelehrten, wie wenig die philologische, mechanische Handlangerarbeit für sich allein die Wissenschaft fördern mag, wenn nicht der historische Blick, das Verständniß der Dinge, wie sie sich im Geiste eines anderen, fernen Geschlechts darstellten, jenen Mühen untergeordneter Art die rechte Weihe gibt, und die Erforschung der Ideen der der Wörter die Leuchte vorträgt. Diese Bemerkung an Schleusner's eigenem Beispiel zu erhärten, bedarf es nicht einmal des Studiums seiner größeren Werke; es genügt dazu seine Göttinger Inaugural-Dissertation: de vocabuli πνεῦμα in libr. N. T. vario usu 1791, wo die lexikalische Anordnung des Stoffes wenig, die theologische Ergründung desselben unendlich viel zu wünschen übrig läßt. Uebrigens ließ er 1788 auch eine Sammlung „Religionsvorträge" drucken, und redigirte in Gemeinschaft mit Stäudlin, doch nur bis zu seinem Abgange von Göttingen, eine kritische Zeitschrift (Göttingische Bibliothek der neuesten theolog. Literatur), von der aber überhaupt nur fünf Bändchen erschienen sind. **Ed. Reuß.**

Schlichting, s. Socinus, Faustus, und die Socinianer.

Schlüsselgewalt, die, — ein Begriff, der entweder im weiteren Sinne den ganzen Umfang der Kirchengewalt oder im engeren die Befugniß zur Ertheilung und Versagung der Absolution bezeichnet und in dessen Begründung und Fassung die einzelnen Confessionen wesentlich differiren. Wir schlagen zur Entwickelung desselben den dogmenhistorischen Weg ein.

I. Neutestamentliche Grundlegung.

Der Ausdruck מַפְתֵּחַ בֵּית־דָּוִד (Schlüssel des Hauses David) bezeichnet Jes. 22,22. die Gewalt, welche dem Haushofmeister des Königs über das königliche Haus übertragen ist. In erweiterter Symbolik bedeutet die κλεὶς Δαυεὶδ Offenb. 3, 7. die Gewalt, die Christus als König über sein Reich übt, mit besonderem Hinblick auf das Recht der Zulassung und Abweisung. Wenn Jesus Matth. 16, 19. dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs (τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) feierlich übergibt, so bevollmächtigt er ihn damit nur zum apostolischen Berufe überhaupt, dessen Aufgabe die Stiftung der christlichen Kirche und zwar durch die Predigt der Sündenvergebung (Luk. 24, 47.) und des Evangeliums (Matth. 20, 19.) ist. In diesem Sinne scheint auch der Auftrag Joh. 20, 23. an sämmtliche eilf Apostel verstanden werden zu müssen, wenigstens findet sich keine Spur, daß die Apostel jemals in einer so kategorischen Erklärung, wie Jesus selbst (z. B. Matth. 9, 2.), einem Einzelnen die Sündenvergebung ausgesprochen hätten, und wenn sich auch dafür Belege beibringen ließen, so würde es noch immer zweifelhaft seyn, ob eine solche Vollmacht auch der späteren Kirche verliehen sey, da dieselbe jedenfalls ein persönliches, in keiner Weise an das Amt gebundenes Charisma voraussetzen würde. Von der dem Petrus übertragenen Schlüsselgewalt als Ausdruck der apostolischen Vollmacht, ist jedenfalls zu unterscheiden die Gewalt, zu binden und zu lösen, die Jesus Matth. 16, 19. dem Petrus und Matth. 18, 18. nicht bloß den übrigen Aposteln, sondern der ganzen Gemeinde überträgt. Beide Ausdrücke, „binden" und „lösen" nämlich, die nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zur Vervollständigung ihres Begriffs nicht ein Personal- sondern ein Realobjekt fordern, bezeichnen nach rabbinischer Sprache (Lighfoot, Horae hebr. in ev. Matth. 16, 19.; Vitringa de syn. vet. 754; Boehmer, Diss. jur. eccl. p. 83; Morinus de discipl. in administratione Sacramenti Poenitentiae lib. I. c. 8; Ritschl, altkath. Kirche. 2. Aufl S. 372) erlauben und verbieten, bestätigen und aufheben, und können sich auch in den angeführten neutestamentlichen Stellen nur auf die sociale Sphäre des christlichen Gemeindelebens beziehen. Gegen die Meinung der späteren Kirche, daß Paulus 1 Kor. 5, 3—5. von der apostolischen Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, Gebrauch gemacht habe, zeigt Ritschl (a. a. O. S. 337), daß es sich in dieser Stelle nur um eine disciplinarische Vorschrift handelt, daß „Paulus der Gemeinde das Recht der Disciplin zuerkannte und seinen Beschluß nur in der Voraussetzung geltend machte,

daß die Gemeinde mit ihm übereinstimmen würde", sowie daß bei der Annahme des Gegentheils das Verfahren des Apostels (2 Kor. 2, 6—10.) ihn „dem Verdachte der Simulation" aussetzen würde. Ueberhaupt kennen die apostolischen Schriften keine andere die Sündenvergebung vermittelnde kirchliche Thätigkeit in der Gemeinde, als die, welche in der Predigt des Evangeliums (2 Kor. 5, 18 f.) und in der gegenseitigen Fürbitte der Gläubigen (1 Joh. 5, 16. und Jak. 5, 16.) geübt wird. Wenn Johannes (1 Br. 5, 17.) ausdrücklich abmahnt, für den Todsünder zu bitten, so ist dies wohl so zu fassen, daß er nicht das Gebet um die Bekehrung des Todsünders, sondern das Gebet um die Sündenvergebung und um die Verleihung des ewigen Lebens an den noch nicht wieder Bekehrten unstatthaft findet.

II. Die patristische Periode.

Die Mißverständnisse von dem Wesen der Binde- und Lösegewalt fangen bereits früh an zu keimen. Die judenchristlichen clementinischen Homilien kennen zwar noch die ursprüngliche Bedeutung der Wörter binden und lösen, insofern sie zu denselben im neutestamentlichem Sinne nur ein Realobjekt ergänzen, haben aber den Sinn derselben so erweitert, daß sie in der damit bezeichneten Gewalt den Inbegriff aller Befugnisse des bischöflichen Amtes als Fortsetzung des apostolischen Amtes ausgedrückt finden (III, 72. und besonders in dem Briefe des Clemens an Jakobus Kap. 2., worin jener diesem berichtet, Petrus habe, als er ihn zum Nachfolger auf seinen römischen Bischofsstuhl ordinirte, gesprochen: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα*). Umgekehrt interpretirte man im 2. Jahrhundert in der heidenchristlichen Kirche die Gewalt, zu binden und zu lösen, als Vollmacht, die Sünden zu behalten und zu vergeben, und ergänzte zu den beiden Verbis Personalobjekte, betrachtete aber in altkirchlichem Sinne als die Träger der Binde- und Lösegewalt nicht die Bischöfe, sondern die Gemeinde überhaupt. (So sagen die gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne in ihrem Cirkularschreiben von ihren Märtyrern: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα*, Euseb. h. e. V. 2. §. 15.) Der Einzige, der noch die ursprüngliche Bedeutung der Formel kennt, ist Tertullian, wenn er (de pudicit. c. 21.) von dem Votum des Petrus Apgesch. 15, 10. 11. sagt: haec sententia et solvit (=abrogavit), quae omissa sunt legis, et alligavit (= sanxit) quae reservata sunt (d. h. die bleibenden Bestandtheile).

Insofern man vom heidenchristlichen Standpunkte aus die Schlüsselgewalt mit der Binde- und Lösegewalt identificirte, fand man in jener gewissermaßen die Einheit des Begriffs, in dieser dagegen die beiden Akte ausgedrückt, in welchen sie sich explicirte, nämlich die Excommunikation und die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Da man indessen die Schlüssel des Petrus zugleich überhaupt als den Inbegriff aller Rechte des Kirchenregimentes und namentlich der kirchlichen Jurisdiktion ansah, so darf es uns nicht befremden, daß bei den Kirchenlehrern der patristischen Periode alle diese verschiedenen Vorstellungen unklar ineinanderspielen. (Man vergl. z. B. Tertullian, de pudic. 21. Cyprian, de unit. eccles. c. 4) Erst die Scholastik hat begonnen, sie in schärferer Scheidung zu trennen und abzugränzen; doch ist diese Abgränzung noch heute in der katholischen Lehre nicht vollständig durchgeführt.

Als Träger der Schlüssel-, beziehungsweise der Binde- und Lösegewalt dachte man sich, wie gesagt, anfangs die ganze Gemeinde, offenbar weil Christus in ihr wohne und wirke. (Eben deshalb räumte man sie auch den Märtyrern als praecipuis ecclesiae membris ein, in denen Christus vorzugsweise zu seiner Verherrlichung wirksam sey. Man berief sich für dieses Recht auf die Fürbitte, welche der erste Märtyrer Stephanus [Apgesch. 7, 60.] für seine Mörder eingelegt hatte [Euseb. V, 2, 5. Ueber die Lösegewalt der Märtyrer überhaupt vgl. Tertullian, der de pud. 22. dem römischen Bischof

vorrückt: At tu jam in martyras tuos effundis hanc potestatem]). Diese Gewalt wurde als richterlicher Akt der gesammten Gemeinde unter Vorsitz ihrer Senioren geübt. (Tert. apolog. 39: judicatur magno cum pondere ut apud certos de Dei conspectu — praesident probati quique seniores.) Den entscheidenden Wendepunkt in der weiteren Entwickelung bezeichnet der Montanismus. Tertullian beschränkt die Verheißung Matth. 16, 18 f. nur auf die Person des Petrus als des apostolischen Begründers der Kirche; die Gewalt der Sündenvergebung ist ihm das Recht der Kirche, insofern sie mit dem heiligen Geiste identisch ist; der Träger dieses Rechtes ist ihm der geistliche Mensch (homo spiritualis), der sich aber im Interesse der Kirche des Gebrauchs desselben enthält. Es ist dies der Grundgedanke der Schrift de pudicitia. Dagegen sieht der von ihm bekämpfte römische Bischof bereits die Gesammtheit der Bischöfe (numerus episcoporum, c. 21.) als den Inhaber dieses Rechtes an. Dieser Gedanke wird von Cyprian mit Benutzung der montanistischen These weiter so fortgebildet, daß der Episkopat als der Erbe der apostolischen Gewalt der Sitz und das Organ des heiligen Geistes ist und somit auch allein zu binden und zu lösen vermag. Begreiflicherweise mußte von diesem Standpunkte aus Cyprian den Anspruch der Märtyrer auf Schlüsselgewalt als eine Anmaßung zurückweisen; er gestand ihnen nur eine Verwendung für die Gefallenen zu. (Vgl. meinen Art. „Novatian".) Zur Begründung der idealen Einheit der Kirche macht Cyprian geltend, daß die Schlüsselgewalt von Christus zuerst dem Petrus und erst später den übrigen Aposteln anvertraut worden sey (de unit. eccl. cap. IV.). Bei Optatus von Mileve endlich (s. m. Art.) formulirt sich der Gedanke schon so, daß Christus die Schlüssel dem Petrus, Petrus sie erst den anderen Aposteln übergeben habe. Schlüsselgewalt bezeichnet in diesem Sinne offenbar die bischöfliche Gewalt in ihrem ganzen Umfange, also das Kirchenregiment, bei Cyprian heißt binden und lösen bereits constant die Sünde behalten oder vergeben; doch wendet er diese Ausdrücke nur an, wo er von der Sündenvergebung durch die Taufe spricht (z. B. epist. 73. c. 7.); erst später beschränkt sich ihr Gebrauch auf diejenigen schweren Sünden, welche nach der Taufe begangen wurden, und sie bezeichnen das Recht der Handhabung der Bußdisciplin, das man zwar principiell dem Bischof einräumte, das er aber thatsächlich nur mit seinem ganzen Klerus ausüben konnte.

Nicht alle nach der Taufe begangenen Sünden unterlagen der Schlüsselgewalt, sondern nur die schwereren, die, wie Augustin principiell sagt, gegen den Dekalogus verstießen (Serm. 351. I. de poenit. c. 4.); doch ist dieser Satz mit der Exception zu verstehen, daß theils alle Gedankensünden, also die Uebertretungen des 9. und 10. Gebotes davon eximirt bleiben, theils überhaupt in der älteren Praxis nur die verschiedenen Species der Idololatrie, der Mord und die Unkeuschheit von der kirchlichen Gerichtsbarkeit geahndet wurden. Unrichtig ist es, wenn man von protestantischer Seite häufig gemeint hat, nur die öffentlichen Sünden, welche der Gemeinde Aergerniß bereiteten, seien von der Kirche in Betracht gezogen worden. Von den oben genannten Sünden, mochten sie im Geheimen oder öffentlich begangen seyn, nahm man an, daß sie die Gaben der Wiedergeburt verletzten und die Seelen in die Bande des geistlichen Todes verstrickten, man nannte sie daher peccata s. delicta s. crimina mortalia, auch wohl capitalia; die übrigen wurden als solche angesehen, in denen auch der Gläubige täglich die ihm noch anhaftende Schwäche erfahre und ohne die sich nun einmal nicht leben lasse; nur für jene glaubte man die Schlüsselgewalt eingesetzt und die kirchliche Bußanstalt bestimmt; diese dagegen wurden durch die tägliche Buße des gläubigen Herzens, durch die fünfte Bitte im Vaterunser, durch die Oblationen und die Eucharistie u. s. w. bedeckt; man nannte sie peccata venialia.

Thatsächlich wurde die Schlüsselgewalt von dem ganzen Klerus unter dem Vorsitz des Bischofs geübt. In förmlichem inquisitorischem Verfahren wurde die begangene Todsünde entweder durch das freiwillige Geständniß des Thäters oder durch Anklage und Zeugenverhör festgestellt und darauf die Excommunikation rechtskräftig ausgesprochen.

Nun lag es dem Excommunicirten ob, um die Zulassung zur kirchlichen Bußübung zu bitten, die in älterer Zeit in allen Fällen und seit Augustin wenigstens für öffentliche Vergehen eine öffentliche war (vgl. d. Art. „Nordafrikanische Kirche", Bd. X. S. 420 f.), seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts aber sich durch bestimmte, den Katechumenengraden entsprechende Stufen bewegte. Nach Vollendung der Bußzeit, deren Dauer in älterer Zeit von dem Ermessen des Bischofs abhing, später aber durch die kirchliche Gesetzgebung (Canones) ihre Begrenzung erhielt, wurde der Excommunicirte wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Dieser Akt, der durch Handauflegung und Gebet und Friedenskuß von dem Bischof unter Assistenz des Klerus vor dem Altare (ante apsidem) in versammelter Gemeinde vollzogen wurde, hieß Reconciliation oder Friedensertheilung (pacem dare). Doch durften Büßende, welche von plötzlicher Todesgefahr überrascht wurden, auch vor Vollendung ihrer Bußzeit und zwar in Abwesenheit des Bischofs von jedem Presbyter, ja wenn ein solcher nicht vorhanden war, sogar von einem Diakonen reconciliirt werden (Cypr. epist. 18, 1. Conc. Eliberit. can. 32.), ein Grundsatz, der sich noch in mehreren Bußordnungen des Mittelalters findet (s. Wasserschleben S. 361. 389) und sicher zeigt, daß man anfangs in der Reconciliation mehr einen Akt der Jurisdiktion, als des Ordo sah. (Man vergl. auch c. 2. ap. Greg. de furtis V, 18.)

Wie in der Reconciliation die Lösegewalt der Kirche geübt wurde, so fällt sie ihrem Begriffe nach in älterer Zeit vollkommen mit der Absolution zusammen; nur daß man mit diesen Wörtern noch lange nicht die Vorstellungen verband, welche sich im Mittelalter damit verknüpften. Vor Allem darf man nicht vergessen, daß die Väter die sühnende Kraft der Buße nicht in die reconciliirende Thätigkeit der Kirche, sondern in die eigene Thätigkeit des Büßenden legten; von der Kirche erhielt dieser nur die Anweisung, wie er die Wunde, welche er sich durch die Sünde geschlagen hatte, heilen konnte, daher denn auch die Buße so gern als Medicin und der sie auferlegende Klerus als der Arzt bezeichnet wurde; er selbst mußte durch seinen Schmerz, seine Entbehrungen, seine Thränen, seine guten Werke sein Vergehen repariren und sich die göttliche Sündenvergebung verdienen, daher die bei Cyprian so häufige Forderung der justa poenitentia, deren Begriff eben in der Congruenz der Schuld und der als Aequivalent dienenden Bußleistung besteht. Daß Gott allein vergebe, war das unumstößliche Axiom der alten Dogmatik. Gleichwohl konnte sich dabei die Kirche als Gnadenanstalt Gottes nicht alle Mitwirkung versagen. Zunächst trat als vermittelnder Gedanke der von Cyprian vertretene Satz ein: Extra ecclesiam nulla salus. So lange sich der Todsünder aus der Kirche, als der absoluten Heilsgemeinschaft, innerlich und äußerlich geschieden sah, war ihm auch jede Aussicht auf Begnadigung bei Gott benommen; er durfte nicht erst in dem Gerichte verworfen werden, er war bereits gerichtet. Nahm ihn die Kirche als Gereinigten wieder in ihren Schooß auf, so war er freilich dadurch noch nicht gerettet, aber hatte doch die Aussicht, gerettet werden zu können; er gehörte unter die Schaar derer, über welche der Herr bei seiner Wiederkunft Gericht halten und aus denen er die Seinen erwählen wird. Diesen Gedanken haben Cyprian (ep. 55, 15. 24.) und Pacian (epist. ad Sympron. in fine) sehr bestimmt ausgesprochen. Da nun darnach das absolvirende Urtheil der Kirche ein sehr ungewisses ist, das erst im Weltgericht bestätigt oder aufgehoben wird, so mußte noch ein weiterer Gedanke ergänzend hinzutreten. Die Reconciliation war nämlich mit Gebet verbunden, mit dem Gebete, daß Gott dem Büßenden seine Sünden vergeben, seine Buße, die ja möglicherweise nur eine annähernde Satisfaktion für das begangene Verbrechen bot, als eine vollgültige ansehen und ihm aufs Neue die verlorenen Gaben seines Geistes geben möge. Darum war sie denn auch mit der Handauflegung verbunden, denn von dieser sagt Augustin (de baptismo III. c. 16.), sie sey oratio super hominem (d. h. das symbolische Unterpfand, daß der Erfolg des Gebetes dieser bestimmten Person angeeignet werden solle), und durch sie werde der heilige Geist verliehen. (Vgl. Ketzertaufe VII, 528.) In diesem Sinne spricht Cyprian von einer remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata — denn er

kennt nur eine vergebende Thätigkeit Gottes und alles absolvirende Thun der Kirche beschränkt sich ihm auf die Restitution der äußeren Gemeinschaft und auf die Fürbitte der Kirche, nämlich der Priester und der ihnen zur Seite stehenden Märtyrer und Gläubigen. Wie verschieden auch Pacian und Ambrosius das Recht der Priester zur Sündenvergebung gegen die Novatianer befürworten, so wissen sie doch, so oft sie sich darauf einlassen, den Inhalt dieser Berechtigung darzulegen, nur den Weg der Fürbitte, und die Fürbitte der Gemeinde steht bei ihnen der Fürbitte des Klerus wirksam zur Seite.

Erst seit Augustin nehmen wir das Bestreben wahr, die priesterliche Thätigkeit in Ausübung der Schlüsselgewalt in eine bestimmtere Beziehung zu der göttlichen Gnade zu setzen. Die älteren Väter, Cyprian und Ambrosius, hatten die Wirkung der Todsünden darauf beschränkt, daß sie den Gefallenen nur zum Tode verwunden — man erinnerte an jenen Mann, der zwischen Jerusalem und Jericho unter die Mörder fiel — und somit betrachtete man auch die kirchliche Buße nur als ein Heilmittel für Kranke. Seit Augustin dagegen legte man der Sünde meist eine ertödtende Macht bei und dachte demnach den Gefallenen als einen Gestorbenen, der erst wieder erweckt werden müsse. Da dies begreiflicherweise nicht die Kirche vermochte, so nahm man eine vorgängige Gnadenwirkung im Herzen an, deren Werk durch die später hinzutretende Wirkung der Schlüsselgewalt vollendet wurde. Augustin findet in mehreren Stellen seiner Schriften (z. B. Tract. 22. in Ev. Joh.; Tract. 49. Nr. 24.) diesen Proceß an der Auferweckung des Lazarus veranschaulicht; der Todsünder ist, wie Lazarus, todt und ruht gleichsam gebunden im Grabe; die Gnade weckt ihn und macht ihn lebendig, indem sie ihn innerlich verwundet und unter tiefem Schmerz zur Erkenntniß seiner Vergehen führt; er schreitet auf ihren Ruf, wie Lazarus, aus dem Grabe und kommt gebunden an das Licht, indem er seine Schuld vor dem Bischof bekennt und um das Heilmittel der Bußübung nachsucht; er wird zuletzt, wie dort Lazarus von den Jüngern, durch die Thätigkeit der Priester gelöset. Dieses Bild geht von nun an durch die meisten Darstellungen des Bußprocesses bis in das Mittelalter hindurch, und namentlich haben die Viktoriner daran ihren Absolutionsbegriff gebildet. Wenn in diesem Bilde das Lösen nur das gesammte Thun der Kirche an dem Gefallenen, nämlich die Auferlegung der Bußübung, die Fürbitte, die Aufhebung der Excommunikation und die Zulassung zu den Gnadenmitteln bezeichnen kann, so scheint in anderen Stellen Augustin die Sündenvergebung entschieden durch die Kirche vermittelt zu denken — allein auch hier ist ihm die Kirche nicht die amtliche Gnadenanstalt, sondern die Gemeinschaft der Heiligen oder der Prädestinirten, in denen der Geist Gottes wirkt. So sagt er (Serm. 99. cap. 9.): „Der Geist vergibt, nicht ihr; der Geist aber ist Gott; Gott wohnt in seinem Tempel, d. i. in seinen heiligen Gläubigen, in seiner Kirche vergibt er durch sie die Sünden, weil sie lebendige Tempel sind.“ Aber auch diese Vergebung war ihm sicher nur die Frucht ihrer Gott angenehmen und darum von ihm erhörten Gebete. Während somit Augustin die Vergebung bei der Reconciliation lediglich auf die Fürbitte der gläubigen Gemeinde zurückführt, so sieht dagegen Leo der Große in den Priestern die specifischen Fürbitter für den Gefallenen, ohne deren Intercession keine Vergebung zu erlangen sey (ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri), und zwar gründet er diese ausschließliche Intercessionsbefugniß des Priesters darauf, daß der Erlöser nach seiner Verheißung Matth. 28, 20., die er naiv auf den Klerus beschränkt, stets bei allen Handlungen seiner Priester mitwirke und durch sie die Gaben seines Geistes ertheile (ep. 82. al. 108 ad Theod. cap. 2.). Damit hat denn der katholische Begriff des klerikalen Priesterthums, das, unabhängig von der Gemeinde, in specifischer Kraftausrüstung Gottes Gnade vermittelt und an dessen Vermittelung alle Gnadenwirkung gebunden ist, seinen scharfen, bewußten Ausdruck erhalten, und was die spätere Zeit in dieser Richtung weiter zugefügt hat, ist nur vollständige Entwickelung der Grundgedanken Leo's. Gleichwohl kennt auch er eine förmliche Ertheilung der göttlichen Sündenvergebung durch die Priester noch nicht. Eine Absolutionsformel aus den ersten Jahrhun-

derten der Kirche ist uns nicht mehr erhalten, doch kann dieselbe nach dem Gesagten nur deprecativ gewesen seyn. Augustin erklärt sogar den Ausdruck „ich vergebe die Sünde", dessen sich die Donatisten bedienten, für häretisch (Serm. 99. c. 7—9.)*).

Wenn die zuletzt geschilderte Anschauung von der Reconciliation der Sünder auf dem Wege der Fürbitte ihre Spitze darin erreichte, daß die Priester die allein berechtigten Deprecatoren seyen, so tritt uns bei anderen Vätern eine ganz abweichende Anschauung entgegen. Anschließend an 3 Mos. 14, 2., sagt Hieronymus, die Priester könnten den Aussätzigen nicht rein, den Reinen nicht aussätzig machen, sondern nur unterscheiden, wer rein und wer unrein sey (Comm. in Matth. lib. III.). Da er nun Matth. 16, 19. den Bischöfen und Aeltesten keine andere Gewalt anvertraut sieht, so ergibt sich, daß er dem kirchlichen Amte nur die Vollmacht der Unterscheidung zugesteht, d. h. die richterliche Gewalt, diejenigen für gelöst zu erklären, die Gottes Gnade innerlich gelöst hat, die für gebunden, welche noch nicht durch Gottes Gnade gelöst sind — also eine richterliche Entscheidung, deren Gültigkeit sich lediglich auf das Forum der Kirche beschränkt, nicht aber auf das Forum Gottes erstreckt. Ganz so sagt Gregor d. Gr. (hom. 26. in Ev. Nr. 6.): „Man muß untersuchen, welche Schuld vorangegangen und welche Buße der Schuld gefolgt ist, damit der Spruch des Hirten diejenige löse, welche der allmächtige Gott durch die Gnadengabe der Reue heimsucht. Dann nämlich ist die Lösung des Vorstehers eine wahrhafte, wenn sie dem Urtheile des inneren Richters folgt." Wenn er dann daran nach Augustin's Vorgang die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus anknüpft, so ergibt sich, daß ihm das Lösen und Binden des Bischofs bei Todsünden nichts Anderes war, als die Constatirung des inneren Zustandes des Sünders; diejenigen, welche Gott im Herzen lebendig gemacht hat, soll der kirchliche Richter für gelöst, die innerlich noch todten für gebunden erklären.

Wie in der älteren Zeit nur einmal die große Buße gewährt wurde, so auch nur einmal die kirchliche Reconciliation. Bei Sozomenus (lib. VII, 16.) finden wir zum erstenmal den Grundsatz bezeugt, daß man auch die Rückfälligen wieder zur Bußübung und zur Reconciliation zuließ. Diese veränderte Praxis war die nothwendige Folge von der Erweiterung der Pönitentiargesetzgebung, welche den Begriff der Todsünde auch auf solche Vergehungen ausdehnte, die früher für läßliche gegolten hatten.

III. Das Mittelalter und der römische Lehrbegriff.

Die alte Kirche hatte in ihren Gliedern drei Stände unterschieden: die Gläubigen, die Katechumenen, die Pönitenten. Hauptsächlich für die letzteren, in gewissem Sinne auch für die zweiten, war die Schlüsselgewalt im engeren Sinne eingesetzt, nur sie bedurften der kirchlichen Reconciliation oder Absolution. Keine Spur deutet darauf hin, daß die Gläubigen ein Bekenntniß ihrer Sünden, etwa vor dem Abendmahle, dem Priester abgelegt hätten. Dagegen finden wir seit dem Beginn des Mittelalters unter den neubekehrten germanischen Völkern die Tendenz, die Bußanstalt zu einer allgemeinen Anstalt der gesammten Kirche, die Schlüsselgewalt, welche es allein mit den Pönitenten zu thun hatte, zu einer allgemeinen Richter= und Gnadeninstanz über alle Gläubigen zu erweitern. Dies ist zunächst dadurch geschehen, daß auch die Gedankensünden, welche in der alten Kirche der Schlüsselgewalt in keiner Weise unterlagen, derselben unterworfen wurden. Die Entstehung dieser Neuerung hat Wasserschleben mit Evidenz in der Möchsdisciplin nachgewiesen. Das Mönchthum war eine durch das ganze Leben fortgesetzte Bußübung.

---

*) Das Gebet in den apostolischen Constitutionen VIII, 8. 9. ist kein Reconciliationsgebet, sondern eine Fürbitte für die Pönitenten im sonntäglichen Gottesdienste. Kliefoth hat (S. 77) wunderbarerweise die von Cyprian de laps. 31. citirte Exomologese Daniel's (Dan. 3, 4—7). für ein Deprecationsgebet der alten Kirche gehalten.

Längst galt es in den Klöstern als Akt der Ascese, den Brüdern die geheimsten Regungen der Sünde aufzudecken. In der altbrittischen und irländischen Kirche war der Bildungstrieb vorzugsweise auf die Ordnungen und Interessen des praktischen kirchlichen Lebens gerichtet, und Sitte und Disciplin wurde meist durch die Klosterzucht bestimmt, welche somit auch in weiteren Lebenskreisen Einfluß errang und in die allgemeine Gesetzgebung eingriff. Schon in den Bußkanones des Irländers Vinniaus, der gegen das Ende des 5. Jahrhunderts wahrscheinlich in der altbrittischen Kirche gewirkt hat, wird die Vorschrift gegeben, daß Gedankensünden trotz der verhinderten Absicht der Ausführung durch ein halbes Jahr strengen Fastens und durch Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch während eines ganzen Jahres zu sühnen seyen. Das angelsächsische Pönitentiale, welches den Namen Theodor's von Canterbury trägt, setzt für Fornicationsgelüste 20—40 Tage an. Die Bußordnung des irländischen Mönchs Columban († 615) verpflanzte diese Bestimmungen auf den Continent und belegte sämmtliche in Gedanken gehegte sündliche Begierden mit Buße bei Wasser und Brod von 40 Tagen bis auf ein halbes Jahr. (Vgl. Wasserschleben, Bußordn. der abendländ. Kirche. 108. 109. 185. 353.) Schon im 5. Jahrhundert hatte der Semipelagianer Johannes Cassian zu Marseille acht Haupt- oder Wurzelsünden (vitia principalia) aufgestellt, aus denen die aktuellen Sünden entspringen: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit (acedia), Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz (Coll. S. S. Patrum V.; de octo principalibus vitiis). In der Instruktion des Columbanus (Biblioth. P. P. maxim. Tom. XII, 23.) kommen sie bereits unter dem Namen crimina capitalia vor, womit die ältere Kirche nur die der öffentlichen Pönitenz unterliegenden aktuellen Todsünden zu bezeichnen pflegte, und gingen unter diesem Namen in mehrere angelsächsische und fränkische Bußordnungen über. Die Synode von Chalons im J. 813 weist im 32. Canon den Priester an, vorzugsweise nach den Hauptsünden der Beichtenden zu forschen, was schon Alkuin in seiner Schrift de divinis officiis cap. 13. empfohlen hatte. Aus den acht Wurzelsünden haben sich später die sieben Todsünden der Scholastik gebildet. In diesen Bußordnungen finden wir auch bereits die für die Geschichte des Ablasses (s. d. Art.) so wichtigen Bußredemptionen, die nur durch eine Uebertragung des altgermanischen Compositionensystems auf das kirchliche Leben entstanden sind.

Die Ausdehnung der Binde- und Lösegewalt auf alle Christen mußte unter diesen Einflüssen sich sicher anbahnen. Schon in der Beichtanweisung des Abtes Othmar von St. Gallen († 761) lesen wir den Grundsatz: Ohne Beichte keine Sündenvergebung. In dem Beichtbuche Columban's (can. 30.), an der Gränze des 6. und 7. Jahrhunderts wird verordnet, vor jedem Abendmahlsgenusse zu beichten, namentlich über die Gemüthsbewegungen. Nach Regino von Prüm († 915; de discipl. eccles. II, 2.) soll Jeder in der Gemeinde wenigstens einmal im Jahre beichten. Die erste Provinzialsynode, welche die allgemeine Beichtpflicht verordnet, ist die zu Aenham 1109 (Can. 20. in zwei sehr abweichenden Recensionen*)). Erst Innocenz III. ist der Urheber des allgemeinen Beichtgebotes (vgl. d. Art. „Beichtgebot") und somit der periodisch regelmäßigen Ausübung der Schlüsselgewalt an allen Christen. Seine Verordnung hatte ohne Zweifel die Absicht, durch die kirchliche Fesselung der Gewissen der drohend um sich greifenden Häresie zu steuern, wie die Verwandtschaft des Canon XXI. der 4. Lateransynode mit dem 12. Canon der berüchtigten Synode von Toulouse im J. 1229 augenscheinlich zeigt.

---

*) Katholische Theologen berufen sich für die allgemeine Beichtpflicht häufig auf eine Synode von Lüttich im Jahre 710 und auf eine Synode zu Toulouse im J. 1129. Die Beschlüsse der ersteren (Hartzheim, Conc. Germ. I, 32.) sind unächt und wahrscheinlich vom Jesuiten Robert fabricirt. Dagegen ist die Synode von Toulouse nicht 1129, sondern 1229 gehalten (vgl. Mansi Suppl. ad Conc. Veneto Labbeana Fol. 391 und meine Schrift: „das römische Bußsakrament", S. 122 u. 158 Anm.). Darnach sind die entgegenstehenden Angaben im Artikel „Beichtgebot" zu berichtigen.

Trotz des Kampfes, der sich gegen die Pönitentialbücher und ihre den älteren Canones widersprechende Bestimmungen im fränkischen Reiche erhob (vgl. den Art. „Bußbücher“ Bd. II. S. 467), drangen dennoch die darin ausgesprochenen Grundsätze durch und bewirkten eine durchgreifende Umgestaltung der in der Buße und in der Reconciliation üblichen Praxis. Wenn auch seit dem 4. Jahrhundert neben die öffentliche Buße die Privatbuße für geheime Vergehungen getreten war, so war doch die Reconciliation immer öffentlich gewesen. Jetzt wurde zwischen öffentlicher und geheimer Buße so geschieden, daß diese für die freiwillig gebeichteten geheimen, jene für die durch Zeugen nachgewiesenen öffentlichen (Capit. Regg. Francor. ed. Baluz. lib. V. cap. 112) oder überhaupt für besonders schwere Vergehen, wie Mord, verhängt wurde (ibid. addit. 4. c. 56.); der öffentlichen Buße folgte die öffentliche Reconciliation, für welche allmählich der Name Absolution üblich wurde. Da indessen die Ausdehnung und Erweiterung des Buß- und Beichtwesens auch eine Vermehrung der beichtväterlichen Geschäfte zur unvermeidlichen Folge hatte, so blieb die Auferlegung der öffentlichen Buße und die Ertheilung der ihr entsprechenden Reconciliation das Vorrecht des Bischofs, während die Privatbeichte und Privatabsolution in die Hände der Presbyter überging, die jedoch, da das Recht der Sündenvergebung principiell noch immer als Attribut des Bischofs galt (vergl. Ratramn. contr. Graecorum opposit. lib. IV. cap. 7.) nur als Delegirte des Bischofs (jussione episcopi, capitular. Regg. Franc. VI, 206) handeln konnten. In älterer Zeit wurde die Reconciliation erst nach Vollendung der Buße ertheilt; dagegen gestattete bereits die Bußordnung des Gildas die Privatconciliation nach halb abgelaufener Bußzeit (§. 1.); die des Theodor von Canterbury nach einem Jahr oder nach sechs Monaten (I. cap. 12. § 4.). Bonifacius verordnete in seinen Statutis, daß sie unmittelbar nach der Beichte gegeben werde. (Gieseler II, 1, §. 19. Anm. b.). Alle diese Veränderungen vollzogen sich bereits im carolingischen Zeitalter.

Die öffentliche Reconciliation der Pönitenten fand in der römischen Kirche schon im 5. Jahrhundert am grünen Donnerstag (Epist. Innocentii I. ad Decentium c. 7.) in der mailändischen und spanischen am Charfreitage statt (Morin. lib. IX. cap. 29.). Nachdem die Pönitenten am Aschermittwoch die Asche auf das Haupt empfangen und vom Bischof feierlich aus der Kirche verwiesen worden waren, wurden sie nach dem Pontificale Romanum am grünen Donnerstag wieder feierlich in die Kathedrale geführt und von dem Bischof nach vorgängiger Anrufung der göttlichen Gnade unter Besprengung mit Weihwasser und Beräucherung losgesprochen und gesegnet. Es lag in der Natur der Sache, daß die öffentliche Reconciliation mit der öffentlichen Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr von der Privatbeichte und Privatabsolution verdrängt wurde. Seit der Reformation ist sie zur bloßen Antiquität geworden und die Formulare für dieselbe nehmen eine müßige Stelle in dem bischöflichen Ritualbuche ein. Wer sich dafür näher interessirt, findet sie in Daniel's Codex liturgicus I, 279 bis 288.

Ueber die theologische Bedeutung der Absolution und die Stellung, die der Priester in der Ertheilung derselben einnimmt, laufen durch die erste Hälfte des Mittelalters dieselben beiden entgegengesetzten Ansichten, die wir schon in der patristischen Periode kennen gelernt haben, unvermittelt neben einander her. Nach der einen derselben, deren Vertreter hauptsächlich Hieronymus und Gregor der Große gewesen waren, ist der Priester Richter in foro ecclesiae und hat durch sein Urtheil den in der bußfertigen Seele bereits vollzogenen göttlichen Gnadenakt nur nachträglich für die Kirche zu ermitteln und zu bestätigen, keineswegs aber zu der schon empfangenen Sündenvergebung mitzuwirken. So heißt es in den dem Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilien, die wahrscheinlich der carolingischen Zeit angehören (hom. IV.): die Priester, welche Christi Stelle vertreten, hätten diejenigen durch ihr Amt in sichtbarer Weise (äußerlich oder kirchlich) zu versöhnen, welche Christus durch die unsichtbare (innerlich gewirkte) Absolution seiner Versöhnung würdig erkläre. So sagt Haymo von Halberstadt († 853) in einer Predigt

(hom. in octav. Pasch.), nachdem er von den Verrichtungen des alttestamentlichen Priesters gegenüber den Aussätzigen gesprochen: „Denn diejenigen kann der Seelenhirte durch seinen Spruch absolviren, welche er durch Reue und würdige Besserung innerlich gelöst sieht." Nach dieser Auffassung tritt demnach die göttliche Vergebung nicht bloß vor der priesterlichen Absolution, sondern bereits vor der Beichte ein; sie wird dem Sünder von dem Augenblick an zu Theil, wo er im Herzen bereut und sich zu Gott bekehrt. Die kirchliche Absolution ist nur die Bestätigung dessen, was Gott zuvor gethan hat. Wie wenig dieser Standpunkt im 12. Jahrhundert überwunden war, zeigt Gratian's Behandlung im Dekrete (caus. XXXIII. qu. III.). Er wirft darin die Frage auf: Ob Jemand durch bloße Reue und geheime Genugthuung ohne Beichte (und folglich auch ohne Absolution) Gott genügen könne. Er führt zuerst die Gründe und Auktoritäten an, welche zur Bejahung dieser Frage drängen, dann diejenigen, welche sie zu verneinen nöthigen. Am Schlusse überläßt er es dem Leser, sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden, da jede von beiden Ansichten die Zeugnisse weiser und frommer Männer für sich habe. Peter der Lombarde, Gratian's Zeitgenosse, läßt (lib. IV. Sent. Dist. 17.) die Vergebung schon vor dem Bekenntniß der Lippen eintreten, mit dem Augenblicke, wo sich das Verlangen im Herzen regt. Der Priester hat darum die Gewalt, zu binden und zu lösen, nur in dem Sinne, daß er die Menschen für gebunden oder gelöst erklärt, sowie die Jünger den Lazarus erst dann von seinen Banden befreien konnten, als ihn Christus lebendig gemacht hatte. Der Spruch des Priesters aber hat nur die Bedeutung, daß er den vor Gott Gelösten auch vor der Kirche löst. Nach dem Cardinal Robert Pulleyn († im J. 1150; Sentt. lib. VII, 1.) wird dem Todsünder die göttliche Vergebung zu Theil, sobald er bereut; die Absolution ist ein Sakrament, d. h. das Zeichen einer heiligen Sache, denn sie stellt im äußeren Ausdruck die Vergebung dar, welche ihm die Reue bereits im Herzen erwirkt hat, nicht als ob der Priester wirklich vergäbe, sondern durch das äußere Zeichen vergewissert er nur den Beichtenden zu seinem größeren Troste der bereits empfangenen Vergebung. Wenn zugleich noch die im Herzen zurückgebliebene Unruhe gelindert und gehoben wird, so ist dies eine Wirkung der Absolution, die nicht sowohl von der Thätigkeit des Priesters, als von Gott selbst durch ihn ausgeht (VI, 61). Durch die dem Reuigen unmittelbar von Gott zufließende Vergebung wird aber die Schuld nur so weit erlassen, daß sie ihm nicht mehr zur Verdammniß gereicht, seine Strafe ist noch nicht aufgehoben, sondern er muß sie durch eigene Leistungen abbüßen (VII, 1), daher legt der Priester ihm ein bestimmtes Maß von Satisfaktionen auf, deren Leistung ihn indessen nur dann straffrei macht, wenn es der Größe seiner Schuld entspricht; ist diese geringer, so belohnt Gott den Satisfacienten für das, was er zu viel gethan hat, im Himmel; ist die Satisfaktion zu niedrig gegriffen, so darf sich der Pönitent nicht für absolvirt vor Gott ansehen, er muß entweder auf Erden oder jenseits im Fegfeuer das Restirende abbüßen (VI, 52). Der Moment der vollständigen Lösung vor Gott ist daher der Kirche schlechthin unerkennbar; ihr Urtheil ist nur darüber competent, ob sie den Sünder von den durch sie verhängten Strafen freisprechen darf; rücksichtlich der göttlichen Strafen steht ihr kein Richterspruch zu (VI, 61. VII, 1). Dem Absolutionsbegriff des Robert Pulleyn steht am nächsten die Ansicht des Peter von Poitiers, Kanzlers der Universität Paris († um das Jahr 1204), in seinen fünf Sentenzenbüchern. Auch er hält unbedingt fest an der Ansicht, daß die Vergebung der Sünde der Beichte vorangehe und bereits durch die Reue erwirkt werde. Er bestreitet es nachdrücklich, daß der Priester dem Beichtenden die Schuld oder die ewige Strafe erlassen könne. Beides gebührt Gott allein. Der Priester hat nur die Vollmacht zu zeigen oder zu erklären, daß dem Pönitenten die Sünde von Gott vergeben sey. Doch erläßt Gott die ewige Strafe nur gegen bestimmte Satisfaktionen, deren Maß der Priester nach der Größe des Vergehens zu bestimmen und ufzuerlegen hat; darum muß dieser nicht bloß den Löse=, sondern auch den Unterschei=

dungsschlüssel (clavis discretionis) besitzen, der nicht jedem verliehen ist*); der Pönitent wird daher in allen Fällen wohlthun, wenn er sich mit der von dem Priester auferlegten Satisfaktion nicht begnügt, sondern dieselbe steigert, denn was er hier zu wenig thut, hat er im Fegfeuer nachzuholen. Es ist sehr karakteristisch, daß dieser Scholastiker die Beichte für ein Sakrament des alten Testaments hält — denn der ganze Bußproceß beruht ihm auf der eigenen Thätigkeit des Pönitenten (III. cap. 13 u. 16.).

Neben dieser Auffassung, nach der der Besitzer der Schlüsselgewalt lediglich als Richter in foro ecclesiae fungirt, läuft eine andere her, die ihren schärfsten Ausdruck durch Leo den Großen erhalten hat und nach der er als Fürbitter und Mittler (mediator) für den Pönitenten bei Gott intercedirt. Sie ist in ihrer successiven Entwickelung für die Ausbildung der Lehre von der Schlüsselgewalt am folgereichsten gewesen. Diese Stellung nimmt der Priester allenthalben in den Pönitentialbüchern ein. Sie ist ihrem Wesen nach klar bezeichnet bei Alkuin, der aus der Analogie des Leviticus, in welchem (5, 12.) der Sünder angewiesen wird, sich mit seinem Opfer an den Priester zu wenden, die Folgerung zieht, daß auch die Pönitenten das Opfer ihres Bekenntnisses durch den Priester Gott darzubringen haben, damit es ihm angenehm werde und sie die Vergebung von Gott empfangen. (Ad fratr. in provinc. Gothorum. Ep. 96.) Eben deshalb nennt er in seiner Schrift de officiis divinis den Priester sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus, pro peccatis intercessor. Diese sacerdotale Intercession erhielt eine erhöhte Bedeutung durch die dem 11. oder 12. Jahrhundert angehörige, dem Augustin untergeschobene Schrift: de vera et falsa poenitentia, in welcher sich bereits die Gedanken finden: 1) der Priester vertritt in der Beichte Gottes Stelle, durch ihn wird Gott gebeichtet, seine Vergebung ist Gottes Vergebung, denn Christus sagt nicht: wen ihr für gelöst und gebunden haltet, sondern an wem ihr das Werk der Gerechtigkeit oder Erbarmung übt (cap. 25.); 2) Gregor der Gr. hatte bereits den Gedanken ausgesprochen, daß durch die Buße (aber nicht die Absolution) die Sünde, die an sich unvergebbar (irremissibile) sey, zur vergebbaren (peccatum remissibile), d. h. eine durch die eigene Thätigkeit des Büßenden sühnbare Schuld werde. Dieser Gedanke wird in der erwähnten Schrift dahin modificirt, daß in der Beichte der Sünder vor Gott zwar nicht rein, aber die begangene Todsünde in eine läßliche Sünde umgewandelt werde (cap. 25.); 3) diese restirenden läßlichen Sünden wirken nicht mehr ewige, sondern nur zeitliche Strafen, welche entweder auf Erden durch Bußwerke oder nach dem Tode im Fegfeuer gebüßt werden müssen, dessen Schmerzen Alles weit hinter sich zurücklassen, was jemals die Märtyrer an Qualen erduldet haben (cap. 35). Diese Gedankenbildung nahmen zunächst die Victoriner auf, um sie in einem vollständigen Systeme zu gliedern. Dem Hugo von St. Victor vertritt der Priester die Stelle der zum Himmel entrückten Menschheit Christi, er ist das sichtbare Medium, dessen der durch die Sinne gebundene Mensch bedarf, um Gott zu nahen, und dessen sich wiederum Gott bedient, um seine Gnade in das menschliche Herz auszugießen; ja vermöge dieser ihrer Stellung nimmt er keinen Anstand, 2 Mos. 22, 28. auf die Priester zu beziehen und sie Götter zu nennen (vgl. lib. II. de sacr. P. XIV. cap. 1.). Und warum sollte er es nicht? Hatte doch schon Johann VIII. im J. 878 (epist. 66.) sich kraft der Binde- und Lösegewalt des Petrus die Vollmacht zugeschrieben, die im Kampfe für die Kirche Gefallenen von allen Sünden zu absolviren, und der Bischof Jordanus von Limoges auf dem im Jahre 1031 in dieser Stadt gehaltenen Concile den Grundsatz entwickelt: eine solche Macht habe Christus seiner Kirche verliehen, daß sie die nach ihrem Tode lösen könne, die sie lebend gebunden habe. (Mansi XIX. p. 539. Gieseler II, 1. §. 35. Anm. k.) Wie rasch

*) Daher denn die bei Theologen und Canonisten des Mittelalters so häufige Unterscheidung zwischen clavis errans und non errans. Nur wer clavi non errante absolvirt ist, ist wirklich absolvirt; eine Anschauung, welche die ganze Unsicherheit der alten katholischen Lehre verräth.

verbreiteten sich die Vorstellungen Hugo's unter seinen Zeitgenossen. Schon der Cardinal Pulleyn sagt, was man dem Priester beichte, beichte man gewissermaßen (quasi) Gott (VI, 51), und Alexander III. erklärt: „Was der Priester durch die Beichte wisse, wisse er nicht als Richter, sondern als Gott (ut Deus; cap. 2. ap. Greg. de offic. judicis ordin. I. 31.). Sah man aber in dem Priester ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, umstrahlt von einem Glanze, vor dem die Laien geblendet ihr Auge niederschlagen müssen, so mußte auch sein Thun immer mehr an Bedeutung gewinnen und die Wirkungen seines Amtes immer mehr zu einer Stellvertretung des göttlichen Wirkens sich erheben. Hugo sieht den Sünder durch ein zweifaches Band gebunden, durch ein inneres und ein äußeres, durch die Verhärtung und die verschuldete Verdammniß, jenes löst Gott allein durch die Contrition, dieses durch die Mitwirkung des Priesters, als des Werkzeuges, durch das er wirkt. Die Auferweckung des Lazarus dient auch hier ebensowohl zur Exemplifikation, als zum Beweis. Mit Nachdruck erklärt er sich gegen die von Hieronymus, Eligius, Haymo, dem Lombarden vertretene Ansicht. Mit Entschiedenheit vindicirt er den Priestern, die Gott zu Göttern gemacht habe, die Gewalt der Sündenvergebung (lib. II. P. XIV. c. 8.). Einen Schritt weiter geht sein Schüler Richard von St. Victor in seinem Traktat: de potestate ligandi et solvendi. Die Lösung von der Schuld, deren Wirkung in Gefangenschaft (Ohnmacht) und Knechtschaft (Sündendienst) besteht, bewirkt Gott selbst, entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Menschen, die nicht nothwendig Priester seyn müssen; sie erfolgt schon vor der Beichte durch die Contrition. Die Lösung von der ewigen Strafe vollzieht Gott durch den Priester, dem dazu die Schlüsselgewalt verliehen ist; er verwandelt sie in eine zeitliche (transitoria), die entweder auf Erden oder im Fegfeuer verbüßt werden muß. Die Lösung von der transitorischen Strafe bewirkt der Priester allein; indem er dieselbe in eine Bußübung verwandelt, was durch die Auferlegung der entsprechenden Satisfaktion geschieht.

Wenn bisher zwei Vorstellungen, nach denen der Ausüber der Schlüsselgewalt entweder als Richter in foro ecclesiae oder als intercedirender Fürbitter gedacht wurde, unvermittelt neben einander hergingen, so konnte der Fortschritt der Lehrbildung nur darin bestehen, daß beide dialektisch verbunden und geeinigt wurden. Schon Richard von St. Victor hat diese Verschmelzung sichtlich angestrebt; die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben sie vollzogen, und insbesondere ist Thomas von Aquino der Begründer des zu Trient diffinirten Lehrbegriffs geworden. Alexander von Hales stellt in seiner Summa Theologiae (P. IV. qu. 20. membr. III. art. 2.) an die Spitze den Satz: die Gewalt, zu binden und zu lösen, komme an sich Gott allein zu, der Priester könne dabei nur mitwirkend (cooperative) verfahren. Aber worin soll diese Mitwirkung bestehen? Er wirft (qu. 21. membr. 1.) die Frage auf: ob sich die Schlüsselgewalt bis zur Tilgung der Schuld erstrecke? und antwortet darauf: allerdings, aber nur so, daß sie fürbittet und die Absolution erlangt, aber nicht sie ertheilt (per modum deprecantis et impetrantis absolutionem, non per modum impertientis). „Durch den Priester", sagt er, „schwingt sich der Sünder zu Gott empor, und so ist der Priester der Mund des Sünders; durch ihn läßt sich Gott zum Menschen herab, und so ist der Priester der Mund Gottes und scheidet das Kostbare von dem Gemeinen. In ersterer Beziehung erscheint der Priester als der Niedere: er bittet, in der zweiten als der Höhere: er richtet. In der ersteren Stellung erwirkt er die Gnade kraft seines Amtes, in der zweiten kann er die Aussöhnung mit der Kirche vollziehen. Niemals würde der Priester Jemanden absolviren, wenn er nicht voraussetzte, er wäre von Gott gelöset." Hierin finden wir also zum erstenmale die Alternative aufgehoben, ob der Priester als Deprecator oder als Richter anzusehen sey; er ist beides in einer Person, jenes gegenüber von Gott, dieses gegenüber dem Pönitenten, aber lösen kann er nur dann, wenn Gott zuvor gelöst hat, er interpretirt nur dem Schuldigen, was Gott in ihm bereits gethan hat oder auf die prie-

sterliche Fürbitte in ihm thut. Sodann geht Alexander von Hales zu der Frage über, ob der Priester die ewige Strafe erlassen könne? Er antwortet darauf (membr. II. art. 2.): „Da die ewige Strafe unendlich ist und von der Schuld nicht getrennt werden kann, so kann sie in keiner Weise vom Priester erlassen werden, sondern nur von Gott, dessen Kraft keine Gränzen hat. Dagegen erstreckt sich (membr. II. art. 1.) die Schlüsselgewalt auf die zeitlichen Strafen, insofern der Priester als Schiedsrichter (arbiter) von Gott gesetzt ist, um einen Theil derselben erlassen zu können." Er erörtert dies näher dahin: „Gottes Barmherzigkeit vergiebt so, daß sie seiner Gerechtigkeit nicht zu nahe tritt; seine Gerechtigkeit würde ein unsere Kräfte übersteigendes Strafmaß fordern, darum setzte seine Barmherzigkeit den Priester als Arbiter und gab ihm die Vollmacht, die göttliche Strafe zunächst zu taxiren, dann aber einen Theil derselben kraft des Leidens Christi zu erlassen, so daß Gottes Gerechtigkeit dafür keine Lösung mehr fordert." Im dritten Artikel giebt er auf die Frage: ob die Schlüssel sich auch auf das Fegfeuer erstrecken? die Antwort: nur per accidens, insofern der Priester die Fegfeuerstrafe in eine zeitliche, also in eine Bußübung verwandeln kann. Ganz in derselben Weise erklären sich Bonaventura (in lib. IV. Dist. XVIII. art. II.) und Albert der Gr. (Comment. in lib. IV. Dist. XVIII. art. XIII.), der Erstere oft mit wörtlicher Wiederholung des von Alexander Gesagten.

Auf dieser Grundlage hat Thomas die Lehre der römischen Kirche von der Schlüsselgewalt vollendet. Wie Thomas in der Kirchengewalt überhaupt die potestas ordinis und potestas jurisdictionis unterscheidet (Suppl. Part. III. Summae qu. 20. a. 1. Resp.), so giebt es auch eine doppelte clavis, nämlich die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis (qu. 19. art. 3. Resp.). Die Kirchenschlüssel selbst nämlich sind die Gewalt, das Hinderniß hinwegzuräumen, welches dem Einzelnen vermöge der Sünde den Eintritt in den Himmel unmöglich macht (qu. 17. art. 1. Resp.), Die clavis ordinis, so genannt, weil sie der Priester in der Ordination empfängt, öffnet den Einzelnen unmittelbar den Himmel durch die Sündenvergebung (sakramentale Absolution), während die clavis jurisdictionis nur mittelbar diesen Effekt causirt, nämlich durch die Vermittelung der streitenden Kirche vermöge der Excommunikation und Absolution vor dem kirchlichen Forum. Sie ist daher nicht im eigentlichen Sinne clavis coeli, sondern nur quaedam dispositio ad ipsam (qu. 19. art. 3. Resp.).

Zu den Akten der clavis jurisdictionis gehört ferner auch die Ertheilung von Ablässen (qu. 25. art. 2. ad 1m.), Nur die clavis ordinis ist sakramentaler Natur (ibid.), daher können auch Laien und Diakonen die clavis jurisdictionis besitzen und handhaben, wie die Richter in foro ecclesiae. Z. B. die Archidiakonen (qu. 19. art. 3. Resp.) und die päbstlichen Legaten (qu. 26. art. 2. Resp.). Dagegen setzt der Gebrauch der sakramentalen clavis ordinis nothwendig den Besitz der clavis jurisdictionis voraus, weil der Priester in der Ordination nur die Vollmacht der Sündenvergebung empfängt, zum Gebrauche derselben aber ein bestimmter Kreis von Menschen (gleichsam die Materie oder das Objekt der Schlüsselgewalt) gehört, welche seiner Jurisdiktion unterworfen sind (plebs subdita per jurisdictionem. qu. 17. art. 2. ad 2 m.). Durch die Verleihung der clavis jurisdictionis kann daher erst die clavis ordinis zur Ausübung gelangen (qu. 20. art. 1 u. 2. Resp.), und umgekehrt kann der Bischof einem Schismatiker, Häretiker, Exkommunicirten, Suspendirten und Degradirten durch die Entziehung der clavis jurisdictionis die ihm Untergebenen und eben damit die Möglichkeit zur Ausübung der clavis ordinis entziehen (qu. 19. art. 6. Resp.).

Die sakramentale Schlüsselgewalt (clavis ordinis) kommt zu ihrer Anwendung in der priesterlichen Absolution, und es ist ganz besonders des Thomas Werk, daß in der römischen Lehre diese Schlüsselgewalt eine solche Stellung gewonnen hat, daß alle einzelne Momente des Bußsakramentes in ihr ihre Einheit gewinnen. Thomas bleibt zunächst dabei stehen, daß Gott allein die Schuld und die ewige Strafe erläßt, und zwar auf die bloße Contrition hin; allein nur dann kann die Contrition diese innerlich sich

dem Herzen bezeugende Vergebung erwirken, wenn sie vollständig ist durch die Fülle der Liebe (also die fides formata), und wenn sie verbunden ist mit dem Verlangen nach der sakramentalen Beichte und Absolution. Wer so bereut, dem wird bereits vor der Beichte Schuld und ewige Strafe erlassen, weil in dem in seiner Reue mitgesetzten Verlangen sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, diese bereits ihre Kraft entfaltet (in voto existit, obgleich sie nicht in actu se exercet). Kommt ein solcher in den Beichtstuhl, so wird durch die nun auch in actu geübte Schlüsselgewalt die ihm verliehene Gnade vermehrt (augetur gratia). Ist aber die Contrition in dem Sünder nicht genugsam vorhanden (aus Mangel an Liebe, wie dies namentlich bei der bloßen attritio der Fall ist) und somit seine Disposition eine unzulängliche, so gewinnt die aktuell geübte Schlüsselgewalt die weitere Bedeutung, daß sie das noch vorhandene Hinderniß für das Einströmen der sündenvergebenden Gnade hinwegräumt; sie giebt dem Pönitenten die volle Disposition, vorausgesetzt, daß er nicht selbst einen Riegel vorschiebt. In allen diesen Beziehungen wirkt der Priester in dem Bußsakramente dasselbe, was das Wasser in dem Taufsakramente; jener ist instrumentum animatum, wie dieses instrumentum inanimatum, seine Gewalt, sey es, daß sie nur in voto begehrt oder auch in actu geübt wird, bricht dem von dem Haupte in die Glieder übergehenden Gnadenstrom Bahn und giebt die für seine Aufnahme erforderliche Disposition (ibid. qu. 18. art. 1 u. 2.). Die Schlüsselgewalt ist somit der rothe Faden, der schon in der Contrition ansetzt, durch die Beichte sich fortzieht und in der Absolution auch für das äußere Auge erkennbar hervortritt; sie giebt die eigentliche Form, den Rahmen ab, welcher allen Bußakten, die durch sie erst partes sacramenti werden und einen sakramentalen Karakter empfangen, ihren inneren Zusammenhang sichert und jedem ergänzend zufügt, was ihm noch an seiner Vollendung abgeht (cf. qu. 10. art. 1. Resp.). Dies tritt hervor in den Wirkungen der Absolution. Durch die Schlüsselgewalt wird nämlich (nach qu. 18. art. 2.) die zeitliche Strafe erlassen (ganz der Gedanke Richard's von St. Victor), aber nicht vollständig, wie in der Taufe, sondern nur zum Theil; der noch restirende Theil muß durch die eigenen Satisfaktionen des Pönitenten verbüßt werden, durch sein Gebet, Almosen, Fasten, nach dem Maße, als es ihm der Priester auferlegt (qu. 18. art. 3.). Das Auferlegen der Satisfaktionen nennt Thomas (a. a. O.) binden, d. h. zur Abbüßung der noch vorbehaltenen Strafen verpflichten. Die Satisfaktionen haben den zwiefachen Zweck, der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun und als Heilmittel den Hang zur Sünde in der Seele zu entkräften. Die noch vorbehaltenen Strafen (poenae satisfactoriae) kann aber die clavis jurisdictionis wieder mittelst des Ablasses aufheben (qu. 25. art. 1. Resp.), der vor dem Forum Gottes dieselbe Geltung hat, wie vor dem Forum der Kirche, und nach der Idee der stellvertretenden Satisfaktion, auf der er beruht, auch den im Fegfeuer befindlichen Seelen zu Gute kommen kann.

Durch diese weitere Entwickelung der Lehre von der Schlüsselgewalt mußte auch die Form der Absolution wesentlich alterirt werden. Schon Alexander von Hales führt an, daß man zu seiner Zeit die deprecative Formel vorausgeschickt und dann die indicative hinzugefügt habe, was er von seinem Standpunkte mit der Sentenz gerechtfertigt: et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit (cf. P. IV. qu. 21. membr. 1.). Doch muß die indicative Form der Absolution eine Neuerung gewesen seyn, da der ungenannte Gegner, den Thomas in seinem opusculum XXIII. (bei Anderen XXII.) bekämpft, ausdrücklich behauptet, die bis vor dreißig Jahren von allen Priestern gebrauchte Absolutionsformel sey folgende gewesen: Absolutionem et remissionem tibi tribuat Deus. Thomas vertheidigt mit allem Nachdruck die Formel: Ego te absolvo etc., weil sie überhaupt die Analogie anderer Sakramente für sich habe, die wie die Taufe und die Firmelung in ähnlicher Weise gespendet werden, und weil sie den Effekt des Bußsakraments, beziehungsweise der Schlüsselgewalt, die Entfernung der Sünden präcis ausdrücken. Er interpretirt ihren Inhalt mit den Worten: Ego impendo tibi sacramentum absolutionis. Doch billigt auch er, daß der indicativen Form

die deprecative vorausgeschickt werde als Gebet, damit nicht von Seiten des Pönitenten der sakramentale Effekt gehindert werde, was mit seiner Ansicht von der disponirenden Wirkung der Absolution wesentlich zusammenstimmt und noch heute nach dem Rituale Romanum geschieht (vgl. Daniel, Cod. Liturg. I, 297).

Der Lehrbegriff des Thomas wurde im Wesentlichen bereits von Eugen IV. im Jahre 1439 auf dem Florentiner Concile (Mansi XXXI. Fol. 1057) und in den einzelnen Bestimmungen noch eingehender von der Versammlung zu Trient in der vierzehnten Sitzung vom 25. November 1551 dogmatisch diffinirt. Der feste Rahmen, der die katholische Lehre vom Bußsakrament umschließt, ist auch hier die priesterliche Schlüsselgewalt, wie sie ideell im votum, thatsächlich aber im Akte der Absolution geübt wird. Das Tridentinum hat in dem Dekrete (cap. 6.) und den demselben angehängten Canones (9 u. 10.) nur antithetisch die ausschließliche Berechtigung des Priesters zur Absolution ausgesprochen und das Wesen der letzteren dahin erklärt, daß sie nicht eine bloße Ankündigung der Vergebung, sondern ein richterlicher und sakramentaler Akt sey. Weit eingehender erklärt sich der römische Katechismus über diesen Gegenstand: da der Priester in allen Sakramenten Christi Amt verwaltet, so hat der Pönitent in ihm die Person Christi zu verehren. Die von ihm verkündigte Absolution bedeutet nicht bloß, sondern bewirkt geradezu die Vergebung der Sünden (P. II. cap. V. qu. 17 u. 11,), denn durch sie fließt das Blut Christi zu uns hernieder und tilgt die nach der Taufe begangenen Sünden (qu. 10.). Tritt in der Contrition, der Beichte und der Satisfaktion vorzugsweise die eigene Thätigkeit der Pönitenten hervor (das opus operans), so hat er dagegen gegenüber der Absolution (durch welche, als die forma sacramenti, eigentlich jene Bußakte erst einen sakramentalen Karakter annehmen und partes sacramenti werden) sich nur passiv, rein hingebend, ausschließlich empfangend zu verhalten, sie wirkt ganz ex opere operato. Von diesem Gesichtspunkte aus scheinen denn auch die von katholischer Seite gegen die protestantische Polemik so häufig erhobene Einrede: die Absolution sey weder hypothetisch noch absolut; sie sey ein sakramentaler Akt, auf welchen diese Unterscheidung durchaus keine Anwendung erleide, wohl begründet denn in der That gewährt sie, so aufgefaßt, eine so unbedingte Sicherheit, daß ihre Wirkungen gar nicht ausbleiben können, sondern unfehlbar bei Jedem eintreten müssen, der keinen Riegel setzt, sie nicht in bewußtem Widerstand ablehnt.

Allein das ist nur die eine Seite (nach welcher der Priester intercedirend zwischen Gott und dem Pönitenten steht, nicht mehr, wie früher, bloß als Deprecant, sondern als Spender der Gnadenwirkung); der römische Absolutionsbegriff bietet der Betrachtung noch eine andere Seite dar, und nach dieser ist der Priester wesentlich Richter (jene andere, durch das Mittelalter hindurchgehende Anschauung), nicht bloß in foro ecclesiae, sondern zugleich in foro Dei: Richter an Gottes Statt. Als solcher untersucht er die Sünden, um die ihnen entsprechenden Strafen zu bestimmen, und prüft den Seelenzustand des Confitenten, um zu wissen, ob er binden oder lösen soll. Er ist also nicht bloß Vollzieher des opus operatum, sondern auch Richter über das opus operans. Als solcher fällt er aber ein Urtheil, und dies muß entweder ein hypothetisches oder absolutes seyn. Achten wir auf die Form der Sakramentverwaltung: Ego te absolvo, und halten damit die Versicherungen des römischen Katechismus zusammen, daß die Stimme des absolvirenden Priesters ganz so anzusehen sey, wie das Wort Christi an den Gichtbrüchigen: deine Sünden sind dir vergeben! (l. c. qu. 10.), so können wir das priesterliche Urtheil nur als ein absolutes nach Form und Inhalt, als ein unfehlbares Gottesurtheil betrachten. Allein wenn wir auf der anderen Seite bedenken, daß der Priester — was katholischerseits stets zugestanden wird — auch irren kann, daß die Beichte immer ein sehr unvollkommenes Surrogat für die ihm fehlende Allwissenheit ist, ja, daß er nur sehr selten über den Seelenzustand des Confitenten zur vollen Gewißheit gelangt, dann kann sein Urtheil wieder nur ein bedingtes seyn, und nicht minder hypothetisch wird der ganze Sakramentakt, der sich darauf stützt. So schwankt

das katholische Dogma zwischen zwei entgegengesetzten Polen, die nothwendige Folge des bisher beobachteten geschichtlichen Entwickelungsganges, in welchem zwei disparate, ursprünglich getrennte Anschauungen über die Stellung des Priesters in der Absolution combinirt wurden, ohne doch wahrhaft in einander aufzugehen. Indessen ist dieser Mangel mehr für die kritische Betrachtung als für die kirchliche Praxis fühlbar, denn nach der engen Beziehung, in welche die scholastische Dialektik und die ihr folgende Tridentinische Lehre die einzelnen Bußakte zu einander gesetzt hat, bilden diese einen Proceß, dessen einzelne Momente sich gegenseitig ebensowohl unterstützen als aufheben; zur vollständigen und vollkommenen Sündenvergebung werden nämlich auch von Seiten des Pönitenten die Contrition (die in der Liebe vollendete Reue), die Confession und die Satisfaktion gefordert, allein der Contrition wird sofort die Attrition, die bloße Straffurcht, substituirt, die, wenn sie den Vorsatz der Besserung nicht ausschließt, schon zum Empfang der Gnade disponirt; was dem aus ihr entspringenden Schmerze an Ernst und Tiefe abgeht, ersetzt die Beichte in ihrer Integrität und die ihr folgende priesterliche Absolution; die letztere verwandelt die ewigen Strafen in zeitliche, die zeitlichen in Bußübungen, der Ablaß aber erläßt gegen den zeitweiligen Besuch einer privilegirten Kirche und ähnliche Leistungen auch diese Uebungen und hebt damit zugleich den sittlich wohlthätigen Einfluß, den sie üben könnten, ohne Seelenschaden auf. An wem kann also die Wirkung der Absolution verloren gehen? Nicht an dem leichtsinnigen Sünder, sondern nur an dem bewußten Heuchler, der geflissentlich, was er gethan hat, verhehlt und dessen Fiktion nach Thomas (de formula absolutionis cap. 3.) allein im Stande ist, die sichere Wirkung der Absolution als Riegel zu hemmen, wird das unfehlbare Urtheil des Priesters zu einem fehlbaren. Ist aber die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüsselgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituirt; die von der ewigen Strafe löst und durch das Auferlegen der Satisfaktionen die Gewissen bindet; die diese Satisfaktionen gebietet und sie im Ablaß wieder nachläßt; so ergiebt sich, daß die Absolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und lösenden Gewalt zuletzt das einzige Feste und Unbewegliche ist, was aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen resultirt, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüsselgewalt und von dem Bußsakrament, und daraus erklärt sich zur Genüge das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die priesterliche Absolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urtheils setzen.

Die griechische Kirche hat ihre Lehre von der Schlüsselgewalt und der Absolution der römischen während des Mittelalters nachgebildet und unterscheidet sich von dieser nur durch die Unbestimmtheit und Allgemeinheit ihrer Lehrbestimmungen, mit der sie sich bei ihrer vorherrschend praktisch-rituellen Richtung begnügt.

IV. Die Reformation und der Protestantismus.

Eine ganz neue Stufe der Entwickelung beginnt mit der Reformation, und namentlich ist Luther's Vorgehen um so beachtenswerther, da er zwar die Privatbeichte und Privatabsolution, die der ältesten Kirche unbekannt war, aus der römischen Kirche beibehalten, mit dieser den Beichtstuhl als eine Anstalt für die gesammte Christenheit aufgefaßt und selbst den sakramentalen Karakter der Absolution niemals ganz aufgegeben, aber nichtsdestoweniger das ganze Institut im reformatorischen Geiste und aus dem Princip desselben umgestaltet und gleichsam neugeboren hat. Je lebhafter und gründlicher in den letzten Jahren von den verschiedensten Seiten her dieser Gegenstand erörtert worden ist, um so mehr dürfen wir uns an dieser Stelle der gedrängten Kürze befleißigen und unsere Aufgabe auf die Angabe der gesicherten Resultate beschränken.

Die Schlüsselgewalt ist auch Luthern identisch mit der Binde- und Lösegewalt. Die Schlüssel selbst sind ihm nichts Anderes, als die Vollmacht oder das Amt, „dadurch man das Wort in Brauch und Uebung kehret". Da das Wort Gottes seinem Inhalte nach sich theils als Gesetz, theils als Evangelium darstellt, so hat auch die Predigt des-

selben die zweifache Aufgabe, den sicheren Sünder durch die Drohungen des Gesetzes zu schrecken und die erschrockenen Gewissen durch den Trost des Evangeliums, durch den Trost der Sündenvergebung aufzurichten; jenes geschieht durch den Binde-, dieses durch den Löseschlüssel, die beide der Kirche gleich nothwendig sind, um ihre Glieder „auf der Mittelstraße zwischen Vermessenheit und Verzagen in rechter Demuth und Zuversicht zu erhalten“ (Pfisterer S. 71). Schon die Predigt ist ihm daher ein Akt (ja der eigentliche Akt) der Schlüsselgewalt und der in ihr dargebotene Trost, eine vollkommen wirksame Absolution. Von dieser ist zunächst zu unterscheiden die gemeine Absolution am Schlusse der Predigt, der Luther die Bestimmung zuweist, alle Zuhörer zu ermahnen, daß sie sich die Vergebung der Sünden aneignen; weiter die Privatabsolution, welche in dem Beichtstuhle ertheilt wird und gleichsam nur eine Predigt an die Einzelnen ist. Das Vorhandenseyn dieser verschiedenen Arten der Ausübung der Schlüsselgewalt motivirt er theils mit dem Reichthum Gottes, der mit seinem Troste nicht kargen wollte, theils mit dem Bedürfniß des blöden Gewissens und des verzagten Herzens, das zu seiner Stärkung gegen den Teufel und Gott viel Absolution haben müsse. Der Werth der Privatabsolution beruht ihm auf ihrem gewissermaßen sakramentalen Karakter, denn wie das Sakrament, so gewährt auch sie den reellen Vortheil, daß das Wort in ihr allein auf eine bestimmte Person gestellt ist und somit sicherer trifft, als in der Predigt, wo es in die Gemeinde dahinfleucht; eben darum kann zwar die Privatabsolution keine absolute Nothwendigkeit zur Vergebung der Sünde beanspruchen, wohl aber ist sie ungemein heilsam und räthlich und darum nicht muthwillig zu verachten (Steitz, Privatbeichte und Privatabsolution, S. 7—14). Wie Luther den Beichtstuhl überhaupt nicht als Richterstuhl, sondern als Gnadenstuhl auffaßte, so war ihm auch die Absolution, in der er das wichtigste Stück der Beichte erkannte, um dessentwillen er diese allein beibehalten wissen wollte, nicht ein richterliches Urtheil, sondern die einfache Verkündigung des Evangeliums: dir sind deine Sünden vergeben! die Zutheilung der Sündenvergebung an eine besondere Person, die Stellung ihres Trostes auf die individuellsten Bedürfnisse des einzelnen Herzens. Ihre Kraft und Wirksamkeit beruht ihm nicht auf dem priesterlichen Karakter, noch auf dem priesterlichen Spruche dessen, der sie ertheilt, sondern auf dem Worte Christi, das in ihr verkündigt, und auf dem Befehle Christi, der in ihr vollzogen wird. Eben darum schwindet ihm in ihr jeder Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Thätigkeit; weder wird der Spruch des Absolvirenden nachträglich von Gott bestätigt, noch verkündigt jener auf Erden das im Himmel gefällte Urtheil Gottes, sondern in der Vergebung des Absolvirenden wird unmittelbar Gottes Vergebung dargereicht. Die einzige Bedingung, an welche die Wirkung der Absolution geknüpft ist, kann darum keine andere seyn, als die, durch welche die Wirksamkeit des Wortes Gottes oder der Predigt überhaupt bedingt ist, nämlich der Glaube; denn im Glauben eignet sich der Mensch das von Gott wahrhaft dargebotene Heil, die Vergebung der Sünden an; nicht um des Glaubens willen wird die Absolution ertheilt, sondern im Glauben wird sie empfangen; die Reue ist nur insoweit nothwendig, als sie die unumgängliche Vorbedingung des Glaubens ist, kann aber an sich keine Vergebung erwirken, da sie ohne den Glauben nur die lebendig gewordene und im Herzen empfundene Sünde, ein Judasschmerz der Verzweiflung bleibt (Steitz a. a. O. §. 6. 13. 15—18.). Trotz dieser unerläßlichen Nothwendigkeit des Glaubens ist Luther weit entfernt, die Kraft der Absolution auf ihn zu gründen; auch der schwache Glaube erfährt sie zu seiner Stärkung; ja selbst dem Ungläubigen ist sie wahrhaftig dargeboten und gewährt ihm kraft des in ihr enthaltenen Gotteswortes wenigstens für den Augenblick die Vergebung, wenn dieselbe auch nicht an seinem Unglauben haften kann und ihm darum zum Gerichte gereicht (a. a. O. S. 36 f.). Die Wirkung der Absolution ist Trost des Gewissens und Friede mit Gott in Vergebung der Sünden und Restitution in die Unschuld des Taufbundes (§. 20.). Die Privatabsolution muß nach Luther einem Jeden gegeben werden, der sie begehrt, und darf nicht versagt werden

(§. 19.), darum steht dem Lösen in der Privatabsolution kein Binden zur Seite (§. 21.); darauf beruht die Wichtigkeit der der Privatabsolution entsprechenden Privatbeichte; denn beichten heißt an sich nichts Anderes, als im Gefühle seiner Sünde und Schuld die Absolution begehren (19 u. 27.); die Beichte kann darum nicht geboten werden, wie sie auch von Gott nicht geboten ist (§.24.), sondern muß aus innerem Bedürfniß und freiem Antrieb hervorgehen (§. 25.); eben darum kann von dem Beichtenden keine Enumeration aller seiner einzelnen Sünden gefordert werden (§. 28.), wohl aber ist es rathsam und für ihn selbst wohlthuend, daß er diejenigen Sünden bekenne, die er im Herzen empfindet und von denen er sich beunruhigt und beschwert fühlt, damit auf sie vor Allem der Trost der Absolution bezogen werde (§. 29.). Die Absolution des Laien hat für Luther dieselbe Kraft, wie die des Amtes, und mit Recht hat jüngst Pfisterer diesen auch von mir aufgestellten Satz gegen den unevangelischen Amtsbegriff Löhe's, Wucherer's, Kliefoth's, Sartorius' und Karl Lechler's vertreten; dagegen erschöpft sich Luther's Ansicht von dem Verhältniß beider keineswegs durch die an sich richtige Behauptung, daß er die Laienabsolution in den meisten Stellen auf den Nothfall beschränkt habe; nach ihm kann der Mensch nie genug Absolution und Trost der Vergebung empfangen, daher hat es Gott nach dem Reichthum seiner Gnade so geordnet, daß ihm dieser Trost nicht bloß in dem Gotteshaus, sondern so weit nur die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen reicht, allenthalben, im Hause, im Garten, im Felde u. s. w., dargereicht werden kann; ja so sehr steht ihm diese brüderliche Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi in erster Linie, daß ihm selbst der Träger des Amtes in der Absolution nur als „gemeiner Bruder und Christ" in Betracht kommt (§. 15.). Demnach ist der Unterschied zwischen der Laien- und amtlichen Absolution in seinem Sinne dahin zu fixiren, daß jene den Privat-, diese den öffentlichen Karakter trägt, jene etwas Zufälliges und Gelegentliches, diese in nothwendiger Ordnung Festbegründetes ist, woraus denn von selbst folgt, daß beide sich ergänzen und daß diese nicht ordentlicher, sondern nur ausnahmsweise durch jene ersetzt werden kann (§. 12.).

Der Bindeschlüssel, für welchen Luther in der Privatbeichte keine Stelle fand, kam ihm vorzugsweise in der Jurisdiktion, nämlich bei dem Banne zur Anwendung. Luther's Ansichten darüber lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen: der Bann darf nur wegen öffentlicher Sünde und Aergerniß und wegen notorischer Unbußfertigkeit verhängt werden; er ist die öffentliche Erklärung der Kirche, daß der Sünder sich selbst gebunden, d. h. aller Gemeinschaft der Liebe beraubt und dem Teufel übergeben habe; er schließt nur von der äußeren Gemeinschaft der Kirche und ihrer Sakramente aus, nicht von der inneren Gemeinschaft, von der sich der Sünder allein selbst ausschließen kann; er ist nur eine äußere Strafe der Kirche und hat keinen anderen Zweck, als den Sünder zu bessern; darum ist der Gebannte nur vom Sakrament, nicht von der Predigt und eben so wenig von der Fürbitte der Kirche ausgeschlossen; die Lösung vom Bann ist die öffentliche Erklärung der Kirche, daß der Gebannte innerlich mit ihr versöhnt und in sie wieder aufgenommen ist; diese Lösung ist dem zu gewähren, der sie reumüthig und gläubig sucht, und ist diese Absolution der Kirche kraft der Schlüsselgewalt Gottes Absolution; ungerechter Bann schadet nicht, soll aber geduldig ertragen werden; eben so kann auf der anderen Seite die äußere Mitgliedschaft an der Kirche sehr wohl neben dem Ausschluß von der inneren Gemeinschaft des Heiles bestehen (vgl. §. 21. Anm.).

Es kann bei schärferer Prüfung Niemandem entgehen, daß Luther's Ansicht von der Absolution und vom Bann nicht ganz auf einem Principe beruhen. Die Absolution ist ihm nicht ein Urtheil, das die Ueberzeugung von der heilsgemäßen Verfassung des Sünders zur Voraussetzung hätte, sondern eine völlig voraussetzungslose Zutheilung der Sündenvergebung, die ihm auf sein freies Begehren gegeben werden muß, damit sie seinen Glauben stärke und von ihm im Glauben aufgenommen werde. Er sieht darin einen Akt der Predigt oder des Sakramentes. Anders aber gestalten sich

ihm die Begriffe des Bindens und Lösens, sobald sie auf öffentliche Sünden und Aergernisse bezogen werden. Hier tritt ein richterlicher Akt ein, ein Urtheil der Kirche über die thatsächliche Stellung, in die der Sünder durch seine Unbußfertigkeit zu Gott getreten ist, indem er sich von seiner Gemeinschaft ausgeschieden hat, ein Urtheil, das aber auch als ein menschliches der Möglichkeit des Irrthums unterworfen ist und darum nur in dem Fall von Gott bestätigt wird, wenn es gerecht ist. Auf der anderen Seite ist die öffentliche Lösung, welche die Kirche über den Gebannten ausspricht, ihr freilich nur auf moralischer Ueberzeugung beruhendes Urtheil, daß sie ihn als einen durch die Kraft der Predigt oder des göttlichen Wortes vor Gott bereits Gelösten betrachtet und darum keinen Anstand nimmt, sich mit ihm zu versöhnen. Daraus ergiebt sich im Allgemeinen für die Lehre von der Schlüsselgewalt Folgendes: Lösen und Binden geschieht nach Luther einmal durch die Predigt, welche den Gläubigen die Vergebung, den Unbußfertigen aber Gottes Ungnade und Zorn verkündigt. Binden und Lösen geschieht ferner durch die Jurisdiktion, indem die Kirche das Verhältniß, in welches sich der Sünder zu Gott gesetzt hat, auf den Grund notorischer Thatsachen bestätigt oder ihr Urtheil auf seine bezeugte Reue und sein ausgesprochenes Verlangen zurücknimmt. Zwischen diesen beiden Akten, dem der Predigt und der Jurisdiktion, liegt die Privatabsolution in der Mitte, auf welche Luther vorzugsweise den Sakramentsbegriff verwendet. Obgleich auch sie an sich nur eine Species der Predigt ist, so steht ihr doch kein Binden zur Seite, sie theilt nach dem Grundsatz: de occultis non judicat ecclesia, die Vergebung Jedem zu, der nicht durch constatirte Aergernisse Unbußfertigkeit an den Tag legt, und überläßt es dem Absolvirten, ob er diesen ihm geschenkten Trost im Glauben festzuhalten und die Kraft desselben in seinem Herzen zur Wirksamkeit zu bringen vermag.

Melanchthon stimmte mit Luther in der Lehre von der Schlüsselgewalt überein, nur betrachtete er vom Standpunkte seines strengeren Amtsbegriffes aus die Schlüssel als wesentliches Attribut des bischöflichen oder Pfarramtes. Auch die Kirchenordnungen wiederholen nur Luther's Grundsätze, doch finden sich auch bei ihnen bereits merkliche Abweichungen; so enthält der unter Melanchthon's Einfluß zu Stande gekommene Kölnische Reformationsentwurf von 1543 bereits die Bestimmung, Niemanden zur Communion zuzulassen, „er habe denn zuvor von seinem Pfarrer oder den anderen ordentlichen Dienern der Sakramente die Privatabsolution empfangen" (Richter, K.-Ordn. II, 45), welche auch in andere Kirchenordnungen übergegangen ist. Ferner wird ausdrücklich dem absolvirenden Geistlichen die Befugniß eingeräumt, unter bestimmten Voraussetzungen die Absolution dem Beichtenden zu versagen. Dagegen wurde der Bann in Folge des Mißbrauchs, den man von demselben gemacht hatte, den Händen der Pfarrer frühzeitig entzogen und in die der landesherrlichen Consistorien gelegt. Die Absolution wurde nach der Samstagsvesper unter Handauflegung in der Kirche ertheilt; die Absolutionsformeln der Kirchenordnungen sind theils annuntiativ, theils exhibitiv, nicht selten stehen beide zur Auswahl unmittelbar neben einander. Chemnitz ist der erste, der es bestreitet, daß die Absolution in dem Sinne wie Taufe und Abendmahl ein Sakrament sey, und zwar darum nicht, weil sie auf der reinen Verheißung im Worte Gottes beruht und kein durch die göttliche Einsetzung mit ihr verbundenes Zeichen hat; nur im uneigentlichen Sinne gesteht er ihr einen sakramentalen Karakter zu (Schmidt, Dogmatik §. 53. Anm. 5), auch ihm ist die Ertheilung der Absolution ein specifisches Vorrecht des Amtes, obgleich er noch an dem altprotestantischen Grundsatze festhält, daß die Schlüssel der Kirche selbst übergeben seyen (Heppe, Dogmatik III, 250; Kliefoth S. 278); eben so spricht er es unumwunden aus, daß dem absolvirenden Geistlichen das Urtheil und die Cognition darüber zusteht, ob dem Beichtenden vermöge des Standes seiner religiösen Einsicht, seiner Buße und seines Glaubens die Absolution zu gewähren oder zu versagen sey (s. Kliefoth S. 279). Dagegen reden Quenstedt und Hollaz bereits von einer den Dienern des göttlichen Wortes nach ihrem amtlichen Karakter übertragenen Gewalt der Sündenver-

gebung, und der letztere stellt geradezu den unprotestantischen Satz auf: Wie die Diener durch das Wort Gottes die Sünder realiter und effektiv bekehren, erneuern und beseligen, so vergeben sie auch realiter und effektiv die Sünden (Heppe S. 252). Als Verkehrung der ursprünglichen protestantischen Anschauungsweise müssen wir es endlich betrachten, wenn Baier die Absolution als jurisdictionellen Akt auffaßte und demnach zwischen potestas ordinis und potestas clavium s. jurisdictionis unterschied und jene als potestas publice docendi et sacramenta administrandi, diese als potestas remittendi et retinendi peccata bestimmt, wozu freilich schon Gerhard den Grund gelegt hatte, der (XIII, 16) die potestas jurisdictionis in den Gebrauch der Schlüssel setzte und unter dieselbe ausdrücklich sowohl die allgemeine als die Privatabsolution subsumirte (vgl. Schmidt §. 59. Anm. 9).

Die Schweizer Reformation bezog von vorn herein die Schlüsselgewalt vorzugsweise auf das Recht zur Ausübung des Kirchenregiments und besonders der Kirchenzucht und hat in diesem Sinn die einschläglichen Bestimmungen in ihren Bekenntnissen formulirt. Dagegen bezog Calvin die Schlüsselgewalt überhaupt auf die Predigt des Evangeliums und die Handhabung der Kirchenzucht mit Fernhaltung des Sakramentbegriffs. Daraus ergeben sich ihm folgende Sätze: 1) Es giebt eine zweifache Absolution, die eine dient dem Glauben, die andere gehört zur Kirchenzucht. 2) Die Absolution ist nichts Anderes, als das der Verheißung des Evangeliums entnommene Zeugniß von der Vergebung der Sünden (Instit. lib. III. cap. IV. §. 23.). 3) Die Absolution ist conditional, ihre Bedingungen sind Buße und Glaube. 4) Ueber das Vorhandenseyn dieser Bedingungen müssen Menschen ungewiß seyn, so daß die Gewißheit des Bindens und Lösens von keinen Richtersprüchen menschlichen Gerichtes abhängt. Die Diener des göttlichen Wortes können darum auch nur bedingungsweise absolviren (§. 18.), kraft dieses Wortes nämlich können sie Allen, wenn sie an Christus glauben, die Vergebung zusagen, wenn sie Christum nicht ergreifen, die Verdammniß ankündigen (§. 21.). 5) In dieser Ausübung ihres Amtes können sie darum auch nicht irren, weil sie nicht mehr verkündigen, als was Gottes Wort ihnen befiehlt, der Sünder aber kann diese in sich gewisse und unzweifelhafte Absolution mit voller Sicherheit sich aneignen, sobald die einfache Bedingung: Ergreifung der Gnade Christi, ihr beigefügt wird in dem Worte des Herrn: Dir geschehe, wie du geglaubt hast! (§. 22.). 6) Die andere Absolution, welche einen Bestandtheil der Kirchenzucht bildet, hat nichts mit den geheimen Sünden zu thun, sondern tilgt nur das der Kirche gegebene Aergerniß (§. 23.); auch darin folgt die Kirche der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes: kraft dieses Wortes verkündigt sie, daß alle Ehebrecher, Diebe, Mörder, Geizige, Ungerechte keinen Theil am Reiche Gottes haben. und in diesem Binden kann sie nicht irren; mit eben diesem Worte löst sie die Bußfertigen, denen sie Trost bringt (§. 21.). Nach diesen Grundsätzen, welche das Wesen der Absolution mit Beseitigung jeder Einwirkung von Seiten des Sakramentbegriffs einfach als Species der Predigt bezeichnen und eben damit die Lehre des deutschen Protestantismus in geläuterter Gestaltung reproduciren, konnte Calvin die Privatabsolution nicht verwerfen, nur konnte er in ihr nicht ein allgemeines Institut der Kirche erkennen, sondern mußte ihre Ertheilung von dem individuellen Bedürfnisse derer abhängig machen, welche sie begehren. Ihre Zweckmäßigkeit begründete er übrigens in derselben Weise, wie die lutherische Kirche. „Es geschieht bisweilen, daß Jemand die allen Gläubigen gegebenen Verheißungen hört und nichtsdestoweniger in Zweifel bleibt, ob auch ihm die Sünden vergeben seyen. Wenn ein solcher seine geheime Wunde seinem Seelsorger aufdeckt und jene Stimme des Evangeliums: Sey getrost, deine Sünden sind dir vergeben! (Matth. 9, 2.) in specieller Beziehung auf sich vernimmt, so wird er im Herzen beruhigt und von seinem Zagen befreit. Nur müssen wir uns hüten, daß wir nicht von einer Schlüsselgewalt träumen, die von der Predigt des Evangeliums verschieden wäre" (§. 14.). Allerdings ergiebt dies, wie Hr. Kliefoth (S. 416) richtig einsieht, nicht ganz die lutherische Privatabsolution, wohl aber die einzig evangelische, von

der allein die Schrift, die apostolische Kirche und die der folgenden Jahrhunderte bis zum Mittelalter etwas weiß.

Calvin's Grundsätze hatten entschieden die Zukunft für sich. Die Allgemeinheit der Privatabsolution konnte nur so lange in Segen wirken, als jenes specifisch-religiöse Interesse, jene Unmittelbarkeit der Gewissensregung, wie sie die Reformation in allen Kreisen erweckt hatte, frisch und lebendig blieb; mit der Ermattung dieser mußte auch jene sammt der von ihr vorausgesetzten Beichte zu einer todten kirchlichen Form herabsinken und, statt den Glauben zu ermuthigen, eine falsche Sicherheit begünstigen. Schon früher ließ man sie in einzelnen lutherischen Landeskirchen fallen. Zwei von Brenz entworfene Kirchenordnungen, die von Schwäbisch-Hall von 1543 und die württembergische von 1553 halten zwar die Privatbeichte fest, ordnen dagegen an, daß die Absolution nach geschehener Beichte und Gewissensberathung allen Confitenten insgemein ertheilt werde; die württembergische aber beschränkt die Privatabsolution ausdrücklich auf die Fälle, wo sie von Einzelnen in sonderlicher Gewissensbeschwerde als sonderlicher Trost begehrt werde (Steitz a. a. O. S. 151—155). In der reformirten pfälzischen Kirchenordnung vom Jahre 1563 endlich tritt an die Stelle der Privatbeichte und Privatabsolution die gemeinsame Beichte in dem Ja der Gemeinde auf die Frage nach ihrer Buße, ihrem Glauben und dem Gelübde ihres Gehorsams und die gemeinsame Absolution in der annuntiativen Form. Sie war gleichsam eine Weissagung für die zukünftige Umgestaltung des Beicht- und Absolutionswesens (Steitz S. 159 f.).

Der frische und lebendige Geist der Reformation war entflohen, die Privatbeichte und Privatabsolution zur bloßen gedankenlosen Form herabgesunken, der Kirchenbann zur Strafe, die öffentliche Reconciliation zur öffentlichen Prostitution geworden; diese Kirchenstrafe wurde durch die landesherrlichen Consistorien verhängt und thatsächlich nur auf fleischliche Vergehen gesetzt. Da erhob sich mit lautem Proteste der Pietismus und forderte eine entschiedene Reform in der Ausübung der Schlüsselgewalt. Der Vorläufer in dieser Richtung war Theophilus Großgebauer, Professor in Rostock, in seiner im J. 1661 erschienenen „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion", der für die geheimen Sünden nur die Beichte vor Gott, für die öffentlichen Sünden aber, auf welche er allein die Binde- und Lösegewalt bezog, die öffentliche Beichte und Reconciliation vor der beleidigten Gemeinde für nothwendig hielt, die Beurtheilung der letzteren aber im altkirchlichen Sinne durch ein von der Gemeinde gewähltes Aeltestencollegium (Seniores plebis) gehandhabt wissen wollte. Spener wollte zwar die Privatbeichte und Privatabsolution in veränderter Form, nämlich in der Anmeldung vor dem Pastor, und hauptsächlich zum Zweck der Gewissensberathung und der Erforschung des Seelenzustandes des Confitenten beibehalten, drang aber darauf, daß der Beichtvater, dessen Wahl er dem persönlichen Vertrauen anheim gab, nur die Bußfertigen absolviren und den Unbußfertigen die Sünden behalten, dagegen die Zweifelhaften an ein zu errichtendes Aeltestencollegium zur Beurtheilung und zur Handhabung des Bannes verweisen solle. Mit großem Nachdrucke erklärte er die Schlüsselgewalt für ein Recht der ganzen Kirche oder Brüderschaft, das nur auf dem Wege des Mißbrauchs ausschließlich in die Hände des geistlichen Standes und der Obrigkeit gekommen sey. Mit weit größerer Entschiedenheit traten seine Anhänger gegen das Institut der Privatbeichte auf; die Angriffe des Predigers Johann Kaspar Schade in Berlin auf den Beichtstuhl, den er Satansstuhl und Höllenpfuhl nannte und die eigenmächtige Aufhebung der Privatbeichte, die sich derselbe erlaubte, hatten zunächst eine Untersuchung, am 16. November 1698 aber eine kurfürstliche Resolution zur Folge, kraft deren die gemeinsame Beichte und Absolution aller Confitenten angeordnet, dagegen die Privatbeichte und Privatabsolution dem individuellen Bedürfniß anheimgegeben wurde. Daß im Kampfe gegen den Pietismus die lutherische Orthodoxie die göttliche Einsetzung der Privatbeichte und Privatabsolution zu erweisen suchte, konnte nur dazu beitragen, den Streit heftiger zu entzünden und das altlutherische Institut mehr zu discreditiren. Der Vorgang Preußens fand bald in an-

deren Landeskirchen Nachfolge. Was der Pietismus begonnen hatte, setzte der Rationalismus fort, nach dessen Anschauung zwar nicht, wie Herr Kliefoth meint, der Mensch sich selbst, so oft er es bedarf, die Sünden vergiebt, wohl aber die Sündenvergebung ohne die Absolution des Pfarrers von Gott empfängt, wenn er ihm mit aufrichtiger Reue und herzlichem Glauben naht. Mit der Privatabsolution zerfiel auch die Kirchenzucht zum Nachtheil der Gemeinden, durch deren eigene organisirende Thätigkeit allein diese in das Leben gerufen werden kann, wie das Beispiel der reformirten Kirche in manchen deutschen Ländern zeigt.

In die Dogmatik hat zuerst Schleiermacher wieder den Begriff der Schlüsselgewalt eingeführt, jedoch seinen Inhalt mit ausdrücklicher Ausschließung der Predigt auf die gesetzgebende und richterliche (verwaltende) Gewalt der Kirche beschränkt, die er als wesentlichen Ausfluß aus dem kirchlichen Amte Christi ansieht und deren Bestehen er durch das Zusammenseyn der Kirche mit der Welt motivirt (§. 144. 145.). Wenn man indessen erwägt, wie vag und widersprechend sich die Bekenntnißbücher der evangelischen Kirche über diesen Begriff äußern (man vergleiche nur die von Schleiermacher gesammelten Stellen unter dem Lehrsatze §. 145.), wie disparate Dinge unter denselben subsumirt sind und wie wenig sich selbst auf exegetischem Wege die Gränzen desselben mit Sicherheit bestimmen lassen, so scheint es am geeignetsten, den Versuch völlig aufzugeben, so bildliche Bezeichnungen, wie „Schlüssel des Himmelreichs", „Binden und Lösen", zu dogmatischen Begriffen auszuprägen. Was man bis jetzt darunter behandelt hat, läßt sich in der Dogmatik unter den Begriffen der Sündenvergebung und Rechtfertigung, in der praktischen Theologie unter der Vorbereitung zum Abendmahl (wie es Nitzsch, prakt. Theol. II, 2. 428 mit richtigem Takte gethan hat) und in dem Kirchenrecht unter der Disciplin weit bequemer behandeln, ohne daß man befürchten müßte, mit vieldeutigen Begriffen, über deren Gränzen sich nichts Allgemeingültiges feststellen läßt, die Vorstellungen zu verwirren. Das Kirchenrecht hat damit einen anerkennenswerthen Anfang gemacht, vergebens sucht man in den neueren trefflichen Darstellungen bei Richter u. A. eine Rubrik: Schlüsselamt oder Schlüsselgewalt.

Was den unter der Schlüsselgewalt hauptsächlich hervortretenden Begriff der Absolution betrifft, so ist er in den letzten acht Jahren wieder vielfach Gegenstand der Verhandlung geworden. Den Anstoß dazu gab besonders der Vortrag des Hofpredigers Dr. Ackermann über die Privatbeichte auf dem Kirchentage zu Bremen im Jahre 1852; obgleich er die Absolution nicht betonte, sondern die Beichte nur um ihrer selbst willen als psychologisches Bedürfniß rechtfertigte, so konnte es doch nicht fehlen, daß schon in der Versammlung selbst die Debatte sich auf die Absolution lenkte und der Gegensatz der lutherischen und reformirten Anschauung sich in seiner vollen Schärfe aufdeckte. Seitdem wurde lutherischerseits Alles aufgeboten, die Privatabsolution wieder in ihre alten, von selbst erloschenen Rechte einzusetzen und ihre Wiedereinführung in die Ordnungen des kirchlichen Lebens wenigstens anzubahnen. Man ging so weit, ihr die göttliche Institution zu vindiciren; man begründete die allgemeine Beichtpflicht, deren Entstehung im Mittelalter man sich doch nicht bergen konnte, mit der Berufung auf die Tradition der Kirche, die auch in der allgemeinen Erkrankung des kirchlichen Lebens dennoch ein innerlich gesundes Institut aus ihren ewig frischen Wurzeln habe erzeugen können; man ließ sich bis zur Behauptung fortreißen, daß die Absolution unter allen Umständen in göttlicher Kraft wirksam sey und vermöge dieser nicht bloß dem Gläubigen seine Sünde wirklich vergebe, sondern auch den Unbußfertigen verstocke; man übersah dabei aber völlig den Widerspruch, in welchen sich die neulutherische Doktrin mit sich selber setzt: während diese nämlich sonst die Wirkung des Wortes Gottes gegen die der Sakramente möglichst abzuschwächen bemüht ist und demgemäß jenem nur eine deklarative und auffordernde, diesen dagegen die vollziehende und gewährende Funktion beilegt, so wird umgekehrt in der Privatabsolution, die doch nur als specielle Applikation des Wortes Gottes gefaßt wird, dem letzteren eine geradezu magische Gewalt beigelegt.

Zum Glück bewegen sich alle diese Theorien innerhalb der Gränzen der theologischen Verhandlung und sind ein Sonderbesitz einzelner Glieder des geistlichen Standes; das Leben der Gemeinden bleibt davon unberührt, und jeder praktische Versuch eines oder des anderen Kirchenregimentes, jene alten, abgelebten Ordnungen wieder zur zwingenden Geltung zu bringen, würde nicht bloß an dem Widerstande der Gemeinden, sondern auch an dem Proteste der wahrhaft evangelischen Theologie scheitern. Was an der Privatabsolution wahren und bleibenden Werth hat, liegt nicht an ihrer Form, sondern in ihrem Wesen, und läßt sich auf einem ganz anderen Gebiete, als dem des Beichtstuhles, nämlich in der freien individuellen Seelsorge, am sichersten erreichen.

Zur Litteratur: J. Morinus, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1651. Antw. 1682. — Steitz, das römische Bußsakrament. Frankf. 1854. — Steitz, die Privatbeichte und Privatabsolution, aus den Quellen des 16. Jahrhunderts dargestellt. Frankf. 1854. — Kliefoth, Beichte und Absolution. Schwerin 1856 (die dogmenhistorischen Angaben sind mit Vorsicht zu benutzen). — Pfisterer, Luther's Lehre von der Beichte. Stuttgart 1857. **Georg Eduard Steitz.**

Schmalkaldische Artikel. Nachdem die Häupter der Protestanten am 27. Februar 1531 zur Vertheidigung der Glaubensfreiheit ihren ersten Bund von Schmalkalden geschlossen hatten, wiederholten sie die schon von Luther zur Beilegung des Streites ausgesprochene Forderung „eines allgemeinen freien Conciliums, worin nach dem reinen Worte Gottes determinirt würde", um so nachdrücklicher, je mehr sich der evangelische Glaube selbst über die Gränzen von Deutschland verbreitete und der Bund von Tage zu Tage an Umfang und Stärke gewann. Auch der Kaiser Karl V. schien, wiewohl zweideutig und nur durch politische Gründe bewogen, diese billige Forderung zu unterstützen, während von päbstlicher Seite alle Mittel angewandt wurden, ein deutsches Nationalconcilium und mit demselben eine freie Besprechung der Mißbräuche in der Kirche zu hindern. Zwar ließ es weder der Pabst Hadrian VI., noch dessen Nachfolger Clemens VII. an unbestimmten Versprechungen fehlen, um den immer dringender werdenden Forderungen der Protestanten auszuweichen, aber sie waren ebenso wenig ernstlich darauf bedacht, dieselben zu erfüllen, als der staatskluge und diplomatische Paul III. aus dem Hause Farnese, obgleich er sich bald nach seiner am 13. Oktober 1534 erfolgten Wahl mit einem mißbilligenden Rückblick auf seine Vorgänger entschlossen erklärte, das verlangte Concilium zu Stande zu bringen, indem er im Voraus davon überzeugt war, daß die Protestanten selbst eine Kirchenversammlung, zu welcher der Vorschlag von Rom ausginge und auf der sich der Pabst, der Sitte älterer Concilien gemäß, die Leitung vorbehielte, am kräftigsten hintertreiben würden. In dieser Voraussetzung schickte er im folgenden Jahre den Nuntius Vergerio, einen gebildeten und gewandten Weltmann, der vor Allem die Kunst, durch gewinnende Höflichkeit zu täuschen, in hohem Grade besaß, nach Deutschland, um zunächst wenigstens den Ort, wo das Concilium sich versammeln sollte, vorläufig zu verabreden. Unter dem Vorwande, daß er dabei auf andere christliche Mächte, besonders auf Frankreich, Rücksicht nehmen müsse, bestimmte er die Stadt Mantua in der Lombardei, welche ja auch noch zum deutschen Reiche gehöre, zum Versammlungsorte.

Es war schon spät im Jahre, als Vergerio in Sachsen ankam, um im Namen des Pabstes den Kurfürsten zu begrüßen und mit ihm wegen des Concils Rücksprache zu nehmen. Da dieser indessen abermals sich auf einer Reise nach Wien zum Könige Ferdinand befand, so eilte der Nuntius, ihn noch unterwegs zu sprechen, und erreichte ihn in Prag. Hier trug er ihm und den übrigen Protestanten ein freies, allgemeines Concilium an und verlangte vor der Hand nichts weiter, als das Versprechen, daß sie es beschicken wollten. Dabei wußte er sich sowohl gegen den Kurfürsten mit so einnehmender Ehrerbietung, als auch gegen dessen Begleiter mit einem so feinen, von allem Ketzerhasse freien und doch seiner geistlichen Würde nichts vergebenden Anstande zu benehmen, daß er sich die Achtung Aller erwarb. Auch auf Luther, den er bei seinem kurzen Aufenthalte in Wit-

tenberg zu einer mündlichen Besprechung über das Concilium einlud, um dem Pabste von der Persönlichkeit dieses größten aller seiner Gegner einen ausführlichen Bericht abstatten zu können und die Gesinnungen und Absichten der Protestanten genauer auszuforschen, hatte er durch sein wohlberechnetes Benehmen einen keineswegs ungünstigen Eindruck gemacht. Nichtsdestoweniger erregte sein Betragen ebensowohl als die Bereitwilligkeit des Pabstes zu einem bisher mit aller Hartnäckigkeit verweigerten Schritte ein so wohlbegründetes Mißtrauen bei den Protestanten, daß es ihnen immer noch zweifelhaft blieb, ob man von päbstlicher Seite ein Concilium, wie sie es forderten, im Ernste beabsichtige. Indessen hatte der Kurfürst den Legaten auf die nächste Zusammenkunft seiner Bundesgenossen in Schmalkalden verwiesen und dabei im Allgemeinen geäußert, daß man sich vielleicht zur Beschickung eines selbst in Italien abzuhaltenden Concils entschließen würde, wenn man rücksichtlich der versprochenen Freiheit die nöthige Sicherheit erhielte. Als daher der Kaiser im April 1536 bei seiner Anwesenheit den Gegenstand aufs Neue in Anregung brachte, wurde das Concilium vom Pabste in aller Form auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschrieben und noch im Herbste der Nuntius van der Vorst aus Antwerpen, Bischof von Acqui, beauftragt, dasselbe nicht nur den katholischen, sondern auch den protestantischen Fürsten Deutschlands anzukündigen.

Hatten die Protestanten bisher nur Mißtrauen gegen die Absichten des Pabstes gehegt, so mußten sie jetzt die Ueberzeugung gewinnen, daß das ausgeschriebene Concilium nicht ein solches seyn würde, wie sie es immer im Sinne gehabt und wiederholt auf den Reichstagen gefordert hatten. Denn so vorsichtig und ängstlich auch die Ausdrücke in der päbstlichen Ankündigungsbulle gewählt waren, um allen Anstoß zu vermeiden, so deuteten doch die Worte des Pabstes: er wolle dem Beispiele seiner Vorgänger nachfolgen, klar genug darauf hin, daß Paul III. eben so gut, wie irgend einer seiner Vorgänger, entschlossen sey, die päbstlichen Prärogativen und das ganze bisherige System ohne die geringste Rücksicht auf die Gegner aufrecht zu erhalten. Dazu kam, daß in dem Ausschreiben weniger von einer freien Erörterung der Glaubensartikel als von der gänzlichen Ausrottung der Ketzerei die Rede war. Unter diesen Umständen erklärten sich auf der zahlreichen Versammlung der Protestanten zu Schmalkalden im Februar 1537 alle Stände für die Meinung des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen, welcher jetzt wegen der gefährlichen Absichten des Pabstes fest entschlossen war, das Concilium ganz einfach zu verwerfen und die Gefahr, die er dadurch sich, seinem Lande und seinen Unterthanen zuziehen würde, Gott anheim zu stellen. Zwar hatte Luther, der unter Allen die Politik des heiligen Vaters am klarsten durchschaute, um seine Meinung befragt, geantwortet, daß es besser sey, die Kirchenversammlung anzunehmen, auf derselben vor der ganzen Christenheit aufzutreten, die heilige Wahrheit gegen die päbstliche Rotte zu vertheidigen und, nachdem man öffentlich den Staub von den Füßen geschüttelt, stolz hinwegzugehen. Gleichwohl wurden, dem Willen des Kurfürsten gemäß, die Einladungsschreiben des Pabstes an die protestantischen Fürsten von der Versammlung dem päbstlichen Nuntius Vorst, der sich zugleich mit dem kaiserlichen Vicekanzler und Orator Doktor Matthias Held auf derselben eingefunden hatte, mit auffälligen Zeichen der Verachtung zurückgegeben, dem Kaiser aber in einer besonderen Druckschrift die Gründe dargelegt, warum die Protestanten dieses Concilium nicht beschicken könnten. Um jedoch ihre Geneigtheit zur Theilnahme an den Verhandlungen eines Concils, wenn dasselbe nur einigermaßen ihren gerechten und billigen Erwartungen entspräche, sowohl dem Kaiser als den Reichsständen zu beweisen und zugleich ihre von der römisch-katholischen Kirche abweichenden Glaubenssätze nochmals darzustellen, wurde den zu Schmalkalden versammelten Bundesgenossen ein von Luther auf den Wunsch des Kurfürsten Johann Friedrich vorher in deutscher Sprache verfaßtes Glaubensbekenntniß vorgelegt und am 15. Febr. 1537 von sämmtlichen anwesenden sächsischen, hessischen, schwäbischen, straßburgischen und anderen Theologen unterzeichnet, welches dem angekündigten Concilium übergeben oder doch, wenn dies nicht geschehen könnte, als ein Denkmal ihrer Eintracht öffentlich

bekannt gemacht werden sollte. Dieses unter dem Namen der schmalkaldischen Artikel bekannte und später unter die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche aufgenommene Bekenntniß ist in der Hauptsache des Lehrbegriffs mit der augsburgischen Confession und deren Apologie vollkommen übereinstimmend, wie dies das Ausschreiben des Bundestages auch ausdrücklich bemerkt. Da aber die Protestanten es hierbei nicht sowohl mit dem Kaiser als vielmehr mit dem Pabste zu thun hatten, so war es den Verhältnissen durchaus angemessen, daß Luther jetzt den Gegensatz ihrer Lehre wider die römische Kirche aufs schärfste hervorhob und die Frage über die Prärogativen des Pabstthums, die man zu Augsburg in den Bekenntnißschriften anzuregen geflissentlich vermieden hatte, um so ernstlicher und freier vornahm. Deshalb hielt er es auch, als er diese Artikel im folgenden Jahre zu Wittenberg drucken ließ, für zweckmäßig, ihnen eine Vorrede hinzuzufügen, in welcher er nicht nur die Veranlassung zu denselben mittheilt, sondern auch zeigt, wie viel auf einem rechten Concilium in der Kirche und in allen Ständen gebessert werden könne und müsse.

Die darauf folgenden Artikel selbst bestehen aus drei Theilen. Der erste Theil enthält kurz die Erwähnung der nicht streitigen Lehren von der Dreieinigkeit. Im zweiten werden die wichtigsten Streitfragen zwischen beiden Religionsparteien in den das Amt und Werk Jesu oder die Erlösung betreffenden Artikeln mit gründlicher Prüfung der entgegengesetzten Glaubenslehren auseinandergesetzt. Zuerst wird die Lehre vom Verdienste Christi und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben vorgetragen und nachdrücklich hervorgehoben, daß auf diesem Artikel Alles beruhe, „was die Evangelischen wider den Pabst, Teufel und alle Welt lehren und leben". Darauf folgt der Artikel von der Messe, die Luther den größten und schrecklichsten Gräuel im Pabstthum nennt, welcher am entschiedensten mit dem Hauptartikel des christlichen Glaubens im Widerspruch stehe und doch die höchste und schönste aller päbstlichen Abgöttereien sey. Wie sehr die Messe vom wahren Abendmahle abweiche, wird ausführlich entwickelt und bestimmt darauf hingewiesen, daß die Gegner auf einem Concilium eher alle andere Glaubensartikel als diesen nachgeben würden und könnten. „Sie fühlen wohl", sagt er, „wo die Messe fällt, so liegt das Pabstthum; ehe sie es lassen geschehen, so tödten sie uns alle, wo sie das vermögen." Aus diesem Glaubensartikel sind sodann in der römischen Kirche die Lehren vom Fegefeuer, der Erscheinung der Verstorbenen, der Heiligen- und Reliquien-Verehrung, den Wallfahrten, den Brüderschaften und dem Ablaß hervorgegangen, welche von Luther in kräftigen Ausdrücken als verabscheuungswerthe Irrthümer und Mißbräuche verworfen werden, da die heilige Schrift, die einzige Quelle des Glaubens, sie nicht zulasse*).

Nachdem sich Luther hierauf im dritten Artikel mit wenigen Worten über die Stifter und Klöster erklärt hat, welche seiner Ansicht nach nur dann beibehalten werden sollten, wenn sie zu ihrer ursprünglichen Bestimmung, die Jugend zu bilden und Gottesfurcht und Sittlichkeit im Volke zu befördern, wieder zurückkehrten; spricht er sich im vierten desto ausführlicher über das Pabstthum aus und verwirft mit aller Entschiedenheit die Lehre vom päbstlichen Primat. Daß der Pabst seine Gewalt nicht nach göttlichem Rechte besitze, beweist er nicht nur aus der Geschichte, indem er erwähnt, daß die heilige Kirche Jahrhunderte lang ohne Pabst gewesen sey und die griechische Kirche, die ihn auch jetzt noch nicht anerkenne, gleichwohl für eine christliche ge-

*) „Ueber das alles", heißt es in den Artikeln wörtlich, „hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei gezeuget." — „Es heißt Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst niemand, auch kein Engel." — „Und in Summa, was die Messe ist, was daraus kommen ist, was daran hanget, können wir nicht leiden, und müssens verdammen, damit wir das heilige Sacrament rein und gewiß, nach der Einsetzung Christi, durch den Glauben gebrauchet und empfangen, behalten mögen."

halten werden müsse; sondern er zeigt auch, wie der Pabst sich an dem einfachen Inhalte der christlichen Lehre, so wie sie in der heiligen Schrift enthalten sey, nicht genügen lasse, vielmehr fordere, daß man ihm gehorchen müsse, um selig zu werden, und folgert daraus, „daß Alles, was derselbe aus solcher falscher, freveler, lästerlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen habe, eitel teuflisch Geschicht und Geschäfte gewest und noch sey, zu Verderbung der ganzen heiligen christlichen Kirchen und zu verstören den ersten Hauptartikel von der Erlösung Jesu Christi." „Die Kirche" — sagt er — „bedarf nur Eines Hauptes, Christi; der Pabst aber, der Allen die Seligkeit abspricht, welche ihm nicht gehorchen wollen, ist der rechte Antichrist." Schließlich erinnert er die Bekenner des Evangeliums daran, daß sie auf dem Concilium nicht vor dem Kaiser und weltlicher Obrigkeit, sondern vor dem Pabst und dem Teufel selbst stehen werden, der nichts gedenket zu hören, sondern schlechts verdammen, morden und zur Abgötterei zwingen. „Darum müssen wir hie nicht seine Füße küssen, oder sagen: Ihr seyd mein gnädiger Herr! sondern, wie im Zacharia der Engel zum Teufel sprach: Strafe dich Gott, Satan!" (Zachar. 3, 2.).

Im dritten Theile sind die Artikel von der Sünde, vom Gesetze, von der Buße, wobei auf die argen Irrthümer der Papisten in dieser Glaubenslehre aufmerksam gemacht wird; von dem Evangelium, von der Taufe, vom Sakrament des Altars, von den Schlüsseln, von der Beichte, vom Banne, von der Weihe und Vocation, von der Priesterehe, von der Kirche, von der Gerechtigkeit vor Gott und von guten Werken, von Klostergelübden und Menschensatzungen zusammengestellt, da dieselben, wie Luther im Voraus ausdrücklich erklärt, Meinungen und Ansichten enthalten, welche zwar der Pabst und sein Reich nicht viel achteten, da bei ihnen das Gewissen nichts, dagegen Geld, Ehre und Gewalt Alles gelte; über die aber die Protestanten mit Gelehrten und Vernünftigen oder unter sich verhandeln und sich um so leichter verständigen und vergleichen könnten.

Obgleich Melanchthon dieses ohne seine Theilnahme verfaßte und dem Bundestage zu Schmalkalden übergebene Bekenntniß gleich den übrigen anwesenden Theologen unterschrieb, so fühlte er sich doch durch die Schärfe, mit welcher Luther seine Erbitterung gegen das Pabstthum an mehreren Stellen ausgesprochen hatte, in seinem milden, friedliebenden Sinne unangenehm berührt und hatte allein unter Allen den Muth, seiner Unterschrift die Bemerkung beizufügen, daß dem Pabste, wenn er das Evangelium zulassen wolle, um des Friedens und gemeiner Einigkeit willen die frühere Superiorität über die Bischöfe derjenigen Christen, die unter ihm bleiben möchten, nach menschlichem Rechte zugestanden werden könne*). Zugleich verfaßte er im Auftrage der Bundesversammlung einen Aufsatz von der Gewalt und Obrigkeit des Pabstes, worin er mit mehr Ruhe und Würde als Luther gezeigt hatte, aber immer noch kräftig genug, den mit den Absichten Christi und mit der Verfassung der ersten Kirche streitenden Ursprung und so verderblich gewordenen Fortgang des Pabstthums durch Thatsachen der Geschichte darstellte und auf diese Weise auch den scheinbaren Widerspruch seiner Meinung gegen des Freundes Denkungsart, wie sie sich in den schmalkaldischen Artikeln äußerte, völlig ausglich. Dieser Aufsatz, den die zu der Zeit noch anwesenden Theologen ebenfalls unterzeichneten, um ihre Zustimmung zu erklären, wurde den schmalkaldischen Artikeln angehängt und bildet eine beachtungswerthe Zugabe derselben.

Indessen hatte Luther, von den heftigsten Steinschmerzen niedergebeugt, schon früher Schmalkalden und seine Glaubensgenossen mit dem Segensspruche: „Gott erfülle euch mit dem Hasse des Pabstes!" verlassen und war nach Wittenberg zurückgekehrt. Nun

---

*) Zwar hatte auch der treffliche Superintendent Johann Aepinus (Hoeck) aus Hamburg, ein Schüler und Landsmann Bugenhagen's, zuerst seiner Unterschrift hinzugefügt, daß er in Betreff der Gewalt des Pabstes mit Melanchthon übereinstimme; er ließ sich aber bald überreden, den Zusatz selbst wieder auszustreichen.

trugen auch die Theilnehmer der Bundesversammlung nicht länger Bedenken, sich zu dem Beschlusse zu vereinigen, daß ein Concilium in Italien um so mehr abgelehnt werden müsse, als schon in dessen Ausschreiben ihre Sache im Voraus verdammt sey. Aber es zeigte sich bald, daß sie nicht nöthig hatten, ernstliche Vorbereitungen zu einem nahe bevorstehenden Concilium zu treffen, denn der Herzog von Mantua, in dessen Hauptstadt dasselbe nach des Pabstes Bestimmung abgehalten werden sollte, verlangte zum Schutze sowohl der Stadt als der Kirchenversammlung eine Besatzung von Soldaten und Geld zu ihrem Unterhalte. Da sich jedoch der Pabst schon früher gegen ein bewaffnetes Concilium erklärt hatte, so verlegte er dasselbe nach Vincenza im Venetianischen, wo er es noch sicherer als in Mantua in seiner Gewalt behielt, und schob seine Eröffnung auf den Mai des Jahres 1538 hinaus. Ueberdies war es dem kaiserlichen Gesandten und Vicekanzler Held nur zu gut gelungen, auf der Versammlung zu Schmalkalden der gegenseitigen Erbitterung neue Nahrung zu geben und die Protestanten gegen die Katholischen in eine so feindliche Stellung zu bringen, daß an eine Verständigung zwischen beiden Parteien durch ein allgemeines Concilium nicht weiter zu denken war.

Literatur. Die schmalkaldischen Artikel erschienen zuerst besonders gedruckt zu Wittenberg 1538 in 4°; dann ebendaselbst 1543, 1559 und in Verbindung mit Melanchthon's Schrift: de potestate papae, 1575, sowie in den Gesammtausgaben von Luther's Schriften: Wittenberg IV, 416; Jena VI, 544; Altenburg VI, 1227; Leipzig, XXI, 205; von Walch XVI, 2326. — Eine, jedoch nicht fehlerfreie, Uebersetzung der Artikel ins Lateinische wurde 1541 von Petrus Geranus verfertigt, welche sich in allen Ausgaben der symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche findet. — Ueber das Geschichtliche ist außerdem zu vergleichen: Sleidani de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii libri XI., 1555, und deutsch von am Ende. Frankf. 1785. 3 voll. 8. — Aonii Palcarii de Conc. univ. et liber. Ep. ed. et ill. Illgen. Lips. 1832. — Planck, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs. Bd. III. — Friedr. Hortleder, Handlungen und Ausschreiben von den Ursachen des deutschen Krieges Kaiser Karl's V. wider die Schmalkaldischen Bundesverwandten. Frankf. 1617 u. 18. 2 Thle. — Schroeckh, christliche Kirchengeschichte seit der Reformation. Leipz. 1804. Thl. I. — M. Meurer, der Tag zu Schmalkalden und die schmalkald. Artikel. Leipz. 1837 in 8. — Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. Bd. 4. S. 71 ff. der dritten Ausgabe. Berlin 1852.

G. H. Klippel.

Schmalkaldischer Bund, s. Bd. XI. S. 524 ff.

Schmid, Christian Friedrich, Professor der Theologie in Tübingen, Verfasser der „biblischen Theologie des Neuen Testam.". — Er war im Jahre 1794 zu Bickelsberg in Württemberg geboren und der Sohn eines Pfarrers. In den Kloster-Seminarien Denkendorf, Maulbronn und Tübingen gebildet, erhielt er im Jahre 1819 als Repetent in Tübingen einen Lehrauftrag für praktische Theologie, wurde 1821 außerordentlicher, 1826 ordentlicher Professor und Doktor der Theologie, und wirkte als solcher bis zu seinem Tode im Jahre 1852. Er hat sich während seines Lebens als Schriftsteller wenig bekannt gemacht (nur durch einige Dissertationen und Abhandlungen in der Tübinger Zeitschrift für Theologie), auch hat er keine Gelegenheit zu hervorragender kirchlicher Wirksamkeit gehabt (doch hat er als Commissionsmitglied an der württemberg. Liturgie von 1840 und bei der Kirchenverfassungs-Berathung von 1848 sich bethätigt), aber er hat in langer akademischer Wirksamkeit zunächst auf die Geistlichkeit und Kirche von Württemberg durch wissenschaftliche Kraft wie durch seine Persönlichkeit einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Der Tübinger biblische Supranaturalismus bestand zur Zeit seines Auftretens in ziemlich abgeschwächter Gestalt. Er ging von demselben aus, aber er behielt bald bloß die seit Bengel traditionelle biblische Richtung bei, streifte den Reflexionskarakter des Standpunktes durch frisches Zurückgehen auf das kirchliche Bekenntniß

und die ungenügende Methode durch Aneignung philosophischer Elemente, namentlich Schleiermacher'scher Dialektik, ab. Bald wirkte neben ihm als Historiker Dr. Baur, und es gingen für Tübingen neue Zeiten auf, erst eine kürzere Periode, wo die Schleiermacher'sche Theologie, dann aber eine längere, wo die Hegel'sche Philosophie den Ton angab. In der letzteren Zeit zumal kämpfte er mit Erfolg gegen den herrschenden Strom für die positiven Grundlagen des evangelischen Christenthums, versammelte fortwährend einen nicht unbeträchtlichen Kreis von Anhängern um sich und gab für Alle, auch die dem Strome Folgenden, einen Sauerteig der Kritik zur Losung des Tages. Theologen, wie Dorner und Oehler, haben durch Widmungen öffentlich ausgesprochen, was sie ihm danken; und dem aufmerksamen Beobachter ist es nach Erscheinen seiner „Neutestamentlichen Theologie" nicht schwer, zu erkennen, wie viel Anregung von ihm schon zuvor auch in die Literatur übergegangen.

Schmid's Thätigkeit hat sich über praktische und exegetische Theologie und Moral erstreckt (nur kürzere Zeit zog er, aber mit großem Erfolg der Wiedereinführung in die symbolischen Bücher zu einer Zeit, da diese noch wenig aufgesucht wurden, die Symbolik in seinen Kreis). Seine Vorträge über die praktische Theologie und deren Theile zeichneten sich eben so sehr durch die organische Gestaltung des Entwurfs wie durch die Fülle der Gedanken und die geistvolle Belebung aller Stoffe aus. Als Leiter der praktischen Uebungen hat er durch ein außerordentlich anregendes Verfahren fruchtbar für die Ausbildung mehrerer Generationen von Geistlichen zu ihrem Amte gewirkt. In der exegetischen Theologie las er neben der biblischen Theologie des N. Testam. vorzüglich über paulinische Briefe, und verband dabei in seltener glücklicher Mischung die Befähigung zur sorgfältigsten Erklärung im Einzelnen mit der Gabe, die Ideen, Anlage und Gang der Schriften in lebendiger, geistiger Reproduktion zu entwickeln. Die christliche Moral hat er stets auf biblischem Grunde, aber in streng dialektischer Entwickelung des Systems des christlichen Lebens und unter allseitiger Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, namentlich auch mit steter Rücksicht auf die Begriffe der Philosophie, dargestellt. In Allem hat er sich als ächt wissenschaftlich angelegter Theologe dadurch bewährt, daß kein Wissen und kein Gedanke bei ihm zufällig und vereinzelt auftrat, sondern Alles in organischer Verarbeitung und selbstbewußter Durchdringung einer höheren Idee. Eine lebendige Frömmigkeit wurde auf dem Boden der Wissenschaft zur schwungvollen Begeisterung für Christum und sein Reich. Und daß hiervon sein ganzes Denken getragen war, machte ihn zum christlichen Karakter im Lehramt und begründete die Wirksamkeit, mit der er sich in der Reihe württembergischer Theologen in seiner Zeit würdig an einen Bengel und Storr anschließt.

Seine Vorlesungen über biblische Theologie des Neuen Testaments sind nach seinem Tode 1853 und in zweiter Auflage 1859 herausgegeben. Die Herausgabe seiner Vorlesungen über Moral, wenigstens des grundlegenden Theiles, steht zu erwarten.

Seine „Neutestamentliche Theologie", welche, wenn sie zur Zeit ihrer Conception erschienen wäre, noch entschiedener Epoche gemacht haben würde, ist auch so noch nicht zu spät erschienen. Sie vereinigt, wie keine andere Bearbeitung ihres Gegenstandes, den historischen Begriff und den Gedanken der organischen Entwickelung mit dem entschiedensten Glauben an die absolute Offenbarung in Christo. Und wie man auch über die Ausführung im Besonderen denken mag, so hat sie jedenfalls bewiesen, daß eine lebendige historische Auffassung auf dieser positiven Grundlage und wohl nur auf ihr möglich ist. Aber sie hat auch jedenfalls so große Vorzüge in der Entwickelung der biblischen Lehrbegriffe, der Nachweisung ihrer Eigenthümlichkeit und Einheit, der Verfolgung der Gedanken in ihren Mittelpunkt und ihre Gliederung, daß sie ihren hohen Werth auch unter dem Fortschreiten der evangelischen Wissenschaft noch lange behaupten wird.

Ueber Schmid's Leben ist zu vergleichen: Blätter der Erinnerung an Chr. Friedr. Schmid (von Palmer, Landerer, Baur, Ege). Tübingen 1852. Ferner: J. Köstlin

in der Anzeige der bibl. Theol. des N. Testaments, Theol. Stud. u. Krit. 1856. I. S. 188 ff. Der Unterzeichnete hat darüber weiter gesprochen in einem Nekrolog im Schwäbischen Merkur vom 6. Juni 1852 (Schw. Chronik Nr. 133.) und im Vorworte zu der bibl. Theol. des N. T., wo auch seine gedruckten Arbeiten aufgezählt sind.

C. Weizsäcker.

Schmid, Konrad, geb. 1476, eines Landmanns Sohn von Küßnach (am Zürichersee), wo seit 1358 ein Johanniter-Ordenshaus blühte. In diesem Hause fand er, nachdem er seine Studien in Basel vollendet hatte, Aufnahme als Priester und wurde nach dem Tode seines Vorgängers Andreas Gubelmann von den Conventualen einmüthig im März 1519 zum Commenthur ernannt. Es war dasselbe Jahr, in welchem Zwingli als Leutpriester nach Zürich war berufen worden. Mit diesem trat er bald in ein enges Freundschaftsverhältniß. Durch ihn war er auch mit Luther's Schriften bekannt geworden, und so neigte er sich auch immer entschiedener den Grundsätzen der Reformation zu. Bald erhielt er Gelegenheit, diese Grundsätze öffentlich auszusprechen. Es wurde jeweilen in Luzern den 25. März zum Andenken an eine Feuersbrunst ein feierlicher Gottesdienst gehalten, zu welchem auswärtige Prediger berufen wurden. Im J. 1522 kam die Reihe an Schmid. Während die früheren Prediger lateinisch gepredigt hatten, so wollte er (nach Bullinger's Ausdruck) „keinen Pracht treiben mit Lateinschwatzen, sondern gut deutsch reden, daß ihn jedermann verstände und etwas Früchte davon empfinge". Sein Thema war das große Thema der Zeit, die Gnade Gottes in Christo. Schon in dieser Predigt sprach er sich freimüthig gegen die Verehrung des Pabstes als des Oberhauptes der Kirche aus; als Hirten, aber nicht als Herrn möge man ihn anerkennen. Sehr befriedigend äußerte sich über diese Predigt Oswald Myconius von Luzern in einem Briefe an Zwingli. Dagegen trat der Leutpriester Bodler gegen die Predigt auf, so daß Schmid sich genöthigt sah, schriftlich zu antworten*).

Eine eigenthümliche Stellung nahm Schmid auf dem berühmten Religionsgespräch in Zürich (im Oktober 1523) ein. Er trat zwischen der bilderfreundlichen und bilderstürmenden Richtung als Vermittler auf. Man soll, lehrte er, den Schwachen und Blöden die Bilder als einen Stab lassen, daran sie sich einstweilen halten mögen, daneben aber Christum aufrichten und auf ihn hinweisen. Habe Einer diesen Stab ergriffen, dann werde er das Rohr von selbst fallen lassen. Wer das wahre Bild Christi in seinem Herzen trage, dem könne ein äußerliches Bild nicht mehr schaden. Auch Paulus ließ bei den Athenern Bild Bild seyn**), belehrte aber das Volk, daß keine Gnade und Gottheit in den Bildern sey. Zwingli wollte jedoch diese Gründe nicht gelten lassen, sondern widersprach seinem Freunde sehr ernstlich. — Auch in Betreff der Messe rügte der Commenthur die grobe Weise, in der Manche sich aussprachen, als wäre dieselbe vom Teufel u. s. w. Am Schluß der Disputation nahm er dann noch einmal das Wort, mahnte zur Mäßigung und warnte vor Uebereilung. Vor Allem sey ein gründlicher Unterricht nöthig; diesen herbeizuführen, sey hohe Pflicht der Regierung. „Ihr lieben Herrn", sagte er unter Anderem, „habt bisher manchem weltlichen Fürsten in seiner Herrschaft geholfen um Geldes willen: helfet nun um Gottes willen Christo unserm Herrn wieder in seiner Herrschaft, daß er in euern Gebieten allein angebetet, geehrt und angerufen werde, daß er in uns Christen allein herrsche und regiere und von den Eurigen geachtet werde, wozu ihn sein Vater gegeben, für den einigen wahren Mittler, Erlöser und Erretter. Nehmet denn die Sache tapfer und christlich zur Hand! Ließe man Christum allein Herr und Meister seyn über alle Dinge, ihn ruhig regieren und sein Werk in uns vollbringen, so hätten wir unter einander brüderliche Ruhe,

---

*) Antwort auf etlich Widerred derer, so die Predigt in löbl. Stadt Luzern gehalten, geschmäht und ketzerisch gescholten. 1522. 4.

**) Dasselbe Argument gebrauchte auch Luther in Wittenberg gegen die Bilderstürmer.

christlichen Frieden, göttliche Huld und Gnade hie in Zeit und darnach das ewige Leben. Das verleihe Gott euch und allen Christen. Amen." — Der Präsident des Gesprächs, Sebastian Hofmeister von Schaffhausen, erwiederte: Gebenedeiet ist die Rede deines Mundes." —

Auch in der weiteren Reformationsgeschichte Zürichs erscheint Schmid an Zwingli's Seite als Mitarbeiter und Mitbeförderer des Werkes. Er wurde in die Commission gewählt, welche die Reformation zu Stadt und Land durchführen sollte. Im Jahre 1525 war er einer der Präsidenten der Disputation, welche mit den Wiedertäufern gehalten wurde, und veröffentlichte auch Schriften über diesen Gegenstand*). Auch auf der Berner Disputation (1528) nahm er einen der Präsidentenstühle ein. Zugleich trat er dort, gleich Anderen, als Gastprediger auf. Er sprach über die Aussendung der siebzig Jünger (Luk. 10.). — Im ersten Capellerkriege 1529 zog er als Feldprediger mit, und als Zwingli im Oktober desselben Jahres zum Religionsgespräch nach Marburg verreiste, versah er inzwischen dessen Predigerstelle am Großmünster in Zürich. Im zweiten Kriege (Oktober 1531) aber fand er, gleich seinem Freunde, den Tod auf blutiger Wahlstatt. Seine Leiche fand eine würdigere Behandlung als die Zwingli's. Oswald Sägesser, Conventual von Küßnach, ließ dieselbe in die St. Nikolaus-Capelle der Commenthurei beisetzen. — Ueber seinen Karakter schreibt Bullinger: „Dieser Conrad Schmid ist ein frommer Mann gsyn, hat viel zu der Reformation geholfen, wie man in allen Actis sehen mag. Er selbst war ein eifriger, tapferer, verrühmter Prediger. Er hielt sein Convent zu'n Studiis und zum Predigen. Die zeitlichen Güter des Hauses verwaltete er treulich und weislich, war den Armen und der ganzen Kilchhöri beholfen und deßhalb von dieser seiner Treue und Redlichkeit wegen mängklichen lieb."

Außer Bullinger's Reformationsgeschichte sind zu vergleichen: die Zwingli'sche Briefsammlung; J. J. Hottinger's helvetische Kirchengeschichte, herausgeg. von Wirz, Fortsetzung von Kirchhofer. — Hottinger, Forts. von Joh. v. Müller, Schweizergeschichte Bd. 6 und 7. und das 47ste der Züricher Neujahrsstücke von der Gesellschaft auf der Chorherrenstube. Hagenbach.

Schmid, Laurentius, s. Wertheimer Bibel.

Schminke, פּוּךְ. Wie bei den medischen Frauen (Athen. 12. p. 529) und wie noch heute beim schönen Geschlechte im Morgenlande, so herrschte auch bei den Hebräerinnen die Sitte, nicht bloß die Wangen zu schminken, sondern namentlich auch die Augenbraunen mit Schminke zu färben und sie unter die Augenlider zu streichen, um dem Auge dadurch ein größeres Aussehen zu geben, was als besondere Schönheit galt, s. 2 Kön. 9, 30. Jer. 4, 30. Ezech. 23, 40. Joseph. bell. jud. 4, 9, 10. (er nennt es sehr bezeichnend *ὑπογράφειν τοὺς ὀφθαλμούς*); Mischna Schabb. 8, 3. Zu dieser Augenschminke bediente man sich wohl schon im Alterthume, wie noch in unseren Tagen, hauptsächlich des sogenannten Grauspießglanzerzes oder Schwefelantimons, das, gebrannt und gestoßen, ein schwarzes, glänzendes Pulver darstellt. Die Alten schrieben demselben zugleich eine arzneiliche Wirkung gegen Schwäche und Entzündung der Augen zu (Plin. Hist. Nat. 33, 34.), doch war der Hauptzweck seines uralten Gebrauchs immer der kosmetische. Zu gleichem Zwecke wird jedoch auch ein gemeines Bleierz und Graphit gebraucht. Dieses Pulver, das schon die alten Versionen richtig durch *στίμμις, στίβι*, stibium, deuten und das arabisch أَلْكُحْلُ heißt, wurde mit Oel oder einer anderen Feuchtigkeit angemacht und auf folgende Weise angewendet: ein feiner Pinsel oder eine kurze, glatte Sonde von Elfenbein, Silber oder Holz wird horizontal ans Auge gesetzt und zwischen den darüber zugeschlossenen Augenlidern hindurchgezogen, wodurch sich ein

*) Ein christlich Ermahnung zur wahren Hoffnung in Gott und Warnung vor dem Wiedertauf, der da abweichet von Gott; an die christlichen Amtleute zu Grüningen. — Verwerfen der Artikeln und Stücken, so die Wiedertäufer auf dem Gespräch zu Bern vor Ehrsamem Rath fürgewendet haben (1528).

schwarzer Rand um dieselben bildet, vgl. schon Juven. 2, 93; Tertull. de cultu femin. 5. Die Operation heißt hebräisch שִׂים עֵינַיִם בַּפּוּךְ, 2 Kön. a. a. O., oder geradezu mit dem arabischen Worte כָּחַל, Ezech. a. a. O. Die Schminke wurde in eigenen hornförmigen Büchschen aufbewahrt, daher der Eigenname קֶרֶן הַפּוּךְ, Hiob 42, 14., und solche Büchschen fanden sich noch in unseren Tagen in altägyptischen Gräbern. In dichterischem Bilde soll Jes. 54, 11. פּוּךְ als kostbarer Mörtel für die Steine des neuen Jerusalem dienen, die dadurch ein um so schöneres, schwarzberändertes Aussehen bekommen würden. 1 Chron. 29, 2. sind die אַבְנֵי פוּךְ „wahrscheinlich Steine, die durch ihre schwarze und glänzende Farbe dem Stibium und der daraus bereiteten Schminke ähnlich sind“ (Bertheau). Die Sitte des Schminkens kam aus dem Orient zu Griechen und Römern und wurde bei diesen noch viel weiter getrieben, ja selbst von Männern angewendet, worüber wir jedoch hier nicht einzutreten haben. Bei den Griechen in älterer Zeit wurden die hölzernen Götterbilder, zumal des Dionysos, des Hermes und Pan roth gefärbt (Paus. 2, 2, 5; 7, 26, 4; 8, 39, 4.), und ebenso pflegten die Römer, besonders an Festtagen, den Götzen die Wangen mit Zinnober oder Mennig zu röthen, eine Sitte, worauf Weish. Sal. 13, 14. angespielt ist; vgl. Virg. Ecl. 10, 26 sq.

Man sehe Russell, Naturgesch. von Aleppo I. S. 136 f. — Niebuhr's Reise I. S. 292. — Hartmann, die Hebräerin am Putztische II. 149 ff. III, 198 ff. — Winer im RWBuch und Pauly's R.-Encykl. III. S. 523 f., besonders aber Wilkinson, manners and customs of ancient Egypt. vol. III. p. 380 sqq. (3. Ausg. Lond. 1847), woselbst eine Beschreibung der Bereitung und Anwendung der Schminke nebst Abbildungen, Lane, modern Egypt. I. p. 43 und Dr. Hille in der Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. V. S. 236 ff. — T. Tobler's Denkblätter aus Jerusal. (St. Gallen 1853). S. 201 f. Rüetschi.

Schmolck, Benjamin, einer der beliebtesten und fruchtbarsten Liederdichter unserer Kirche, wurde zu Brauchitschdorf im Fürstenthum Liegnitz, wo sein Vater Pfarrer war, am 21. Dezember 1672 geboren. Durch ein Gelübde seines Vater schon bei der Geburt dem Dienste der Kirche geweiht, erhielt er in der Schule zu Steinau an der Oder und auf den Gymnasien zu Liegnitz und Lauban eine gründliche Schulbildung und studirte von Michaelis des Jahres 1693 ab vier Jahre auf der Universität Leipzig Theologie. Zur Unterstützung seines schon hochbejahrten Vaters nach Hause zurückgekehrt, machte er sich durch seine Predigten bei der Gemeinde bald so beliebt, daß die Gutsherrschaft sich bewogen fand, ihn 1701 seinem Vater förmlich zu adjungiren. Doch schon nach kurzer Zeit folgte er dem Rufe der evangelischen Gemeinde zu Schweidnitz, die ihn im Dezember 1702 zu ihrem Diakonus erwählte, und gehörte seitdem für seine ganze fernere Lebenszeit dieser Gemeinde an, bei welcher er 1708 zum Archidiakonus, 1712 zum Senior und 1714 zum Pastor primarius und Schulinspektor befördert wurde. Bei dem großen Umfange dieser Gemeinde, welche die gesammte evangelische Bevölkerung des Fürstenthums Schweidnitz umfaßte, und unter den nie ruhenden, auf Unterdrückung der Evangelischen gerichteten Machinationen der mächtigen Jesuitenpartei war seine amtliche Stellung mit ungewöhnlichen Aufgaben und Schwierigkeiten verbunden. Doch gelang es ihm, sich auch unter diesen schwierigen Verhältnissen als einen reich begabten und treu verdienten Prediger und Seelsorger zu bewähren und nicht nur die Achtung und Liebe seiner Gemeinde in hohem Grade zu gewinnen, sondern auch durch sein vorsichtiges und friedfertiges Verhalten die Feinde seiner Kirche zu entwaffnen. So erfreute er sich lange Jahre einer gesegneten Wirksamkeit, bis im Jahre 1730 am Lätare-Sonntage ein Schlagfluß seine Kräfte lähmte. Zwar erholte er sich so weit wieder, daß er, wenn auch nur unter großen körperlichen Beschwerden, noch bis 1735 sein Amt verwalten konnte; jedoch nach wiederholten Schlaganfällen machte ihn die Abnahme seiner leiblichen und geistigen Kräfte zu jeder Thätigkeit unfähig, und er mußte seitdem, zuletzt ganz an das Lager gefesselt, noch eine lange und schwere Leidenszeit überstehen, bis am 12. Februar 1737 ein sanfter Tod seinem Leben ein Ende machte.

Als geistlicher Dichter erwarb sich Schmolck schon bei seinem Leben einen allgemein bekannten und gefeierten Namen, und auch die Nachwelt kann ihm eine ehrenvolle Anerkennung nicht versagen. Seine Lieder, die er seit 1704 in zahlreichen kleinen Sammlungen nach und nach herausgab, dichtete er in dem frommen Drange, seine poetische Gabe der Ehre Gottes und dem Dienste des Nächsten zu widmen, und er äußert sich selbst über den Werth derselben mit anspruchsloser Bescheidenheit. Es waltet in ihnen der schlichte, kunstlose Ausdruck eines von christlicher Frömmigkeit warm und innig ergriffenen Herzens, und viele derselben schließen sich dem ächten volksthümlichen Ton des älteren Kirchenliedes, z. B. Paul Gerhardt's, würdig an, wenn sie auch den Schwung und die körnige Kraft desselben nicht erreichen. Ohne eigentliche kirchliche Gemeindelieder zu seyn, stehen sie doch durchaus auf dem Standpunkte des allgemeinen kirchlichen Glaubens und unterscheiden sich darin von den gleichzeitigen mehr subjektiven Gesängen der pietistischen Schule, denen sie sonst in ihrer Innigkeit und biblischen Färbung, besonders auch in ihrer warmen persönlichen Liebe zu Jesu, nahe verwandt sind. Ihre Sprache ist im Ganzen edel und würdig gehalten, wenn sie auch vom Einflusse des Zeitgeschmacks nicht frei geblieben sind und nicht selten eine sorgfältige Feile vermissen lassen. Aus diesem Mangel an Sorgfalt sind die Schwächen der Schmolck'schen Poesie hauptsächlich hervorgegangen. Leider hat Schmolck seine schöne poetische Gabe zu handwerksmäßig gebraucht und häufig nur auf Bestellung als Gelegenheitsdichter gearbeitet, und so ist vielen seiner Lieder nur zu sehr anzumerken, daß sie, wie er selbst eingesteht, „aus einer eilenden Feder geflossen". Daher fehlt es unter der großen Menge seiner Lieder nicht an vielen unbedeutenden und matten Reimereien, und eine allzu behagliche Breite, stereotype Bilder und Lieblingsausdrücke und einzelne Trivialitäten stören nicht selten auch in seinen besseren Produkten den Eindruck. Solche Schwächen des Dichters haben mit den Jahren und den vermehrten Anforderungen an seine poetische Gabe zugenommen; die Erstlinge seiner Lieder, aus unmittelbarem Bedürfniß seines frommen Herzens hervorgegangen, sind von solchen Fehlern größtentheils frei, und wie sie seinen Ruhm begründet haben, sichern sie ihm auch jetzt noch eine ehrenvolle Stelle unter den geistlichen Sängern. Ein Verzeichniß der einzelnen von Schmolck herausgegebenen Liedersammlungen findet man in Wetzel's Hymnopoeographia, 3r Thl. S. 86 u. f. vergl. mit Rambach's Anthologie Bd. IV. S. 154. — Eine Gesammtausgabe seiner Schriften erschien in Tübingen 1740 u. 44. 2 Thle. Eine Auswahl aus seinen Liedern und Gebeten ist von L. Grote (2. Aufl. Leipz. 1860) veranstaltet.

Näheres über Schmolck's Leben und Lieder findet man in Kluge, Hymnopoeographia Silesiaca, Bresl. 1751. — Hoffmann (von Fallersleben), Barthol. Ringwaldt u. Benj. Schmolck. Breslau 1833. — Am ausführlichsten handelt darüber Grote in der der angeführten Auswahl vorausgeschickten Biographie. **Dryander.**

Schneckenburger, Matthias, wurde am 17. Januar 1804 geboren im Dorfe Thalheim bei Tuttlingen im Königreich Württemberg. Sein Vater, Tobias Schneckenburger, war dort angesessen als begüterter Hofbesitzer und verband mit dem Betrieb der Landwirthschaft ein Handelsgeschäft. Ein Mann von vielem praktischen Verstande, großer Energie, aber lediglich den Interessen seines Berufes zugewandt, betrachtete er seinen Erstgebornen als natürlichen Gehülfen und einstigen Nachfolger in seiner mehr und mehr sich ausbreitenden Geschäftsthätigkeit, und suchte denselben frühzeitig mit dem ganzen Nachdruck eines ernsten und strengen Karakters für diese Bestimmung zu erziehen. Aber weder zeigte die Körperlichkeit des zart gebauten und schlank aufschießenden Knaben sich dem väterlichen Beruf gewachsen, noch neigte dessen Sinn nach dieser Seite. Schon hatte er Eindrücke empfangen, welche seinem Leben und Interesse innerlich eine andere Richtung gaben. Im Hause der Eltern lebte der Großvater von mütterlicher Seite, Seidenfabrikant Haug, ein frommer Mann im wahren Sinne des Wortes, dabei wohlunterrichtet und im Besitz einer nicht unbeträchtlichen Sammlung von Büchern erbaulichen, aber auch allgemein belehrenden und erwecklichen Inhalts. Der würdige Greis

entdeckte frühzeitig die in dem Enkel schlummernde ungewöhnliche Begabung, nahm sich seiner Erziehung mit Vorliebe an und suchte im Einverständniß mit der geistesverwandten Mutter den empfänglichen Knaben, welcher schon damals sich nirgends so wohl fühlte, als unter den Büchern des Großvaters, für den geistlichen Stand zu gewinnen. Freilich war es schwer, den Vater diesem Plane geneigt zu machen. Nur widerstrebend gab er endlich zu, daß der Knabe die lateinische Schule in Tuttlingen besuchen durfte, und nur dadurch, daß die treue Mutter die Kosten des dortigen Unterhalts großentheils aus heimlichen Ersparnissen zu bestreiten wußte, ward verhütet, daß der karge Mann eine Zeit lang geschehen ließ, was er später nicht mehr ernstlich verhindern konnte und mochte. Denn schon auf der lateinischen Schule zeichnete sich Schneckenburger nicht nur in allen Prüfungen aus, sondern offenbarte auch frühe eine besondere Feinheit und Gestaltungskraft des Geistes, die sich in jener Periode des Lebens vorzüglich in dichterischen Produktionen geistlichen und weltlichen Inhalts nach den Mustern, die er in des Großvaters Büchersammlung kennen gelernt hatte, kund gab. Nach glorreichen Leistungen in dem sogenannten Landexamen in Stuttgart, wohin ihm der hochbeglückte Großvater das Geleite gab, wurde Schneckenburger im 15. Lebensjahre der Eintritt in das niedere Seminar zu Urach gestattet, um hier nach württembergischem Gebrauch für das theologische Studium vorbereitet zu werden. Schneckenburger trat hier in der klösterlichen Clausur in einen lebhaften, äußerst förderlichen Wechselverkehr mit nicht wenigen Jünglingen, von denen sich mehrere später ebenfalls ausgezeichnet haben; allein unter ihnen galt doch er in den Klassen stets als der erste und tüchtigste Arbeiter und war deshalb auch geschätzt und geliebt von den Lehrern. Vier Jahre später rückte er vor in das höhere Seminar in Tübingen. Dort wirkten auf dem theologischen Katheder damals Bengel, Steudel, Wurm und Schmidt, erst in der letzten Zeit von Schneckenburger's akademischem Studium kamen hinzu auch Kern und Baur; in der philosophischen Fakultät lehrten Siegwart, Jäger, Haug u. A. Mit dem ganzen ihm eigenen Wissensdurst warf sich hier Schneckenburger auf die philosophischen und theologischen Studien. Mancher unter den zumal damals schon alternden Lehrern konnte ihm nicht genügen; keiner von ihnen war dazu angethan, ihn in ein fesselndes Abhängigkeitsverhältniß zu bringen. Um so emsiger war Schneckenburger's Privatfleiß und um so vielseitiger anregend das enge, gesellschaftliche Zusammenleben mit den durch das Erscheinen von Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre und manchen anderen Phänomenen am damaligen theologischen und philosophischen Zeithorizont lebendig bewegten Zöglingen des Tübinger Stifts. Ueberhaupt war die ganze Einrichtung der Anstalt mit ihren zahlreichen Disputationen, Examinatorien und sonstigen Gelegenheit zur geistigen Gymnastik, so wie mit der ihr eigenen Art von Wissenschaftlichkeit und Lebenspoesie vorzüglich geeignet, die Anlagen einer so reichbegabten und strebsamen Natur zu rascher Entwickelung zu bringen. Als sprechendes Zeugniß dafür dient, daß Schneckenburger im Jahre 1824, also im zwanzigsten Lebensjahre, bereits den Magistergrad erlangte und zwar dabei unter 38 Mitpromovirten den ersten Rang erhielt; daß er 1825 alle drei Preise der evangelisch-theologischen, 1824 fast auch einen solchen in Bezug auf eine von ihm bearbeitete Aufgabe der katholisch-theologischen Fakultät, wenn ihm nicht das entscheidende Loos diesmal ungünstig gewesen wäre, zu erringen wußte. Nach einer mit Auszeichnung bestandenen Candidatenprüfung verließ Schneckenburger im Spätjahr 1826 Tübingen, um seine Studien in Berlin fortzusetzen, welches damals durch die gefeierten Namen Schleiermacher, Neander, Marheinecke, Hegel nach allen Seiten hin seine Anziehungskraft übte. Durch seinen Landsmann, Lic. Rheinwald, bei Neander eingeführt und von letzterem ungeachtet eines sogleich zu erwähnenden Umstands fortwährend gern gesehen, auch mit einigen jungen Gelehrten aus dem Neander'schen Kreise, wie Vogt, v. Wegnern, Pelt u. A. in engere freundschaftliche Verbindung tretend, versäumte Schneckenburger gleichwohl nicht die Vortheile seines Aufenthalts in der damaligen Metropole der theologischen und philosophischen Wissenschaften aufs Vielseitigste auszubeuten.

So trat er zu Marheinecke in ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes näheres Verhältniß und empfing von Hegel's Philosophie lebhafte; obwohl nur vorübergehende Eindrücke. Viel und gern verkehrte Schneckenburger ferner mit dem geistvollen und gelehrten Stuhr, ohne sich durch dessen Bizarrerieen beirren zu lassen. Selbst die damaligen geistreichen Berliner Kreise blieben ihm nicht fremd, indem er im Gefolge seines Reisebegleiters nach Berlin, des bekannten Epigrammatisten Haug von Stuttgart, in die sogenannte Mittwochsgesellschaft eingeführt und hier mit Chamisso, Gans u. A. bekannt wurde. Mit Schleiermacher, dessen Gefühlssubjektivismus Schneckenburger nie zusagte, scheint er bei aller gerechten Hochschätzung, welche er für ihn hegte, in nähere persönliche Berührung nicht getreten zu seyn. Alles dies zeigt, daß Schneckenburger auch in Berlin im Ganzen sich unabhängig zu halten wußte von den Fesseln der damals dort so stark hervortretenden Parteirichtungen. Er war davor durch Mancherlei geschützt, und zwar theils durch den nicht gewöhnlichen Grad von wissenschaftlicher Reife, den er nach Berlin bereits mitbrachte, theils durch den in seinem Naturell liegenden kritischen Zug, endlich durch jenen Mangel an „Pathos", welchen bekanntlich ein berühmter schwäbischer Aesthetiker als ein eigenthümliches Kennzeichen im Karakter seines Stammes im Unterschied von den Norddeutschen aufgestellt hat. So viel ist gewiß: Schneckenburger war auch in dieser Beziehung ein ächter Sohn seines Heimathlandes, jedoch ohne daß in diesem Mangel an Pathos, der ihm auch im späteren Leben eine entschiedenere Parteinahme selbst da erschwerte, wo sie durch die Umstände geboten gewesen wäre, jemals eine einseitige Bezogenheit auf sich selbst, eine scheue Zurückgezogenheit von dem Verkehr mit Anderen oder gar ein Zurücktreten der Empfänglichkeit für das ächt Humane, für warme Freundschaft und liebevolle Hingabe an Andere eingeschlossen gewesen wäre. Nichts weniger, als ein solches sprödes Verhalten lag in Schneckenburger's eher allzu weichem, zu wenig straff von einem bestimmten Willensmittelpunkt aus in sich zusammengehaltenen Wesen.

Als das Ende des Berliner Aufenthaltes nahte, hätte Marheinecke den intelligenten jungen Magister mit dem reich gefüllten württembergischen Schulsack gern dort zurückgehalten. Aber die Liebe zur Heimath war bei Schneckenburger überwiegend. Schon im Jahre 1827 finden wir ihn daher wieder in Tübingen, wo er sofort als Repetent im Stift angestellt wurde. Ueber die Zeit seines Repetentenlebens finden sich einige Details in Vischer's bekanntem Aufsatz über David Strauß und in des Letzteren Biographie von Märklin, alle drei damals Zöglinge des Tübinger Stifts. Wir glauben, daran erinnern zu sollen, natürlich ohne damit das Urtheil von Strauß über den späteren Schneckenburger als „bloßen Antiquar" unterschreiben zu wollen. Bemerkenswerth sind unter Anderem die von Schneckenburger damals gehaltenen Vorlesungen über evangelisches Kirchenrecht; in diesen sowie in einer damals von ihm verfaßten kleinen Schrift über das württembergische Kirchengut drückte sich vornehmlich der Einfluß aus, welchen Hegel's Rechtsphilosophie auf Schneckenburger gewonnen hatte. Neben der schriftstellerischen Thätigkeit auf dem gelehrten Gebiet, in welcher Schneckenburger mit der bekannten Untersuchung: „über das Alter der jüdischen Proselytentaufe" zuerst Aufmerksamkeit erregte, arbeitete er mit aller Anstrengung und Hingebung unter den Studirenden, so daß diese den geachteten und gern gehörten Lehrer bei seinem Abgange unter anderen Zeichen der Dankbarkeit durch das Geschenk eines werthvollen Ringes erfreuten. Im Jahre 1831 wurde Schneckenburger zum Helfer in Herrenberg ernannt und trat somit auf einige Jahre in den Wirkungskreis des praktischen Geistlichen. Als begabter Kanzelredner und durch die gewinnende Freundlichkeit seines Wesens wußte er sich in nicht geringem Grade die Anhänglichkeit besonders der Dorfgemeinde zu erwerben, deren Versehung mit seiner Stelle verbunden war. Allein zur Seelsorge als dauerndem Lebensberuf gingen Schneckenburger doch manche jener Eigenschaften ab, welche sich nur aus einem straffer zusammengehaltenen Wesen entwickeln. Geistesanlage und Neigung wiesen ihn entschieden zu wissenschaftlichen Beschäftigungen

und auf den akademischen Katheder. Bald ergab sich der Anlaß, der ihm verstattete, in diese seine eigenste Sphäre zurückzukehren. Die Regierung des Cantons Bern hatte beschlossen, die dort bestehende Akademie zu einer Hochschule zu erweitern. Noch bevor dieser Beschluß zur Ausführung gelangt war, wurde Schneckenburger zu einer ordentlichen Professur der Theologie dorthin berufen und trat im Sommerhalbjahr 1834 sein neues Amt an. Im November desselben Jahres wurde die neue Hochschule eröffnet, in deren theologische Fakultät mittlerweile neben Schneckenburger und Sam. Lutz (vgl. den Artikel) noch Zyro von Thun, Gelpke von Bonn und der Unterzeichnete von Gießen berufen worden waren. Hier eröffnete sich für Schneckenburger ein der Zahl der Studirenden nach zwar nur kleines Feld akademischer Wirksamkeit, allein es wird sich zeigen, daß Schneckenburger dasselbe in sachlicher Beziehung zu einem der ausgedehntesten zu machen und es wie selten Einer auszufüllen wußte. Zunächst für Kirchengeschichte und systematische Theologie berufen, zog Schneckenburger neben diesen in ihrer vollen Ausdehnung gepflegten Fächern auch die Erklärung des Neuen Testaments in den Kreis seiner Vorlesungen. Er machte seinen Anfang in Bern mit einer Vorlesung über die Apostelgeschichte und empfing dadurch den ersten Anstoß zu seinen bekannten scharfsinnigen Untersuchungen über den Zweck dieses Buches. Später, besonders seit den von Baur ausgehenden kritischen Anregungen, widmete sich Schneckenburger mit besonderem Interesse und einer jenem Gelehrten verwandten Methode, aber entgegengesetzten Grundanschauung und Endergebnissen, den kleineren paulinischen und dem Hebräerbrief. Was Schneckenburger auf dem Gebiete der Kritik und Exegese des N. Testam. besonders durch seinen eminenten Scharfsinn und seine seltene Combinationsgabe geleistet hat, ist sammt den gelegentlichen Uebertreibungen im Gebrauch dieser Gaben allzubekannt, um hier wiederholt zu werden. In nächster Verbindung mit den genannten standen unter der Ankündigung: „Neutestamentliche Zeitgeschichte", regelmäßig wiederkehrende Vorträge über die Weltzustände zur Zeit der Stiftung und ersten Ausbreitung der christlichen Kirche. Hier wie in den Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte offenbarte Schneckenburger unter Anderem ein glänzendes Talent geistvoller Zusammenfassung und übersichtlicher Darstellung einer fast überwältigenden Mannichfaltigkeit von Stoff. An den kirchengeschichtlichen Cursus reihte sich zum Schluß eine ausführliche Vorlesung über kirchliche Geographie und Statistik, für welche, wie für eine mehrmals gehaltene kleinere Vorlesung über Missionsstatistik Schneckenburger's rastloser Sammlerfleiß mit der Zeit ein reiches Material zusammenzubringen gewußt hatte. Die dogmatische Professur theilte Schneckenburger nicht bloß mit Gelpke, sondern auch mit Lutz, welcher letztere die biblische Dogmatik mit einer Gründlichkeit und Originalität vortrug, welche seitdem auch im weiteren Kreise ihre gerechte Anerkennung gefunden hat. Schneckenburgern fiel daher die kirchliche Dogmatik zu; insofern eine nicht ganz leichte Aufgabe, als sie ihm, dem geborenen Lutheraner, die Pflicht auferlegte, das Fach für das Bedürfniß künftiger Geistlicher der reformirten Kirche vorzutragen. Schneckenburger stellte sich diese Aufgabe lebhaft vor Augen, und es wird sich zeigen, welchen Einfluß sein Streben, derselben gerecht zu werden, mit der Zeit auf den Gang seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gewann. Genug, seinen dogmatischen Vorlesungen legte Schneckenburger von Anfang an die zweite helvetische Confession zu Grunde, indem er die einzelnen Lehrartikel dieser systematisch angelegten Bekenntnißschrift unter Vergleichung mit der lutherischen Theologie, wie mit den neueren dogmatischen Systemen commentirte. Ist nun auch so viel gewiß, daß Schneckenburgers eigenthümliche Gabe mehr der Scharfsinn war als der Tiefsinn, und dieselbe auf dogmatischem Gebiet weniger in originaler Produktionskraft sich äußerte, als in freilich stets freier und selbstständiger Reproduktion und Assimilation von Fremdem, so hatten doch auch seine dogmatischen Vorträge einen nicht geringen Werth. Unter seiner Führung gewannen die Studirenden nicht bloß eine vielseitige Orientirung auf dem Gebiete der kirchlichen und der philosophischen Theologie, besonders einen kritischen Einblick in die Mängel der damals dominirenden Schulen

von Schleiermacher und Hegel, sondern sie lernten auch von ihm und Lutz den ewigen Wahrheitsgehalt des biblisch-kirchlichen Lehrbegriffs sich wissenschaftlich aneignen. In letzterer Hinsicht übte auf Schneckenburger persönlich die geistige Atmosphäre, in welche er sich in Bern versetzt sah, unzweifelhaft einen beträchtlichen Einfluß. Für eine Wissenschaft, welche vermeint, eigentlich nur um ihrer selbst willen da zu seyn und demgemäß das Privilegium beansprucht, die Zwecke, denen sie in thesi dient, unter Umständen in praxi so gut als gänzlich außer Betracht fallen lassen zu dürfen, hatte der nüchterne Geist des Bernerthums kein Verständniß, und es läßt sich von mehr als einem der damals aus Deutschland neu berufenen Lehrer behaupten, daß er von der Bündigkeit der einfachen Argumente, mit welchen der sociale Geist des reformirten wie des republikanischen Lebens einem solchem Anspruche der Wissenschaft zu begegnen nicht umhin kann, innerlich keineswegs unberührt blieb. Aber auch abgesehen von der Unübertragbarkeit solcher aus der unnatürlichen geistigen Spannung des damaligen Deutschlands erwachsenen Gesichtspunkte auf die Schweiz, wie sie sich wenige Jahre später in dem sogenannten „Straußenputsch" in Zürich deutlich genug erwieß, ließen die kleinen Verhältnisse des schweizerischen Cantonalkirchenthums eine ähnliche Sonderung zwischen theologischem Katheder und kirchlichem Leben, wie sie um jene Zeit in Deutschland noch allgemein war, schlechterdings nicht zu. Schneckenburger und seine Collegen fanden in Bern ein im Ganzen in seiner altreformirten Eigenthümlichkeit noch wohlconservirtes kirchliches Leben vor. Durch seine geschichtliche Bestimmtheit und karaktervolle Geschlossenheit flößte dasselbe den Neuberufenen schon im ersten Anfang Respekt ein, aber nachdem ein anfängliches Gefühl der Fremdheit überwunden war, wandelte sich derselbe um in ein wachsendes Interesse; vollends nachdem die ersten Jahre verflossen waren, fühlten sie sich in demselben heimisch und zum Wirken im Geiste desselben je länger desto mehr lebendig angemuthet. Auch Schneckenburger fühlte sich mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen mehr und mehr in die Interessen desselben hineingezogen und seine bisher überwiegend intellektualistische Neigung erfuhr davon wohlthätige Rückwirkungen. Wenn Zwingli wiederholt Aeußerungen thut, wie: Res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia, und: Christiani hominis est, non de dogmatibus magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere, so durfte von der Berner Kirche wohl ausgesagt werden, daß jener Zwingli'sche Geist, der das Sachliche nicht hintanzustellen gewohnt ist hinter die bloße Doktrin, sich in ihr erhalten hatte. Daher trugen die Synoden, Claßversammlungen, Predigergesellschaften und die mannichfachen Verzweigungen der damals aufblühenden christlichen Vereinsthätigkeit dazu bei auch der theologischen Fakultät jene Zwingli'sche res, als dasjenige, um was es sich in aller Theologie immer in letzter Instanz eigentlich handelt, stets von Neuem lebendig vor die Augen zu rücken. Genug für den einseitigen Intellektualismus deutscher Universitäten gab es weder in dem republikanischen Gemeinwesen noch in den kirchlichen Gewöhnungen Berns einen eigentlichen Boden; vielmehr übten beide praktisch-sociale Lebenskreise auf die neuen Mitglieder der theologischen Fakultät ihre natürliche Einwirkung, zwar nur still und ohne allen Zwang, aber dafür nur um so nachhaltiger, und kräftig unterstützt durch das freundliche Entgegenkommen und ehrende Vertrauen der damals hervorragendsten Repräsentanten des Berner Kirchenthums, wie Sam. Lutz; ferner der beiden ehemaligen Professoren der Theologie und nunmehrigen Pfarrer, des frommen und gelehrten Hünerwadel, des ächt praktischen und klaren K. Wyß, des geist- und gemüthvollen Archidiakon Baggesen, um vieler Anderer nicht zu gedenken. Im Besonderen aber war die in Wissenschaft und Karakter gleich gediegene Persönlichkeit von Lutz ganz dazu angethan, auf einen Mann wie Schneckenburger die lebendigste Anziehungskraft zu üben, und er bekannte gern, diesem Collegen viel zu verdanken. Daß unter diesen Eindrücken die wissenschaftliche Thätigkeit Schneckenburger's immer reicher und mannichfaltiger sich entwickelte, ist leicht zu begreifen. Karakteristisch für die Richtung, welche dieselbe nahm, ist besonders die doppelte Reihe von Specialvorlesungen, welche sich mit der Zeit aus seiner

dogmatischen Hauptvorlesung abzweigte. Da Schneckenburger an allen den Fragen, welche durch die Schriften von David Strauß längere Zeit in der theologischen Discussion in erste Linie traten, das lebhafteste Interesse nahm und besonders die reformirte Schweiz seit 1839 so lebhaft von denselben berührt wurde, so nahm Schneckenburger Anlaß, die wichtigsten dieser Materien eigends auf dem Katheder zur Sprache zu bringen. Auf diese Weise traten neben das Collegium über Apologetik und Religionsphilosophie auch Vorlesungen über den Einfluß der neueren Philosophie (seit Cartesius) auf die Theologie, sowie über die Collisionen der modernen Spekulation mit dem Christenthum. Besonders in letzterer Vorlesung nahm Schneckenburger in dem großen Streite zwischen der theistischen und pantheistischen Weltanschauung seine ganz bestimmte Stellung auf Seite des Theismus und beurkundete seine Lossagung von Hegel. Neben diesen Materien fesselte ihn aber je länger desto mehr die tiefere Erforschung der confessionellen Lehrgegensätze. Wahrhaft ausgezeichnet durch eine Menge neuer Gesichtspunkte und selbstständiger Forschungen war sein Collegium über die damals durch Möhler, Baur, Nitzsch u. A. neu belebte Symbolik. Noch mehr aber wurde er in den letzten sechs Lebensjahren einerseits durch das Anschwellen der altlutherischen Bewegung, andererseits durch seinen Beruf als Dogmatiker an einer reformirten Fakultät, gereizt zu gründlicherem Eindringen in die Lehrunterschiede der beiden protestantischen Schwesterkirchen. Mit unermüdlichem Fleiß studirte Schneckenburger die Repräsentanten der altkirchlich reformirten Theologie und ihrer unterschiedenen Schulen, und seitdem er die Ueberzeugung gewonnen, daß fast noch mehr als aus den Symbolen und Compendien der Geist des reformirten Bekenntnisses aus Katechismen, katechetischen Erläuterungen, Predigt-, Gebet- und sonstigen Erbauungsbüchern zu erheben sey, widmete er sich auch dieser aus Antiquariaten weit und breit aufgestöberten Lektüre, ungeachtet ihrer häufigen Trockenheit, mit einer nur ihm eigenen Ausdauer. So gestaltete sich durch umfassende Studien, was ursprünglich nur ein Abschnitt seiner Symbolik gewesen war, mit der Zeit zu einer eigenen vier- bis fünfstündigen Vorlesung über vergleichende Dogmatik. Leider ist es Schneckenburger nicht beschieden gewesen, seine Arbeiten auf diesem so gut als noch völlig unbebauten Felde zu Ende zu führen. Aber der Ruhm wird ihm bleiben, Bahn gebrochen und die Arbeit ein gutes Stück voran gebracht zu haben, vornehmlich wenn zu dem vom Pfarrer Güder in Bern besorgten Abdruck der Hauptvorlesung, Schneckenburger's besonderes Collegium über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien als Ergänzung wird hinzugetreten seyn. Die Meisterschaft Schneckenburger's auf diesem Gebiete, vor Allem die bewundernswerthe Schärfe und Feinheit, mit welcher Schneckenburger die dogmatischen Lehrbildungen und ihren inneren Zusammenhang zu verfolgen verstand, die Vertrautheit mit der dogmatischen Literatur, das kritische Verständniß der mannichfaltigen Wendungen, welche einer und derselben Grundidee gedient haben, ja selbst die Ausprägung des für so neue Untersuchungsarten zu wählenden Styls, der unstreitig neu, aber scharf bezeichnend und deutlich die Feinheit des Inhalts ausdrückt, die bei einer gewissen Vorliebe für den lutherischen Typus doch immer wiederkehrende Unparteilichkeit in der Beleuchtung der Vorzüge und Mängel des einen und des anderen der beiden protestantischen Lehrbegriffe, — alles dies hat von Seiten der mit diesem Gebiet sonst vertrautesten Gelehrten, wie A. Schweizer*) und Gaß**), die lebendigste Anerkennung gefunden und werden diese Arbeiten vor Allem Schneckenburger's Namen eine bleibende Stelle in der Geschichte der Theologie sichern. Mit diesem rastlosen Eifer für die Pflichten seines akademischen Berufes verband Schneckenburger eine seltene Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit in Taxirung seiner Leistungen. Zum Theil daher erklärt sich sein ungeachtet großer Leichtigkeit und Virtuosität der schriftlichen Darstellung doch im Ganzen nicht eben häufiges Auf-

*) Ueber Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; in den Theol. Jahrbüchern von Baur u. Zeller. 1856. Heft 1.

**) Rec. der „vergleichenden Darstellung" in den Studien u. Krit. 1857. Heft 1.

treten auf dem schriftstellerischen Gebiet, wenigstens mit größeren Arbeiten; aber auch daher, daß Schneckenburger sehr hohe Anforderungen an sich zu stellen gewohnt war und sich nicht leicht Genüge that. Was der leichtere Sinn Anderer in einem vielleicht nicht zum zehnten Theile so vollendeten Zustande unbedenklich zum Verleger getragen haben würde, behielt Schneckenburger Jahre lang im Pult und widmete dafür seinen meist schon in der ersten Anlage trefflich redigirten Collegienheften immer neue Umarbeitungen. Das, was Gaß von Schneckenburger's comparativer Dogmatik sagt: „Der Herausgabe liegt ein Collegienheft zu Grunde, wie es wohl für den Zweck des Auditoriums selten niedergeschrieben wird", gilt von mehr als nur einem der Schneckenburger'schen Collegienhefte.

Auch läßt sich nicht behaupten, daß Schneckenburger in seinem Wirkungskreise die verdiente Anerkennung versagt geblieben wäre. Vor Allem lohnte ihm die kleine Zuhörerschaar seine Treue mit der wärmsten Anhänglichkeit; viele junge Berner Theologen lernten den seltenen Mann vollends erst recht schätzen, als sie auf auswärtigen größeren Universitäten Gelegenheit zu Vergleichungen gefunden hatten. Von manchem seiner tüchtigsten Schüler wird ihm besonders das nachgerühmt, daß er durch seine logische Schärfe und Bestimmtheit in ungewöhnlichem Grade bestimmend auf die Ueberzeugungen der Studirenden eingewirkt habe. Nicht minder wurde sein anregender und belebender Einfluß unter der Geistlichkeit empfunden, sowie in der Gemeinde, welche ihn zwar nur selten, aber gern von der Kanzel hörte. Den Versammlungen des städtischen Pastoralvereins pflegte er regelmäßig beizuwohnen, und seiner Theilnahme an den dort mehrere Jahre hindurch gepflogenen Besprechungen über den Heidelberger Katechismus werden sich die Männer jener Zeit noch mit besonderer Freude erinnern. Im Comité des mit auf Schneckenburger's Anregung zu Stande gekommenen Missionsvereins nahm er lange Jahre seine Stelle ein. Seitdem die aus dem Auslande berufenen Professoren der Theologie von der Regierung in das Bernische Ministerium aufgenommen worden waren, ward Schneckenburger regelmäßig von der Classe Bern zur Generalsynode gewählt. Auch in die theologische Prüfungscommission, welche er nach dem Tode von Lutz präsidirte, und in die damalige evangelische Kirchencommission wurde er durch das Vertrauen der Regierung schon im Anfang berufen. Nicht minder wurde ihm auswärts vielseitige Anerkennung zu Theil. Noch in den letzten Tagen hatte er zu Herrenberg in einer guten Stimmung nach der Zurückkunft vom Filial am Haustisch den Entwurf einer militärischen Kirchenordnung niedergeschrieben. Sie war durch Berliner Freunde Friedrich Wilhelm III. zu Gesicht gekommen, der Schneckenburger dafür mit einer goldenen Medaille und einem eigenhändigen Dankschreiben erfreute. Im Jahre 1835 beehrte ihn die theologische Fakultät in Basel mit dem Ehrendiplom als Doctor der Theologie. Etliche Jahre später wurde von ihm eine ehrenvolle Berufung nach Rostock abgelehnt; eine bereits mehrfach angebahnte Berufung an eine preußische Universität aber wurde nur durch seinen frühen Tod vereitelt. Er würde für jede, auch die größte Universität eine Zierde gewesen seyn und gewiß auch anderwärts durch sein geistvolles und dabei doch anspruchloses Wesen, durch die Vielseitigkeit seiner Bildung, durch seine lebendige Theilnahme an allen Culturinteressen, an allen kirchlichen und politischen Tagesereignissen, insbesondere auch durch seine scharfsinnige und meist treffende Beurtheilung der letzteren, sich in demselben Grade die Schätzung und Freundschaft seiner akademischen Collegen erworben haben, wie er sie in Bern genoß.

Die selbst bei Einrechnung der vollen Jugendkraft und Jugendfrische immer staunenswerth bleibende Leistungsfähigkeit Schneckenburger's, zu welcher noch eine ausgebreitete Lektüre von politischen Zeitungen und Zeitschriften allgemein wissenschaftlichen Inhalts und ein an das gesammte Lesegebiet sich festsaugender Excerptenfleiß kam, wird freilich erklärlicher durch einen Blick auf Schneckenburger's häusliche Verhältnisse. Gern würde der Unterzeichnete von diesen schweigen, wenn es nur irgend möglich wäre, nicht davon zu reden.

Schneckenburger's Grundwesen war lichte Intelligenz; aber theils in Folge ererbter Naturanlage, theils der Erziehung war die Entwickelung der Willenskraft bei ihm in unverhältnißmäßiger Weise zurückgeblieben. An die Stelle einer straffen ἀνδρεία trat bei ihm eine Biegsamkeit des Willens, eine Neigung zum Sichgehenlassen, welche er nie zu überwinden vermochte und durch welche er sich in späteren wie in früheren Zeiten manchen ernsten Vorwurf zuzog. Dazu war Schneckenburger, wie so viele Gelehrte, in Dingen des gewöhnlichen Lebens unpraktisch und der Leitung bedürftig, wie ein Kind. Als er daher in Herrenberg mit einer mindestens gleichalterigen, schon seit mehreren Jahren ihm verlobten Braut in die Ehe trat, so verstand es sich gewissermaßen von selbst, daß seiner Gattin die leitende Stellung im Hause zufiel. So wenig eine solche Stellung in thesi die richtige seyn mag, so entsprach sie doch hier in praxi einem wirklichen Bedürfniß, und hätte bei richtigem Takt auf der einen, bei nur mäßiger Widerstandskraft auf der anderen Seite für Schneckenburger eine wahre Wohlthat werden können. Allein es mangelte an beiden, hier wie dort, und so wurde Schneckenburger im Zusammenleben mit einer Gattin, welche fast in allen Stücken das Widerspiel seiner eigenen Natur war, der Sklave eines häuslichen Despotismus ohne Gleichen. Zwar trug Schneckenburger das Joch starrer Eigenwilligkeit mit beispielloser Geduld. Er flüchtete sich, auf allen Seiten eingeengt durch die barocken Launen und Gewohnheiten seiner sich eben darum selber von allem Lebensverkehr abscheidenden Frau, um so ausschließlicher in die Welt des Geistes. Aber theils die mit jedem Jahre zunehmende Qual einer freude- wie kinderlosen Ehe, theils die unausgesetzten Anstrengungen, um in wissenschaftlicher Beschäftigung diese Qual zu vergessen, mußten nothwendig mit der Zeit auf seine nicht eben starke Constitution eine aufreibende Wirkung äußern. Eine in seiner Familie einheimische fehlerhafte Disposition des Herzens entwickelte sich rasch zu schwerem Leiden und raffte in der Blüthe des Mannesalters den beklagenswerthen Dulder hinweg am 13. Juni 1848. Seine Collegen Gelpke und Wyß setzten ihm den würdigen Denkstein*).

Es entsprach ganz der unbeugsamen Bizarrerie von Schneckenburger's Wittwe, daß sie den reichen literarischen Nachlaß des Gatten Jahre lang unter Schloß und Riegel hielt. Nur mit Mühe gelang es nach Abfluß etlicher Jahre das Collegienheft und die Sammlungen zur „comparativen Dogmatik" ihr abzukämpfen, welches seitdem von Herrn Pfarrer Güder in Bern im Druck herausgegeben worden ist. Allein erst eine furchtbare Katastrophe, welche über Schneckenburger's Wittwe hereinbrach, befreite die übrigen Papiere aus ihrer Gefangenschaft. Die Anklage, durch unmenschliche Behandlung den plötzlichen Tod eines Dienstmädchens verschuldet zu haben, brachte die unterdeß nach Württemberg zurückgekehrte Frau dort in Criminalhaft. Gegen Caution freigelassen, wartete sie den Schluß der Untersuchung nicht ab, sondern entwich nach Nordamerika. In Folge dessen gelang es dem Unterzeichneten, den Nachlaß des unvergeßlichen Freundes käuflich an sich zu bringen.

Wir lassen nunmehr ein Verzeichniß der Schriften Schneckenburger's folgen:

Ueber Glauben, Tradition und Kirche. Sendschreiben an Fridolin Huber. Stuttgart 1827. — Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus. Berlin 1828. — Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Stuttg. 1832. — Beiträge zur Einleitung in's Neue Testament und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832. — Ueber das Evangelium der Aegypter; ein histor.-kritischer Versuch. Bern 1834. — Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums; ein kritischer Versuch. (Aus den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs von Klaiber

*) Gedächtnißrede auf den Doctor und Professor der Theologie Matthias Schneckenburger, gehalten bei seiner Leichenfeier in der Aula der Hochschule zu Bern den 16. Juni 1848 von Dr. E. F. Gelpke; nebst der Grabrede von C. Wyß. Bern 1848.

abgedruckt.) Stuttg. 1834. — Ueber den Begriff der Bildung; eine akademische Festrede. Bern 1838. — Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841.

Ferner folgende drei anonym erschienene Schriften, die erste unter Mitwirkung des Unterzeichneten:

Das anglo-preußische Bisthum zu St. Jakob in Jerusalem und was daran hängt. Freiburg (Bern) 1842. — Die orientalische Frage der deutsch-evangelischen Kirche. Bern 1843. — Die Berliner evangelische Kirchenzeitung im Kampfe für das Bisthum Jerusalem. Ein Vorschlag zum Frieden (Ephes. 4, 25.). Bern 1844.

P. A. Stapferi, Theologi Bernensis, Christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae Reformatae doctrina sistente. Bern 1842. 4.— De falsi Neronis fama e rumore Christiano orta. Bern 1846. 4. — Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Neue erweiterte Bearbeitung. Pforzheim 1848.

Außerdem lieferte Schneckenburger zahlreiche größere und kleinere Abhandlungen in folgende theologische Zeitschriften:

1) in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, herausgeg. von Baur, Kern, Schmidt und Steudel: „über Jakobus, den ersten Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem", Jahrg. 1829; „über einen oft übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Person Christi", Jahrg. 1830; „noch etwas über den behaupteten Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus", Jahrgang 1830;

2) in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, herausgegeben von Klaiber: außer der Abhandlung „über das erste kanonische Evangelium" (s. oben) eine weitere „über den Brief des Jakobus", Jahrg. 1833;

3) in den Theologischen Studien und Kritiken, herausgegeben von Ullmann und Umbreit: „über Luk. 3, 1.", Jahrg. 1833. Hft. 4.; „über die Gottheit Christi", Jahrg. 1829. Hft. 2.; „über die Irrlehrer zu Kolossä", Jahrg. 1832. Hft. 4.; „noch etwas über Galat. 3, 20.", Jahrg. 1833. Hft. 1.; eine eingehende Recension von „Baur's Manichäischem Religionssystem", Jahrg. 1833. Hft. 3.; desgleichen von „Alex. Schweizer's Glaubenslehre der reformirten Kirche", Jahrg. 1847. Hft. 2.; endlich die Abhandlung: „die reformirte Dogmatik mit Rücksicht auf A. Schweizer's Glaubenslehre", Jahrg. 1848. Hft. 1 u. 3.;

4) in den Theologischen Jahrbüchern, herausgegeben von Zeller: „die orthodoxe Lehre vom doppelten Stand Christi" (s. oben), Jahrg. 1844; „die neueren Verhandlungen, betreffend das Princip des reformirten Lehrbegriffs", Jahrg. 1848; „was ist die „*περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* Kol. 2, 11.?", ebendas.; „was sind die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*?", ebendas.;

5) in dem Literarischen Anzeiger von Tholuck: „zur Symbolik, mit besonderer Rücksicht auf Guerike's allgemeine christliche Symbolik", erster Artikel Jahrg. 1847 Nr. 69—73; zweiter Artikel Jahrg. 1848 Nr. 28—31.

Endlich nahm Schneckenburger lebhaften Antheil an Rheinwald's Repertorium für theolog. Literatur und kirchliche Statistik; viele Recensionen besonders über Schriften kirchenrechtlichen Inhalts rühren von ihm her. — Nach seinem Tode erschien Schneckenburger's Hauptwerk: „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs", aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben von Güder. Stuttg. 1855. 2 Thle. — Ferner: „Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apostelgeschichte", herausgeg. von Rüetschi in den Theolog. Stud. u. Kritiken, Jahrg. 1855; „Beiträge zur Erklärung des Briefes an die Philipper", herausg. v. Unterzeich-neten in der Deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissensch., Jahrg. 1855; „Ueber Abfassungszeit u. Leserkreis des Hebräerbriefs", herausg. v. Holtzmann in den Theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1859; „Zur Lehre vom Antichrist", herausg. v. Böhmer in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. IV, 3. — Diese opera posthuma erschöpfen aber den Nachlaß Schneckenburger's nicht; vielmehr hoffen wir noch manches Werthvolle aus demselben an's Licht zu fördern.

Endlich gehört Schneckenburger zwar nicht der erste Gedanke, aber doch der Anfang zur Ausführung der Theologischen Realencyklopädie. Die Verlagshandlung von Flammer und Hoffmann forderte ihn zur Leitung eines derartigen Unternehmens auf. Schneckenburger übernahm dieselbe, und ein — so viel wir wissen — nicht unbeträchtlicher Theil der Vorbereitungen für das Erscheinen des ersten Bandes ist von ihm besorgt worden. Hundeshagen.

Schnepf, Erhard — bei Melanchthon scherzweise bisweilen Sunipes —, war am 1. November 1495 zu Heilbronn aus angesehener Familie geboren und als erster Sohn von der frommen Mutter zum geistlichen Stande bestimmt. Nach tüchtiger, viel versprechender Vorbildung auf der Schule seiner Vaterstadt bezog er die damals in hoher Blüthe stehende Universität Erfurt und gehörte hier zu dem geistig bewegten Kreise eines Eoban Hesse, Camerarius und Just. Jonas, in welchem er mehr den humanistischen Studien sich hingab. Nachdem er Erfurt mit Heidelberg vertauscht hatte, wendete er sich erst zur Jurisprudenz, dann aber, auf Bitten der Mutter, zur Theologie, in welcher er bald eine reformatorische Richtung nahm, die durch Luther's Disputation (April 1518) noch mehr befestigt ward. In ihr wirkte er zuerst als Prediger des Evangeliums in Weinsberg und, als er von dort vertrieben war, unter dem Patronat der evangelisch gesinnten Herren von Gemmingen zu Guttenberg im Kraichgau. Seit dem Jahre 1523 predigte er in der freien Reichsstadt Wimpfen und imponirte in dem ausgebrochenen Bauernkriege einem Haufen der Aufrührer so sehr, daß sie ihn dringend als ihren Feldprediger wünschten, um so mehr, da er noch unverheirathet war. Nur der schleunige Abschluß eines Ehebündnisses befreite ihn von der bedenklichen Zumuthung. Im Jahre 1525 unterschrieb er (21. Oktober) in Hall mit das Syngramma Suevicum und wurde noch in demselben Jahre, nach Anderen erst 1526, vom Grafen Philipp III. von Nassau nach Weilburg gerufen, die Reformation durchzuführen. Hier blieb er anderthalb Jahre und siegte u. A. durch seine Schriftkenntniß in einer öffentlichen Disputation über einen Dr. Tervich aus Trier so völlig, daß der Gegner scheltend fortlief (1. Nov. 1526). — Ende 1528, nach Anderen bereits 1527, rief ihn Landgraf Philipp von Hessen als Professor der Theologie auf seine neu gegründete Universität Marburg, wo er mit vielem Beifall lehrte und, wenn auch nur mittelbar, weiterhin, bis nach Westphalen, einen reformatorischen Einfluß übte. Der Landgraf hielt ihn wegen seiner Karakterfestigkeit sehr hoch und nahm ihn 1529 mit auf den Reichstag nach Speyer, 1530 nach Augsburg, wo er sich an den Verhandlungen über die Confession im Sinne Luther's mit großer Entschiedenheit betheiligte, was aber schwerlich ausreichen dürfte, um daraus mit den Vertretern des modernen exclusiven Lutherthums zu folgern, daß damals der Confessionsstand von ganz Hessen der lutherische gewesen sey.

Als Herzog Ulrich von Württemberg mit Hülfe Philipp's von Hessen sein Land wieder erobert hatte und die Durchführung der Reformation beschloß, erbat er sich dazu von ihm Schnepf, den er öfter in Marburg gehört, auch darum, weil derselbe, obwohl dem lutherischen Lehrbegriff anhangend, doch dem Streite mit den Oberländern ferner stand, welche Herzog Ulrich möglichst schonen wollte. Aus Rücksicht auf sie hatte er zum anderen Reformator Blaurer (s. d. Art.) gewählt. Ehe aber Beide ihre Thätigkeit begannen, erklärte Schnepf unumwunden: wenn Blaurer bei seiner Meinung vom Abendmahl beharre, könne er nicht mit ihm reformiren. Die Differenz betraf nicht sowohl die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, als den Genuß des wirklichen Leibes und Blutes auch durch die Unwürdigen. Nach längeren Verhandlungen kam es am 2. Aug. 1534 zu der so bedeutungsvollen Stuttgarter Concordia, in welcher Blaurer die Formel annahm, die auf dem Marburger Religionsgespräch Luther's Beifall gefunden, wogegen Schnepf nachgab, daß der Punkt vom Genuß durch die Gottlosen bei Seite gestellt werde. Hierauf reformirte er das württembergische Unterland und nahm seinen Sitz in Stuttgart, während Blaurer ein Gleiches im Lande

ob der Steig mit dem Sitze in Tübingen that, verfaßte versuchsweise die erste württembergische Kirchenordnung von 1536, welche dann von Brenz revidirt ward, war mit auf dem Tage zu Schmalkalden, 1537, auf den Conventen in Hagenau und Worms, 1540 und 1541, und hatte als erster General-Superintendent für das ganze württemberger Land bis 1544 eine zwar sehr arbeitsvolle, aber auch reich gesegnete Wirksamkeit, die nur durch mancherlei Kabalen bei Hofe getrübt ward, so daß er einmal, im J. 1539, seine Stelle ganz aufgeben wollte. Daher kostete es ihm wahrscheinlich keinen großen Kampf, die höhere Stelle in Stuttgart mit einer theologischen Professur und dem Pfarramt in Tübingen zu vertauschen, als dort Dr. Käufelin allein in der Fakultät übrig geblieben war und Brenz den Ruf ausgeschlagen hatte. Schnepf ward am 23. Februar 1544 bei einer größeren Promotion zum Dr. Theol. creirt, vertrat neben seinen milderen Collegen die strengere lutherische Richtung und in seinen Vorlesungen alttestamentliche Exegese*), erbaute die Gemeinde durch seine auch durch äußere Beredsamkeit ausgezeichneten Predigten, nach denen sich namentlich Jak. Andreä gebildet haben soll, und betheiligte sich fortwährend an den allgemeinen kirchlichen Begebenheiten; so 1544 in einem sehr scharfen Bedenken wegen des Concils zu Trident, indem er jede Kirchenversammlung der Art unbedingt verwarf; 1546 auf dem Regensburger Religionsgespräch, wo er mit Malvenda tüchtig disputirte, freilich ohne Erfolg. Da kam der schmalkaldische Krieg und nach seinem verhängnißvollen Ausgange die Forderung, das Interim anzunehmen. Schnepf weigerte sich standhaft und zog, als nichts weiter übrig blieb, vor, zu resigniren. Am 11. November 1548 predigte er vor sehr zahlreicher Versammlung und zeigte an, es sey dies das letzte Mal, beurlaubte sich beim Herzog und verließ gegen Ende November, in langem Zuge von der klagenden Gemeinde geleitet, mit den Seinen Tübingen, ohne zu wissen, wo er eine bleibende Stätte finden sollte. Für den Augenblick gewährte ihm ein Herr v. Gemmingen bei Heilbronn einen Zufluchtsort.

Zu Anfang des nächsten Jahres wandte sich Schnepf nach Weimar, wo sich um die Söhne Johann Friedrich's des Großmüthigen mehrere landflüchtige Gegner des Interims sammelten, mit dem Wunsche, in ihre Dienste zu treten. Sofort berichten die jungen Herzöge deshalb an ihren gefangenen Vater, und dieser antwortet, Schnepf sey ihm als gelehrter Theolog wohl bekannt, „wissen auch, daß er der Religion und Sakrament halben ganz rein ist und der, wie man sagt, vor dem Feuer darf stehn". Er schlägt vor, ihn unter den erforderlichen Vorsichtsmaßregeln als Lehrer des Hebräischen an die neu errichtete Hochschule in Jena zu setzen, bewilligt auch demselben eine für die damaligen Verhältnisse ganz erkleckliche Besoldung, und so beginnt Schnepf am 22. Juli 1549 seine Vorlesungen mit einer Rede über den Nutzen der hebräischen Sprache. — Bald hat er über 60 Zuhörer, übernimmt die Verwaltung des vakant gewordenen Pfarramtes und der Superintendentur, wird mit dem Examen und der Ordination der Candidaten betraut, erhält 1553 einen Ruf nach Rostock und, damit er bleibe, wiederholte Zulagen, nimmt 1554 an der großen Kirchenvisitation der ernestinischen Lande Theil und ist neben seinem Schwiegersohn Strigel der bedeutendste Theolog der aufkeimenden Universität, neben Amsdorf die einflußreichste kirchliche Persönlichkeit in jenen Landen. Dabei erhielt er, ungeachtet der zunehmenden Spannung zwischen beiden Hochschulen, bis 1555 ein leidliches Verhältniß mit den Wittenbergern, namentlich mit dem ihm von früher her enger befreundeten Melanchthon.

Anders wurde es seit 1556. Schon im Januar nahm Schnepf an der „Flacianischen Synode" Theil, wie Melanchthon den Convent zu Weimar nannte, auf welchem den Wittenbergern so harte Bedingungen zu einer Vereinigung gestellt wurden,

---

*) Vgl. Commentarius in psalmos Davidis aureus in acad. Tubing. publice praelectus a Rev. Excell. Viro D. E. Schnepfio p. m. etc. nunc prima vice juris publici factus per M. Jo. Deucerum. Lips. 1619. Fol.

daß dieselbe von vorn herein unmöglich ward. Im Laufe des Jahres läßt er Menius (s. d. Art) wenigstens fallen, wenn er auch das gegen ihn eingeschlagene willkürliche Verfahren nicht gerade billigte, und wurde daher von Joh. Major in der bekannten Satyre „die Vögel-Synode" übel mitgenommen. Seit aber Flacius selbst sein College geworden war, ließ er sich von ihm und anderen Gegnern Melanchthon's so „ins Spiel hineinziehen, daß er auf dem Wormser Colloquium 1557 mit auf den öffentlichen Widerruf von Seiten der Wittenberger drang, wodurch denn das ganze Colloquium vereitelt wurde. Indeß protestirte er Anfangs sehr ernstlich wenigstens gegen die Abfassung der von Flacius und der antiphilippistischen Partei beantragten Confutation und gab nur nach, als Herzog Joh. Friedrich der Mittlere selbst in ihn drang, suchte dann bei den zwischen Flacius und Strigel über die Sache entstehenden Differenzen Frieden zu stiften, starb aber, nachdem er die feierliche Eröffnung der Universität (2. Febr. 1558) erlebt, in der nun förmlich constituirten Facultät das erste Dekanat verwaltet und noch am 24. October gepredigt hatte, bereits am 1. November 1558 und ward mit großer Feierlichkeit in der Stadtkirche beigesetzt, wo sich noch jetzt sein Gedenkbild von Peter Gottland befindet, mit einem Elogium, in welchem es u. A. von ihm heißt:

„Proximus eloquio, similis pietate Luthero,
Ut neque linguarum cognitione minor.
Magnus in imperii synodis confessor operta
Cum fuit humanâ traditione fides." —

Diedrich Schnepf, sein ältester Sohn, war am 1. November 1525 in Wimpfen geboren, widmete sich der Philosophie und Theologie, docirte neben dem Vater in Tübingen, blieb bei dessen Abgang dort zurück, promovirte 1554 zum Dr. Theol., ward Pfarrer in Nürtingen und 1557 als Professor der Theologie nach Tübingen zurückgerufen, vertrat besonders die Exegese des Alten und Neuen Testaments, war mit beim Wormser Colloquium, ward 1562 Pfarrer und General-Superintendent, u. A. nach Marburg gerufen, um das dort erloschene theologische Doktorat durch Lonicer's Promotion wieder aufleben zu lassen und starb am 9. November 1586.

Vergl. Jo. Rosae de vita clar. et rev. viri D. E. Schnepfii, recit. Jenae ed. Lips. 1562. — Melch. Adami Vitae Germ. Theol. S. 320 f. u. 578 f. — Strieder, hess. Gel. Gesch. Bd. 15. S. 82 f. — Fischlin, Mem. theol. Wirtemberg. I, 8 sq. — Schnurrer, Erläuterungen der würtemb. K. St. f. ä. Gel. Gesch. Tüb. 1798. S. 100 ff. u. 393 ff. — Heyd: Blaurer und Schnepf, in der Tübing. Zeitschr. 1838. 4. und „Das erste Jahrzehnd der Universität Jena", daselbst 1858, von E. Schwarz.

Schönherr und seine Anhänger in Königsberg in Preußen*). Jo-

*) Es ist bekannt, daß aus Veranlassung der gerichtlichen Untersuchung wider die Prediger Ebel und Diestel in Königsberg die öffentliche Aufmerksamkeit auf das theosophische System Schönherr's, welchem sie anhingen, gelenkt wurde und vielfache Streitschriften für und wider erschienen sind. Eine zusammenhängende Darstellung der ganzen damit zusammenhängenden religiösen Bewegung findet sich in dem Aufsatz: „Zuverlässige Mittheilungen über Johann Heinrich Schönherr's Leben und Theosophie, sowie über die durch die letztere veranlaßten sektirerischen Umtriebe zu Königsberg in Preußen", abgedruckt in Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie VIII. 1838. S. 106—233. Der Verfasser ist der als Pfarrer in Bartenstein in Ostpreußen gestorbene v. Wegnern. So umfassend diese Darstellung ist, so ist sie doch von den Freunden Schönherr's stets in ihrer Richtigkeit bestritten worden. Vgl. E. v. Hahnenfeld, die religiöse Bewegung zu Königsberg in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die heutige Kirchengeschichte, beleuchtet aus den v. Wegnern'schen „Mittheilungen, und ihre „authentischen Urkunden". Braunsberg 1858. Leipzig (Klemm). Es kann auch nicht geleugnet werden, daß die ganze Darstellung einseitig und nicht unbefangen genug ist, um ein volles Verständniß der ganzen Bewegung daraus zu gewinnen. Schon daß der Verf. sich nicht die Mühe genommen hat, die eigenen Schriften Sch's einzusehen, und sich fast nur an die parteiische Darstellung Olshausens (Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr. Königsb. 1834) gehalten, läßt

hann Heinrich Schönherr gehört ohne Zweifel durch die Originalität seines Geistes und durch die ungemeine Anziehungskraft, die er auf verschiedene geistig bedeutende Menschen seiner Zeit ausgeübt hat, zu den merkwürdigsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts. Von der früheren Entwickelung seines Lebens sind nur die äußerlichsten Thatsachen bekannt. Er ward als der Sohn eines allgemein geachteten Infanterie-Unterofficiers am 30. November 1770 zu Memel geboren. Sein Vater, der aus der Grafschaft Lippe herstammte, hieß ursprünglich Schönhagen, wurde aber von den Oesterreichern, in deren Gefangenschaft er gerieth, seiner Wohlgestalt wegen Schönherr genannt. Er behielt diesen Namen in der Folge bei und übertrug ihn auf seine Nachkommen. Bald nach der Geburt Heinrich Schönherr's siedelten seine Eltern nach Angerburg, einem kleinen Landstädtchen in Ostpreußen, über, woher die Mutter, eine geborne Olk, gebürtig war. Hier verlebte der junge Schönherr seine Jugendjahre und genoß daselbst den Elementarunterricht der dortigen Stadtschule. Bis zu seinem 15. Lebensjahre verblieb er dort und ward dann von seinen Eltern nach Königsberg (1785) geschickt, um daselbst bei einem mit seinem Vater befreundeten Kaufmann die Handlung zu erlernen. Nachdem er hierauf ein Jahr in diesem seiner Neigung und Anlage wenig entsprechenden Berufe zugebracht, faßte er den Entschluß, Theologie zu studiren. Die Mittellosigkeit seiner Eltern schien seinem Verlangen unübersteigliche Hindernisse in den Weg zu legen. Doch gelang es ihm, Aufnahme in einer Armenerziehungsanstalt (Pauperhaus) zu finden und so die Mittel zur Vorbereitung für das akademische Leben zu erhalten. Daß es ihm weder an natürlichen Gaben, noch an Ernst und Eifer gefehlt hat, um die Mängel seiner bisherigen Vorbildung zu überwinden, sieht man daraus, daß er im Laufe von fünf Jahren alle Klassen des von ihm besuchten Altstädtischen Gymnasiums durchmachte und schon zu Ostern 1792 mit dem Zeugniß der Reife zur Universität entlassen werden konnte. Diese Zeit seines Aufenthalts auf dem Gymnasium scheint für seine innere Entwickelung den ersten Anstoß gegeben zu haben. Aelter und reifer als seine Mitschüler, konnte er sich ihnen nicht enger anschließen, dagegen beschäftigten ihn schon damals Fragen und Zweifel über die höchsten Gegenstände des menschlichen Forschens. Auferzogen in strengem Offenbarungsglauben und von seinen frommen Eltern zur Ehrfurcht vor der heiligen Schrift angeleitet, kam er in Königsberg in eine geistige Atmosphäre, die nur geeignet war, den kindlichen Glauben zu zerstören. Denn hier herrschte damals die Kantische Philosophie und die Aufklärung. Schönherr konnte sich diesen Einflüssen nicht entziehen, und die Folge davon war, daß er den Entschluß, Theologie zu studiren, schon zwei Jahre vor seiner Entlassung aus der Schule zur Universität wieder aufgab. Dagegen beschäftigte er sich schon auf der Schule ernstlich mit der Kantischen Philosophie, ohne indeß ganz von ihr befriedigt zu werden. Ueberhaupt zeigte sich hier schon sein nach innen gerichtetes Streben auf bemerkenswerthe Weise. Er selbst sagt in Beziehung auf diese Zeit seines Lebens: „Als Schüler forschte ich mehr, als ich lernte. Was zugleich den Verstand beschäftigte, das war mir angenehm, das behielt ich am besten. Gedächtnißsachen lernte ich nur durch aufmerksames Anhören oder durch langsames Ueberlesen, wenn ich noch etwas dabei denken konnte; aber ein wiederholtes Wiedersagen derselben Worte, wenn der Verstand schweigen mußte, dies ward mir äußerst schwer.“ In solchem Zustande eines unbefriedigten Dranges nach Gewißheit höherer Erkenntniß verließ Schönherr zu Ostern 1792 die Schule, um in Königsberg Jurisprudenz zu studiren. Daß er dieses Fach ergriff, scheint nicht aus Neigung, sondern

---

eine erneute, rein objektiv gehaltene Darstellung des ganzen Vorgangs wünschenswerth erscheinen. Der Unterzeichnete, der ganz außerhalb der streitenden Parteien steht, hat sich bestrebt, eine solche zu geben. Es standen ihm außer fast sämmtlichen in dieser Sache herausgekommenen Druckschriften auch einige ungedruckte Aktenstücke zur Einsicht offen, worüber weiter unten nähere Auskunft gegeben werden wird. Das Aufsehen, welches diese Angelegenheit seiner Zeit erweckt hat, und die Bedeutung, die derselben noch jetzt von manchen Seiten beigelegt wird, werden die Ausführlichkeit dieser Darstellung rechtfertigen. E.

aus Verlegenheit, welchem Beruf er sein Leben widmen sollte, geschehen zu seyn. Wenigstens ist nicht bekannt, daß er sich mit der Rechtswissenschaft jemals ernstlich beschäftigt habe. In der ersten Zeit seines akademischen Studiums wandte er sich ganz von der Kantischen Philosophie ab und suchte seine eigenen Wege zu gehen, um das Ziel, wonach er strebte, Gewißheit der Unsterblichkeit und Aufschluß über die Bestimmung des Menschen für die Ewigkeit, zu erreichen. Hier zuerst entwickelte sich in ihm der erste Keim seines späteren theosophischen Systems. Es hatte bei ihm seine Wurzeln in dem Widerwillen gegen den abstrakten Idealismus der Kantischen Philosophie, der es nicht bis zur Erkenntniß der Dinge an sich bringt, und in dem Verlangen nach Realismus. Darum wendete er sich mit Vorliebe der Naturbetrachtung zu, in der Hoffnung, daß hier ihm die Räthsel des Daseyns sich lösen werden. Wie weit er in der weiteren Ausbildung seiner neu gefundenen Grundgedanken schon 1792 vorgeschritten, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht mehr ausmitteln. Im Herbste desselben Jahres unternahm er eine größere Reise nach Deutschland, zunächst um seine Verwandten väterlicher Seits im Lippe'schen zu besuchen, sodann um auf anderen Universitäten, wie er selbst sagt, „Männer kennen zu lernen, die in ihren Vorträgen, wenn gleich nicht eben Neues vorbrächten, doch das Bekannte in neue Formen kleideten, durch wissenschaftliche Methode sich empföhlen und Veranlassung gäben, zu lösen und zu verbinden, Sätze durch ihr Widersprechendes zu prüfen, Widersprüche auszugleichen." So begab er sich zunächst nach Greifswald und Rostock, verweilte aber dort aus Mangel an äußeren Unterstützungen nicht lange. Ueber Lübeck, Hamburg, Celle, Hannover und Hameln reiste er nach Lemgo zu seinen Verwandten und ging dann, von ihnen unterstützt, Ende Novbr. 1792 auf die Universität Rinteln, woselbst er bis Ostern 1793 blieb. „Während", sagt er, „einer fast sechswöchentlichen Reise und nach manchen belehrenden Unterredungen über die Principien der Dinge entdeckte ich hier in Rinteln sie in der Offenbarung, selbst das Verständniß der Dreieinigkeit ging mir auf, und daß die Welt ein Bau sey, der zur Vollkommenheit führe." Rinteln verließ er zu Ostern 1793 und begab sich über Hannover, Göttingen, Erfurt, Weimar, Jena nach Leipzig, wo er, ganz von allen Mitteln entblößt, im April ankam, um daselbst Philosophie zu studiren. Auf dieser Reise verfehlte er nicht, in den Universitätsstädten die namhaftesten Professoren aufzusuchen, um sich mit ihnen über seine neu gefundene Wahrheit zu besprechen. So besuchte er in Göttingen den Professor Feder, in Jena den Professor Reinhold. In Leipzig scheint er sich vorwiegend mit Mathematik und Naturwissenschaft beschäftigt zu haben, wenigstens ist bekannt geworden, daß er die mathematischen und philosophischen Vorlesungen des Prof. Fr. Aug. Carus besuchte, so wenig er sich auch von ihnen befriedigt fühlte. Er verweilte in Leipzig ein ganzes Jahr, führte aber daselbst ein sehr zurückgezogenes Leben, nur mit einigen Freunden, die ihn lieb gewonnen hatten und auch unterstützten, in engem Verkehr lebend. Durch ihre Vermittelung erhielt er auch eine Freistelle im dortigen Convictorium. Man hatte an ihm keine Spur von Ueberspanntheit oder Schwärmerei wahrgenommen, als ein sonderbarer Vorfall bewieß, wie sehr in dem jungen Sch. eine neue Gedankenwelt gährte und zu seltsamen Entschließungen trieb. Im Anfang Febr. 1794 kommt er des Morgens zu seinem Freunde Sachse, fragt ihn nach dem höchsten Berge Thüringens und erklärt in feierlichem Tone, daß er sogleich dahin eine Wanderung antreten müsse. Die ernstlichsten Zureden seines Freundes vermögen ihn nicht von seinem Entschlusse abzubringen, so daß dieser in der Besorgniß, daß hier eine plötzliche Geistesstörung vorliege, Veranstaltung trifft, um seinen Freund in das Jakobshospital zu Leipzig zu bringen. Hier verweigert er Anfangs Speise und Trank und läßt sich erst nach vielem Zureden bewegen, Nahrung zu sich zu nehmen. Im Hospital blieb er bis zum 9. April dess. J. und begab sich dann über Wittenberg und Berlin nach Königsberg zurück. Es scheint, daß er jetzt von dem Bewußtseyn, eine neue, entscheidende Wahrheit gefunden zu haben, erfüllt, den Entschluß faßte, sich ganz dem Berufe zu widmen, für die Verbreitung derselben zu leben. Er setzte daher sein

Universitätsstudium in Königsberg, obwohl er es noch nicht absolvirt hatte, nicht weiter fort, that auch keinen Schritt, um irgend eine äußerliche Lebensstellung zu gewinnen. Es wird erzählt, daß er in dieser Zeit Kant aufgesucht und ihm seine neuen Entdeckungen mitgetheilt, dieser ihn aber als einen unklaren Kopf abgewiesen habe, wodurch die schon längst bei Schönherr vorhandene Abneigung gegen die Kantische Philosophie nur verstärkt seyn mochte. Um seine äußere Existenz zu sichern, sah er sich genöthigt, Privatstunden zu geben und auch eine Zeit lang Hauslehrer auf dem Lande zu werden. Hier erst gelang es ihm, Freunde zu finden, die ihn lieb gewannen und seinen Worten Gehör schenkten. Seit dem Jahre 1800 war er durch sie in den Stand gesetzt, in Königsberg eine bescheidene Existenz zu gewinnen, die bei seiner äußersten Bedürfnißlosigkeit hinreichte, sich ganz der weiteren Ausbildung seines Systems zu widmen. Bald sammelte sich um ihn eine kleine Anzahl junger Männer, die, angezogen durch den tiefen Ernst seines ganzen Wesens, durch die von innigster Ueberzeugung getragene Gewalt seiner Rede, auch durch die Seltsamkeit seiner ganzen Erscheinung sich zu ihm hingezogen fühlten und ihm die Anregung zu tieferer Erkenntniß in religiösen Dingen verdankten. Denn so sehr Schönherr's Lehre zunächst auf naturphilosophische Spekulationen auszugehen schien, so hatte sie doch durchweg eine religiöse Färbung, und wie sie in ihm selbst auf einer innigen Verschmelzung sinniger Naturbetrachtung mit religiöser, an unablässigem Schriftstudium genährten Gemüthserhebung ruhte, so sollte sie nach seiner Meinung nur dazu führen, die biblische Wahrheit auch vor der denkenden Vernunft zu rechtfertigen. In Königsberg herrschte damals neben manchen unverstandenen Erinnerungen an orthodoxes Christenthum durchweg der gewöhnliche Rationalismus jener Zeit, der namentlich auf der Universität die Gemüther vieler strebsamen Jünglinge verwirrte. Indem Schönherr mit der ganzen Macht seiner originellen Persönlichkeit dem entgegenwirkte und überall auf die Autorität der buchstäblich verstandenen Bibel drang, ist er für Manche der Führer zu lebendigem Glauben geworden. Gerade diejenigen, welche ein Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß der Wahrheit fühlten, als ihnen damals dargeboten wurde, wurden von seiner seltsamen Erscheinung angezogen, während die große Menge spottend an ihm vorüberging. Einer seiner späteren Schüler, der Oberlehrer Bujack, schildert das erste Auftreten Schönherr's folgendermaßen: „Im Anfange dieses Jahrhunderts hielt sich Schönherr in Königsberg auf und pflegte bei den öfteren Besuchen eines seiner Schulfreunde im Beiseyn mehrerer gebildeter Männer manche herrschende Ansicht zu bestreiten oder seine Philosopheme zum Besten zu geben, um eine Discussion herbeizuführen. Oft wurde er theils verlacht, theils mit Staunen betrachtet, und lange zeigte sich gar kein Erfolg, bis endlich einmal in heftigem Kampfe seine Ueberzeugung siegreich durchbrach und die verwandten Geister zündete. Von diesem Zeitpunkte an begann sich eine Schule zu bilden. — Sobald sich ein fester Kreis treu anhängender Schüler gefunden hatte, wurden die Besprechungen mit denselben in eine gewisse regelmäßige Form gebracht. Zweimal in der Woche kam man bei ihm zusammen, am Mittwoch-Abend und am Sonntag-Abend. Die Mittwoch-Abendstunden waren zu Untersuchungen über philosophische, naturhistorische und religiöse Probleme bestimmt; auch wurde die Genesis, das Evangelium Johannis und die Apokalypse in verschiedenen Zeitabschnitten gelesen und besprochen. Es fand immer Conversation und Disputation statt, und wer Lust hatte, that von dem Seinigen etwas dazu. Ein kurzes geistliches Lied machte den Schluß. Diese Unterhaltungen dehnten sich oft bis tief in die Nacht, ja bis zum frühen Morgen aus. Die Sonntags-Abendstunden waren der Erbauung gewidmet. Hier war der Vortrag belehrend und erbauend; es nahmen auch Frauen daran Antheil und ein einfaches Mahl schloß gewöhnlich diese Zusammenkünfte."

Es war Schönherr bei Einrichtung dieser Versammlungen nicht sowohl darum zu thun, ein ihm feststehendes theosophisches System weiter zu verbreiten, als vielmehr es durch gegenseitigen Austausch mit einverstandenen Freunden für sich selbst nach allen seinen Consequenzen zu entwickeln und zur Anwendung zu bringen. Nur die Grund-

principien seines Systems sah er als durch unmittelbare göttliche Offenbarung mitgetheilt an, und sie konnten daher nicht weiter in Frage kommen. Die weitere Anwendung dieser Principien aber auf die Natur, Geschichte und das Leben, sowie die Nachweisung derselben in der Bibel, blieb ein fruchtbarer Gegenstand weiterer Discussion, bei der Schönherr sich eben so gern auf den Standpunkt des zu Belehrenden wie des Lehrenden, den er allerdings meistens einnahm, stellte. Je weiter er auf dem angegebenen Wege zu dem Ziele eines ausgebildeten Systems fortschritt, desto mehr wuchs in ihm selbst die Zuversicht zu der Wahrheit und die Vorstellung von der Bedeutung desselben. Auf solche Weise bildete sich in ihm und in dem Kreise seiner Anhänger die Meinung, daß die Schönherr'sche Lehre eine höhere Weisheit, die von oben geoffenbart sey, mittheile; zwar sollte sie nur ein Schlüssel seyn, um die Geheimnisse der Natur und der Bibel aufzuschließen, aber weil dieser Schlüssel bis dahin noch von Niemand gefunden, so, meinte man, werde sich durch diese Lehre ein neues Licht über alle Verhältnisse verbreiten, ja die Erkenntniß derselben eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit bewirken. Eine so hohe Werthschätzung der Lehre mußte nothwendig eine gleiche Beurtheilung der Personen, welche ihr anhingen, mit sich führen. In der That hielt sich Schönherr, wenigstens was die Grundlagen seines Systems betrafen, für einen göttlich inspirirten Propheten, er schrieb sich Unfehlbarkeit zu und betrachtete den kleinen Kreis der sich um ihn sammelnden Schüler für den ersten Keim einer die ganze Menschheit erneuernden Gemeinschaft. Nichtsdestoweniger war er seiner ganzen Individualität nach nicht zum Herrscher geboren. Ihm war es nur um die Erkenntniß der Wahrheit und deren Verbreitung zu thun, an eine Organisation, um sie äußerlich geltend zu machen und zu sichern, hat er nie gedacht. Dazu kam, daß er von Haus aus ein offener, allen äußeren Schein meidender Karakter war; er legte sich niemals Gewalt an, um Anderen in besserem Lichte zu erscheinen, als er war, vielmehr ließ er sich durch die Ungunst des öffentlichen Urtheils, die ihm wegen der Seltsamkeit seines äußeren Auftretens reichlich zu Theil wurde, nicht irre machen, ohne indeß auch darauf großes Gewicht zu legen. Noch viel weniger ging er darauf aus, eine von der bestehenden Kirche gesonderte Gemeinschaft unter seinen Anhängern zu stiften. Er war ein regelmäßiger Besucher des öffentlichen Gottesdienstes, und es wird gerühmt, daß in diesen Stunden er beim Gesang und Gebet den Ausdruck der innigsten Andacht, das Gepräge eines der höheren Welt zugewandten Gemüthes an sich getragen habe. Der Umgang mit seinen Freunden war ein durchaus freier, durch keine anderen Formen gebunden, als durch solche, welche der Zweck, gemeinsam die Erkenntniß der Wahrheit zu finden, nothwendig forderte. „Es herrschte hier kein Maulchristenthum", sagt Bujack, „keine Nachbeterei, keine Vergötterung und keine Verteufelung der menschlichen Vernunft, kein im bloßen Negiren sich gefallendes Forschen und kein starres Festhalten an dem todten Buchstaben; ebenso wenig ein Priesterregiment und eine Herrschaft der Gewissen. — Es gab hier keine unwürdigen Huldigungen, Verzückungen und andere tadelnswerthe Mißbräuche, welche Verblendung gern mit der Firma des Göttlichen stempeln mochte, sondern in diesem Verhältniß standen für das Höhere begeisterte junge Männer nicht nur mit Pflichten, sondern mit Rechten menschlich gegenüber und machten sie gegenseitig auch geltend."

Wiewohl der Anhang Schönherr's niemals groß war, so konnte es doch nicht fehlen, daß sein Auftreten, das in Kleidung und Tracht des Haares und Bartes etwas sehr Auffallendes hatte, sowie die regelmäßigen Versammlungen in seinem Hause, zu denen Jeder Zutritt hatte, Aufsehen erregte und die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich zog. Es geschah dies im J. 1809. Sobald er davon hörte, erbot er sich in einem Colloquium mit Deputirten der geistlichen Behörde über die Vernunft- und Schriftmäßigkeit seiner Ansichten Auskunft zu geben. Man ging nicht darauf ein, suchte indeß den Inhalt der Vorträge Schönherr's und die Tendenz der Versammlungen zu ermitteln und Maßregeln gegen die weitere Verbreitung der Lehre zu treffen. Zur nächsten Umgebung des Königs Friedrich Wilhelm III., der sich damals in Königsberg

aufhielt, gehörte aber ein hoher Staatsbeamter, der nach vorangegangener Unterredung mit Schönherr eine günstige Meinung für ihn gewann und dieselbe dem Könige beibrachte. Es erschien darauf ein Befehl des Ministers Grafen zu Dohna, der verordnete, der Sache keine weitere Folge zu geben. Seit dieser Zeit hat Schönherr unangefochten bis zu seinem Tode in der bisher geschilderten Weise seine Lehre auszubreiten gesucht.

In die innere Geschichte seines Lebens wie seiner Partei ist ein Mann verflochten, der dazu berufen schien, der Schönherr'schen Lehre in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen und sie zum Ausgangspunkt einer ausgedehnten praktischen Wirksamkeit zu erheben. Dies ist Johann Wilhelm Ebel. Derselbe ist im Jahre 1784 zu Passenheim, einem kleinen Städtchen in dem polnischen Theile der Provinz Ostpreußen, geboren. Sein Vater war daselbst Geistlicher, wurde aber schon 1795 nach Königsberg als Diakonus an der dortigen polnischen Kirche berufen. Der junge Ebel erhielt seine erste wissenschaftliche Vorbildung auf dem Altstädtischen Gymnasium zu Königsberg, welches damals unter dem Direktorate Hamann's, des Sohnes des bekannten Hamann, einen vorzüglichen Ruf genoß. Er besuchte sodann in den Jahren von Michaelis 1801 bis 1804 die Königsberger Universität, und in dieser Zeit war es, daß er, aufmerksam gemacht durch einen Freund seines väterlichen Hauses, die Bekanntschaft mit Schönherr suchte. Er war ihm geschildert als ein Mann, dem es möglich geworden, die Aussprüche der Bibel und ihren ganzen Inhalt wörtlich mit Vernunftbeweisen überzeugend in Einklang zu bringen. Auferzogen in Ehrfurcht vor dem Bibelwort und nicht unangefochten von den Zweifeln und Widersprüchen, welche die damalige Theologie und Zeitbildung reichlich darbot, erschien ihm die Aussicht, von seinen Zweifeln befreit zu werden, ohne die Ansprüche seines denkenden Verstandes beeinträchtigt zu sehen, wie ein Licht vom Himmel, und er schloß sich mit unbedingter Hingebung an Schönherr an. Daneben versäumte er aber auch nicht, die philosophischen und theologischen Vorlesungen der Universität zu besuchen; für die ersteren war ihm die Leitung des Prof. Krug, mit dem er auch persönlich in nähere Bekanntschaft kam, besonders von Werth. Krug war es auch, auf dessen Empfehlung ihm später von der Leipziger Universität die philosophische Doktorwürde verliehen wurde. Als er nach Beendigung seiner Universitätsstudien das Amt eines Collaborators am Altstädtischen Gymnasium in Königsberg übernahm, war ihm Gelegenheit gegeben, noch ferner den Umgang Schönherr's zu genießen, und er ward bald der vertrauteste Freund desselben und Anhänger seiner Lehre. Zwar erhielt er schon 1806 eine Pfarrstelle auf dem Lande, zu Hermsdorf bei Preuß.-Holland, und mußte dadurch den persönlichen Verkehr mit Schönherr aufgeben, aber er blieb dessen ungeachtet in fortgesetzter Verbindung mit ihm. Dies war auch der Aufmerksamkeit der geistlichen Behörde nicht entgangen, und als im Jahre 1809 Schönherr's Lehre Gegenstand amtlicher Untersuchung wurde, fand sich die damalige Kirchen- und Schuldeputation der königl. Regierung veranlaßt, ihn zur Erklärung aufzufordern, ob er ein Anhänger des Theosophen Schönherr sey und wie, wenn dies der Fall, er die Schönherr'schen Meinungen mit der Lehre der evangelischen Kirche vereinigen zu können glaube? Er erwiederte hierauf, daß er zwar ein Freund Schönherr's sey, aber nicht ein Anhänger desselben; ihre beiderseitigen Forschungen, die zu gleichen Resultaten geführt hätten, fänden in der Bibel ihre Bestätigung und ständen daher mit den Lehren der evangelischen Kirche im Einklang. Er erbot sich zugleich, wenn es gefordert würde, die Schrift und Vernunftmäßigkeit dieser Einsichten, ihre Consequenz und wohlthätige Wirksamkeit nach Kräften zu erweisen. Man ließ sich nicht darauf ein, forderte jedoch den betreffenden Superintendenten auf, über Ebel's amtliche Wirksamkeit näheren Bericht zu erstatten. Derselbe gab sowohl der Amtsführung wie dem Wandel Ebel's ein ausgezeichnetes Zeugniß, und indem er seiner äußerst feurigen und lebhaften Einbildungskraft, für welche er Nahrung suche, erwähnte, fürchtete er von seiner ehemaligen Verbindung mit Schönherr, die er von da herleitete, keinen Nachtheil. Damit hatte die Sache damals

ihr Bewenden. — Bald darauf, im September des Jahres 1810, ward Ebel wieder nach Königsberg versetzt und konnte somit seinen persönlichen Umgang mit Schönherr, der dort seinen bleibenden Aufenthalt hatte, wieder anknüpfen. Er bewarb sich nämlich um die Prediger- und Unterlehrerstelle am königl. Gymnasium zu Königsberg (dem sogenannten Fridericianum); sie ward ihm ertheilt, und er erhielt damit Gelegenheit, seine ausgezeichneten Gaben in größerem Umfange zu entfalten. Da eine vorgängige wissenschaftliche Prüfung zur Uebernahme dieser Stelle erforderlich war, so nahmen die Examinatoren ausdrücklich auf die bei ihm vorausgesetzten theosophischen Ansichten Rücksicht; da Ebel indeß erklärte, dieselben seyen nur metaphysische Privatüberzeugungen, die keinen Einfluß auf den Religionsunterricht haben würden, und da im Uebrigen die Prüfung mit Ausnahme des Hebräischen vorzüglich günstig für ihn ausfiel, so lag kein Grund vor, die Anstellung zu hindern. Es wurde ihm nur in einer besonderen Verfügung bedeutet, daß er in seinem Umgang, seiner Lehre und seinem Wandel vorsichtig seyn und Alles anwenden solle, um die gegen ihn herrschenden Vorurtheile nicht weiter zu nähren.— Die Wirksamkeit Ebel's in Königsberg ward bald eine außerordentlich große. Obwohl die zum Gymnasium gehörige Kirche, in der er zu predigen hatte, in einem unansehnlichen Winkel liegt und, für die Bedürfnisse der Schulanstalt berechnet, nur wenigen Zuhörern Raum darbietet, so wurden doch seine Predigten bald die besuchtesten der Stadt. Verschiedenes trug dazu bei, diesen Beifall zu erklären. Schon die äußere Erscheinung des Mannes, in der sich Schönheit, Adel und Würde zu einem harmonischen Ganzen vereinigten, der Wohllaut seiner Stimme, die Milde und Anspruchslosigkeit seines Auftretens mußten die Gemüther ihm zuwenden. Dazu kam, daß seine Predigten sich durch Gedankenreichthum und anregendes Eingehen auf die Lebensverhältnisse und Anschauungen der Gemeinde auszeichneten. In einer Zeit, wo nur selten in Königsberg auf der Kanzel die biblischen Grundwahrheiten von Sünde und Erlösung gehört wurden, war es Ebel, der mit Ernst, Entschiedenheit und Kraft darauf wieder hinwieß. Er that dieß nicht in einer, das Gefühl und die Phantasie aufregenden Weise, sondern mit besonnener Berücksichtigung aller Einwendungen des Verstandes. Er drang überwiegend auf Bekehrung und Heiligung und liebte es, beides als freie Selbstthat des Menschen erscheinen zu lassen, ohne dabei die Voraussetzungen, welche in den objektiven Heilslehren von Gott und Christo liegen, zu verschweigen. Seine Predigten waren ihrem Inhalt nach biblisch und kirchlich-evangelisch, so daß schwerlich seine Zuhörer auf den Gedanken kommen konnten, daß hinter diesen in der Sprache der Bibel und des Katechismus vorgetragenen Lehren noch andere davon verschiedene Geheimlehren lägen. Nicht minder eingreifend wie seine Wirksamkeit als Kanzelredner war die als Religionslehrer am Gymnasium. Die Schüler hingen mit großer Liebe ihm an, nicht minder schätzten ihn seine Collegen. Es zeigte sich hier sein Einfluß in jeder Hinsicht förderud und heilsam. — Alles dessen ungeachtet oder vielleicht um deßwillen sah sich die Behörde veranlaßt, schon im Jahre 1812 von Ebel eine Erklärung zu fordern, „ob er, wie behauptet sey, in seinen Predigten und Religionsvorträgen Ueberzeugungen ausgesprochen habe, welche gefährliche Mißverständnisse veranlassen könnten, die Reinheit des religiösen Sinnes bei der Jugend zu trüben drohen und eine mit der evangelischen Freiheit unverträgliche Anhänglichkeit an die Grundsätze einer separatistischen Sekte zu verrathen scheinen, weshalb er auch über sein Verhältniß zu Schönherr Auskunft geben sollte.“ Erst nach 2 Jahren und nach mehrfachen Erinnerungen antwortete Ebel darauf; er lehnte die Beschuldigungen ab, nannte sie beleidigend und sprach die Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten und ihrer Uebereinstimmung mit der Bibel aus. Diese Antwort veranlaßte die Behörde zu einem Bericht an das vorgesetzte Ministerium (22. Juli 1814), worin unter Beilegung der Erklärung Ebel's auf dessen Versetzung in eine entferntere Provinz angetragen wurde. Das Ministerium wieß diesen Antrag ab (16. Aug. 1814), „weil weder „die Irrlehre Schönherr's als solche gehörig nachgewiesen, indem sie nur gemeint sey, „die Autorität der Bibel zu bewähren, noch dargethan sey, daß Ebel, sofern er dieser

„Irrlehre anhänge, dadurch die Gesetze der Sittlichkeit oder des Staates übertrete oder „sich von der Erfüllung seiner Amtspflichten abhalten lasse. Jedes Einschreiten sey ein „Akt der Gewalt und würde den Schein der Verfolgungssucht herbeiführen können."

Diese Entscheidung der obersten geistlichen Behörde gereichte der Sache Schönherr's und seiner Partei zu großem Vortheil. Das Einschreiten der Behörden erschien hienach als ein unberechtigter Eingriff in Privatverhältnisse, dem leicht gehässige Motive unter-gelegt werden konnten. Von hier aus datirt eine nicht bloß auf verschiedenen religiösen Grundsätzen beruhende Spannung in den höheren Kreisen Königsbergs. Ebel's Predigten hatten ihm gerade in vielen Familien des Adels Freunde und Gönner verschafft. Seine Liebenswürdigkeit und Gewandtheit im Umgange, sein ernster Eifer, seine seltenen Predigtgaben hatten ihn zum besuchtesten Prediger der Stadt gemacht, und sein Einfluß steigerte sich noch mehr, als er im J. 1816 zum Archidiakonus an der Altstädtischen Kirche Königsbergs gewählt und dadurch der erste Seelsorger an der zahlreichsten Gemeinde der Stadt wurde. Den Umgang mit Schönherr setzte er in der bisherigen Weise fort; indem er selbst aber durch sein Amt in eine vielseitige Wirksamkeit hineingeführt wurde, war es wohl natürlich, daß sich um ihn ein Kreis von Anhängern und Freunden sammelte, der nicht ganz mit dem von Schönherr gebildeten coincidirte. Schönherr blieb mehr in Verbindung mit seinen Universitätsfreunden und denen, die sich diesen angeschlossen hatten; es waren meist Leute von geringerer Bildung. Ebel dagegen hatte schon auf der Universitätt Zutritt zu mehreren adeligen Familien erhalten und setzte diesen Umgang als Geistlicher fort. Der Reichsgraf Dohna-Schlodien hatte ihm seine Söhne zum Unterricht anvertraut, durch eben denselben hatte er seine erste Pfarrstelle erhalten. In Königsberg erhielt er Eingang bei der Familie des Landhofmeisters Oberpräsidenten von Auerswald; der Graf Ernst von Kanitz, später Rath beim Königsberger Tribunal, ward bald sein vertrautester Freund. Diese Verhältnisse störten zwar nicht den engen Verkehr mit Schönherr, denn auch in Ebel's Kreise galt dieser als die höchste Autorität, aber sie waren dazu geeignet, wenn etwa eine Trennung zwischen beiden Häuptern eintreten sollte, dieser eine erweiterte Tragweite zu geben. Eine solche Trennung war in dem Maße, als Ebel's Wirksamkeit sich immer weiter ausbreitete, diejenige Schönherr's dagegen in den bisherigen engen Gränzen blieb, kaum zu vermeiden; daß sie endlich ausbrach, ist zwar zunächst durch Schönherr verschuldet, aber keineswegs ihm allein beizumessen. Wer beide, durch Karakter und Geist hervorragende Männer in dem engeren Kreise der gemeinschaftlichen Besprechungen mit einander verglich, konnte nicht im Zweifel seyn, daß Ebel durch wissenschaftliche Bildung, Besonnenheit und Klarheit des Urtheils wie Gewandtheit der Rede seinen älteren Freund bei Weitem überrage; dennoch verlangte Schönherr auch von ihm Unterordnung, weil er der eigentliche Entdecker der neuen Wahrheit sey und daher auch am besten im Stande sey, sie weiter auszubilden. Der Mangel an wissenschaftlichen Kenntnissen in der Physik trieb Schönherr dahin, sie sich selbst anzueignen, und die einzelnen ungeordneten Notizen, die ihm auf diesem Wege zukamen, für sein System sofort zu verwerthen. Wie seine ganze Theosophie von der einen Seite in empirischer Naturbetrachtung wurzelte, so sollte auch der weitere Ausbau mit den Mitteln physikalischer Forschung vor sich gehen. Jede neue Entdeckung auf diesem Gebiete, so weit Schönherr davon Kunde erhielt, wurde deshalb nach dem Maßstabe der gefundenen Principien beurtheilt und mit diesen in die engste Verbindung gebracht. Ob Wasser ein einfacher oder zusammengesetzter Stoff sey, ob das Copernikanische Sonnensystem die Erscheinungen der Himmelskörper wirklich erkläre oder nicht, das alles waren eben so wichtige Fragen, als die über die Natur Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Das ganze System erschien somit auf die Resultate exakter Naturforschung gestellt, und der Widerspruch gegen die allgemein geltenden Annahmen in diesem Gebiete mit der Berufung auf höhere Offenbarung gerechtfertigt. Bei Schönherr, der fern von der Berührung mit der Welt lebte und der durch sein ganzes Auftreten an die Nichtachtung des Urtheils der Menge

gewöhnt war, konnte das Seltsamste und Barockste nicht auffallen; Ebel dagegen hatte schon durch seine Stellung als Geistlicher ein feineres Gefühl für das öffentliche Urtheil und fühlte sich peinlich berührt, wenn er seinen Freund sich so immer weiter in seltsamen Behauptungen und Bestrebungen verlieren sah. Zwar hielt die unbedingte Verehrung, mit der er an ihm hing, und die feste Ueberzeugung von der Wahrheit der ihm durch Schönherr vermittelten Erkenntniß eine Zeit lang allen Versuchungen zur Trennung Stand. Noch im Jahre 1817 unternahmen beide gemeinschaftlich eine Reise nach Berlin und Leipzig, vermuthlich in der Absicht, um zu erforschen, ob sich unter den gelehrten und für gläubig angesehenen Theologen Deutschlands Anknüpfungspunkte für eine weitere Verbindung im Sinne der neuen Lehre finden würden. Aber schon auf dieser Reise war die Harmonie zwischen den Freunden nur durch die äußerste Nachgiebigkeit Ebel's zu erhalten. Zwei Jahre später, im Anfange des Jahres 1819, kam es zum offenen Bruch, und fortan ging Jeder seinen eigenen Weg. Der Bruch hatte zunächst eine sehr unbedeutende Veranlassung, er erweiterte sich aber sofort, trotz mehrfacher Versuche der Ausgleichung, bis zu unheilbarer Trennung, und es ward damit der Beweis gegeben, daß tief liegende Differenzen schon vorher vorhanden waren.

Schönherr betrachtete den um Ebel sich bildenden Kreis mit Mißtrauen; er glaubte darin Tendenzen zu erblicken, die mit seiner rein auf Erforschung der Wahrheit gerichteten Bestrebung im Widerspruch ständen. Je weniger Ebel sich durch die Vorhaltungen Schönherr's zu einer Aenderung seines Betragens bestimmen ließ, ja wohl zuweilen Widerspruch gegen seinen Meister zu erkennen gab, desto mehr übertrug Schönherr dies Mißtrauen auf die Person Ebel's; er fing an, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, er warf ihm Herrschsucht, Selbstgefälligkeit und Falschheit vor. Besonders war Schönherr unzufrieden mit einem Manne, den Ebel gewonnen und mit besonderer Innigkeit liebte, es war dies der Prof. der Medizin Dr. Sachs, ein Jude, den Ebel getauft und mit Schönherr bekannt gemacht hatte. Schönherr tadelte den Umgang Ebel's mit Sachs, weil er diesen für eine unlautere Natur hielt. Diese Mißhelligkeiten kamen an dem Abende des 27. Januar 1819 zur Sprache, und Ebel, gereizt durch die wiederholten Klagen Schönherr's über die Untreue und Trägheit seiner Freunde, die das Kommen des Reiches Gottes hinderten, trat nun mit der offenen Erklärung auf, er werde zwar Schönherr's Rath gern prüfen, aber fortan nur seiner eigenen Einsicht und Freudigkeit des heil. Geistes folgen. Solche Sprache war im Kreise Schönherr's noch nicht gehört worden. Mehrere Versuche der Freunde, den keimenden Zwiespalt beizulegen, führten nur zu einem äußerlich friedlichen Verhalten. Am 20. März sollte ein weiteres Aussprechen und eine vollständige Versöhnung erfolgen, da trat Schönherr mit einem Vorschlage vor, der seiner Meinung nach, alles ausgleichen würde, weil er Alle zur Vollendung für das Reich Gottes und zur Ueberwindung des Todes bei lebendigem Leibe führen würde. In drei auf einander folgenden Abenden setzte er diesen Vorschlag mit der ihm eigenen eindringlichen Beredsamkeit seinen erstaunten Schülern auseinander. Er bestand darin, daß sie um der Gal. 5, 24. angedeuteten Kreuzigung des Fleisches willen, und zwar beide Geschlechter gegenseitig, äußerlich dem paradiesischen Zustande und Verhältnisse zu einander möglichst ähnlich, d. h. unbekleidet bis aufs Hemde, ihren Leib gegenseitig an der Stelle der Hüften (nach Ps. 84, 2—4.) mit Ruthenstreichen bis zum brennenden Schmerz (nach 1 Kor. 13, 3.) und bis zum Blutvergießen (nach Hebr. 12, 4.) sich geißeln möchten. Das sey das vom Apostel Röm. 12, 1. verlangte lebendige, heilige und Gott wohlgefällige Opfer. Wenn es nicht dargebracht würde, müßte Gott durch einen Märtyrertod oder sonst blutige Leiden die Vollendung herbeiführen. Darum verlangte Schönherr, daß diejenigen unter seinen Freunden, welche am weitesten gefördert seyen, an einem bestimmten Tage (es war vorläufig der Charfreitag, der 9. April, dazu erwählt) den Anfang mit der Geißelung machten, und nachher immer so, einige Paare zusammen, unter Anleitung Eines von ihnen, der diesen Akt schon durchgemacht, sich vollenden lassen sollten, bis endlich Alle, die bei lebendigem Leibe den Tod zu über-

winden wünschten, durch dieses Mittel vollendet würden und so das Reich Gottes komme. Er selbst bedürfe zwar dieses Vollendungsmittels nicht, erklärte aber doch sich bereit, aus freundschaftlicher Theilnahme es mitzumachen. Schönherr fügte hinzu, daß dergleichen Vorschläge zu den neuen Offenbarungen gehören möchten, die der Tröster der Menschheit gewähren würde.

Ebel war der Erste, der diesem Vorschlage sich entschieden widersetzte und damit die Ausführung desselben, die auch nie eingetreten ist, hintertrieb. Er erklärte anfangs aus Schonung gegen seinen Freund, das Mittel möge bei Einzelnen vielleicht zulässig und nützlich seyn, im Allgemeinen dagegen sey es bedenklich und durch die betreffenden Schriftstellen nicht begründet, er für seine Person könne schon mit Rücksicht auf seine Stellung als Geistlicher darauf nicht eingehen. Später, als Schönherr zwar die unerläßliche Nothwendigkeit solcher Geißelung für Alle aufgab, dagegen mit desto größerer Hartnäckigkeit auf der entscheidenden Bedeutsamkeit seines Vorschlages bestand, indem dadurch dem Menschen der Zufluß des Göttlichen geöffnet wurde, fühlte sich Ebel zu um so entschiedeneren Widerspruch angeregt. Er erklärte jetzt den ganzen Vorschlag für unevangelisch, gesetzlich, dem Geiste wie dem Buchstaben der Schrift widerstreitend. Es kam darüber zu heftigen Debatten zwischen beiden Freunden; Ebel fühlte sich immer mehr innerlich von der Autorität Schönherr's, den er bis dahin, wie alle seine Anhänger, für unfehlbar gehalten hatte, entbunden und empfand die Vorwürfe, die dieser nach seiner heftigen Art ihm machte, als tiefe Kränkung. Nach einer solchen Scene am 16. September 1819, in welcher Schönherr dem Ebel vorwarf, er habe nicht im richtigen Geiste gestanden, machte letzterer einige Bedingungen namhaft, unter welchen allein ihr Verkehr ferner stattfinden dürfe. Sie waren an sich billig und gerecht, aber daß sie schriftlich aufgesetzt waren und wie ein förmlicher Vertrag von beiden Theilen angesehen werden sollten, zeigt, wie sehr eine innere Entfremdung an die Stelle der früheren Vertraulichkeit getreten war. Schönherr, dem der Streit gar nicht so wichtig gewesen zu seyn scheint und dem ebenso wenig die gegen Ebel ausgesprochene Beleidigung in dem schrecklichen Lichte erschien, wie sie Ebel aufnahm, schickte den Brief mit jenen Bedingungen ungelesen an Ebel zurück, erklärte aber, er wolle die Sache auf sich beruhen lassen. Dies brachte endlich den Entschluß zur Reife, den Ebel seit jenen Auftritten im Anfange des Jahres 1819 mit sich herumgetragen hatte: er wollte sein Verhältniß zu Schönherr ins Klare bringen, er wollte ihn zur Anerkennung seiner Verschuldung nöthigen, er wollte, falls er sich dessen weigern sollte, alle Verbindung mit ihm lösen. Er that diesen Schritt nicht ohne tiefe innere Kämpfe, denn er fühlte, wie er sich damit von einem Theile seines eigenen Lebens lossagte. Es war ihm um so schmerzlicher, als er an der Ueberzeugung von der Wahrheit der Schönherr'schen Lehre nicht im Mindesten wankend wurde und nun erfahren mußte, daß der Begründer derselben selbst nicht treu erfunden war. So schrieb er denn nach dreimonatlichem Ueberlegen und Fernbleiben von den Schönherr'schen Versammlungen diesem zu Ende des J. 1819 einen 34 Bogen langen Brief, den er zugleich in Abschrift mit einem Nachworte unter seinen Freunden zirkuliren ließ. Der Brief ist für die Beurtheilung Schönherr's wie Ebel's und des ganzen Kreises, der sich um beide gebildet hatte, karakteristisch. Auffallend an dem Briefe ist zunächst der feierliche Ton des Ernstes, in dem er sich als ein Auftrag Gottes ankündigte. Man möchte glauben, es handle sich um die wichtigsten Angelegenheiten des Reiches Gottes. Und doch bewegt sich der eigentliche Inhalt nur um die Forderung, daß Schönherr offen sein Unrecht, das er durch die Beleidigung Ebel's begangen, eingestehen und von dem Wahne der Unfehlbarkeit ablassen möge. Dabei bricht aber der lange verhaltene Strom eines durch Jahre lange Erfahrungen knechtischer Unterwürfigkeit verwundeten und erbitterten Gemüthes mit einer oft ergreifenden Gewalt hervor. Ebel betrachtete den ganzen Vorgang darum mit so großer Wichtigkeit, weil er darin einen ihm von Gott gegebenen Wink zu sehen glaubte, ihn von seiner sündhaften Anhänglichkeit an die Person Schönherr's zu heilen und zugleich eine Aufforde-

rung, dem verblendeten Freunde über den Abgrund, an dem er stehe, die Augen zu öffnen. Darum spricht er zu ihm als aus göttlichem Auftrage, und nennt seinen Brief eine göttliche Stimme. Er wirft ihm vor, daß Manches, was die Welt von ihm sagte, durch ihn selbst verschuldet worden. Er faßt seine Vorwürfe dann zusammen, daß er ihm schreckliche Selbstsucht vorwirft. Er sagt ihm, daß es bei ihm nie zum Durchbruch gekommen, daß er noch nicht wahrhaft wiedergeboren, d. h. noch nicht ausgeboren sey, daß es eine Buße auch für Stehende gebe; wer da stehet, der sehe zu, daß er nicht falle; eine solche Buße verlangt er von ihm, und insbesondere ein Bekenntniß seiner Schuld. Zugleich sagt er sich auf das Entschiedenste von ihm los, insofern man bei ihm nur durch unselbstständige Unterwürfigkeit es aushalten könne. „Mit Dir gemeinschaftliche Sache zu machen, das hieße sich zu Deinen Sünden bekennen." Zugleich bezeugt er ihm, wie er bis dahin alle seine Gewandtheit aufgeboten habe, um ihn vor Andern zu entschuldigen, unangenehme Auftritte zu verhüten u. s. w.

Es war wohl natürlich, daß dieser Brief, so viel Wahres und Beherzigenswerthes er auch für Schönherr enthielt, die beabsichtigte Wirkung auf diesen nicht ausüben konnte. Bei dem starken Selbstgefühl, das sich darin aussprach, lag der Verdacht nahe, daß es auf eine Demüthigung Schönherr's vor seinen Freunden abgesehen sey und daß damit das Verhältniß der Autorität, das Schönherr genoß, sich zu Gunsten Ebel's umwenden sollte. Vielleicht hat aber auch Schönherr den ihm bestimmten Brief gar nicht gelesen. Genug, die verlangte Genugthuung seinerseits wurde nicht geleistet, und Ebel mit dem größten Theile des bisherigen Schönherr'schen Kreises zog sich von ihm zurück und mied jede Berührung mit ihm. Schönherr fuhr mit den ihm treu bleibenden Schülern in der bisherigen Weise fortzuwirken. Sein Anhang schmolz aber immer mehr zusammen. Im Jahre 1823 unternahm er eine Reise nach Petersburg zu seinem daselbst ansässigen Bruder. Daß auch diese Reise im Zusammenhang mit seinen Ideen stand, läßt sich voraussetzen, da er so sehr von derselben erfüllt war, daß alle seine Handlungen dadurch bestimmt wurden. Ein Gleiches gilt auch wohl von einer Reise nach Berlin, die er im Jahre 1824 unternahm. Doch ist über diese Reisen nichts Weiteres bekannt, als daß in Petersburg die Mittheilung seiner Ansichten in einem Kreise christlicher Freunde ihm beinahe eine bedenkliche Untersuchung zugezogen hätte. Nach seiner Rückkehr von Berlin im Jahre 1825 verfiel er auf den Gedanken, ein Schiff ohne Segel zu bauen, das gegen Strom und Wind ankämpfen und zugleich eine Schiffsmühle treiben sollte. Er nannte dies Fahrzeug einen Schwan und soll dabei die Absicht gehabt haben, die Kraft des Dampfes durch einen anderen Mechanismus zu ersetzen; doch mögen auch Motive, die in seiner theosophischen Richtung lagen, mitgewirkt haben. Wenigstens wird erzählt, daß er behauptet habe, bei den allgemeinen großen Strafgerichten, die bald über Europa ausbrechen würden, in denen die wahren Gläubigen aber durch Schiffe geborgen werden sollten, würden nur Schiffe, die fromme Hände gezimmert, also sein Schwan, den dann eintretenden Unfällen auf dem Meere Widerstand zu leisten vermögen. Das seltsam construirte, ohne alle Berücksichtigung der Regeln der Schiffsbaukunst gebaute Fahrzeug konnte indeß nicht schwimmen, es schlug um, als es vom Stapel lief, und versank in den Pregel. Mit Mühe wurden die auf demselben befindlichen Personen gerettet. Dies Ereigniß, das unter dem Zulauf einer zahllosen Menge vor sich ging, setzte Schönherr dem allgemeinen Gespötte aus und war die Veranlassung, daß sich fast alle seine Freunde von ihm zurückzogen. Er selbst ward aber dadurch nicht im Mindesten an der Wahrheit seiner Grundideen und seines Berufes irre. Seine Gesundheit war durch viele körperliche Leiden, die er durch wiederholte Selbstkasteiungen nur vermehrte, untergraben; er zog sich deshalb im Sommer des Jahres 1826 nach Spittelhof, einem kleinen Gut in der Nähe von Königsberg, zurück, und hier starb er am 15. Oktober 1826 an der Auszehrung, nur gepflegt von einer treuen Magd, die ihm unbedingt ergeben war.

Schönherr hat sein System, so sehr er sich die Ausbildung desselben zu seiner

Lebensaufgabe gemacht hat, niemals vollständig dargestellt. Nur zwei kleine Schriften aus der frühesten Zeit seiner innern Entwicklung liegen vor, und auch diese hat er nur auf dringendes Bitten seiner Freunde in den Druck gegeben. Sie führen den Titel: „Der Sieg der göttlichen Offenbarung, vorbereitet zum Erstenmale von Johann Heinrich Schönherr. Königsberg 1804.“ „Vom Siege der göttlichen Offenbarung. Der erste Sieg. Königsberg 1804.“ Sein Freund und Anhänger, Bujack, urtheilt von diesen Schriften, daß sie sein System nur im Embryonen-Zustande darstellen und sehr Vieles zu wünschen übrig lassen. Außerdem hat man in seinem Nachlaß einige Aufzeichnungen gefunden, die aber nur Aphorismen über einige Punkte seines Systems enthalten; endlich hat einer seiner Schüler aus Nachschriften der von Schönherr gehaltnen Vorträge einige Mittheilungen herausgegeben, die aber ebenfalls nur fragmentarisch sind. Aug. de la Chevallerie, Denkschrift für die gute Zeit, mit Aufschluß der wirklichen Lehre des J. H. Schönherr: — „von den Urwesen;“ — nebst Mittheilungen aus dem Leben des Verfassers. Königsberg 1835. Alle diese Quellen sind zum größten Theile aufgenommen in die Schrift: Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit aus Heinrich Schönherr's nachgelassenen philosophischen Blättern mit Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig 1852. Aber auch hier vermißt man eine methodische Darstellung des Systems im Zusammenhang, und wenn man bedenkt, daß Schönherr der dringendsten Aufforderungen seiner Freunde ungeachtet nicht dahin zu bringen war, sich selbst vor sich selbst auf dem Papiere auszusprechen und seine Grundideen im stetigen Zusammenhange schriftlich zu entwickeln, so muß man wohl annehmen, daß er überhaupt dazu nicht fähig war. Seine Abneigung gegen den wissenschaftlichen Formalismus lag zum Theil in seiner Unfähigkeit zu abstraktem Denken; so bedient er sich statt der wissenschaftlichen Sprache öfters Ausdrücke des gemeinen Lebens, wodurch nothwendig Zweideutigkeit und Mißdeutung entstehen mußte. Bild und Begriff ist in seiner Anschauung nicht gehörig gesondert und daraus ergiebt sich die Schwierigkeit einer geordneten Darstellung seines Systems, wenngleich eben dadurch die Anknüpfung desselben an biblische Vorstellungen und die Verbreitung in weitere Kreise erleichtert wurde. Es wird deshalb auch nöthig seyn zur vollständigen Darlegung des ganzen Zusammenhangs der Lehre Schönherr's auch diejenigen Erläuterungen und Fortbildungen hinzuzunehmen, die seine Schüler, Ebel und Diestel in ihren Schriften gegeben haben. Sie sind eingeständlich von seinen Grundideen nicht abgewichen. Entkleidet man das System der bildlichen Ausdrücke und der oft willkürlichen Beziehungen auf Bibelstellen, die freilich für Schönherr selbst einen wesentlichen Bestandtheil desselben bilden, so wird die Originalität desselben nicht so groß erscheinen, als es sich auf den ersten Blick darstellt, und man wird erkennen, daß die Grundgedanken mit der späteren Philosophie Schelling's vielfache Verwandtschaft haben. Es dürfte Beachtung verdienen, daß fast zu gleicher Zeit von zwei ganz verschiedenen Punkten aus die deutsche Spekulation eine energische Reaktion gegen den idealistischen Pantheismus versuchte und dabei einen realistischen Dualismus aufstellte.

Der durchgreifendste Karakter der Schönherr'schen Theosophie ist durch den Dualismus, der sie beherrscht, bezeichnet. Dieser Dualismus ist freilich kein absoluter, sondern nur ein relativer, und daher die Möglichkeit, von der Zweiheit wieder zur Einheit zurückzukehren, vorhanden. Nur ist die Einheit keine ursprüngliche, sondern eine gewordene, aus der Zweiheit resultirende. An der Spitze des Universums werden nämlich zwei Urwesen gestellt, oder richtiger zwei Prinzipien, Potenzen, Kräfte. Sie sind gleich uranfänglich, ewig, durch sich selbst seyend und sich bewegend. Sie werden als geistige Wesen vorgestellt, also mit Bewußtseyn und Freiheit handelnd; dies muß aber als ein mangelhafter Ausdruck betrachtet werden, denn Alles, was sonst von ihnen ausgesagt wird, beweist nicht ihre Geistigkeit, sondern nur ihre Potenzialität. Ebenso müht sich Schönherr ab, diesen zwei Urwesen eine bestimmte, im Raum befindliche und begrenzte Gestalt (die Kugel- oder Eigestalt) beizulegen, sogar eine sichtbare Farbe (weiß und schwarz) sollen sie haben. Man darf darauf aber keinen Werth legen; es drückt sich

darin nur seine Unfähigkeit zu abstraktem Denken aus. Denn er meinte in vollem Ernste, was nicht im Raume existire, habe überhaupt keine Realität („Räumlichkeit ist die Bedingung der Existenz — der existirende Gott, der wirkliche ist der räumliche, der raumerfüllende Gott", sagt Diestel. Joh. Heinr. Schönherr's Princip der beiden Urwesen. 1837. S. 120. 123. An sich sind beide Urwesen einander vollkommen gleich; insofern könnte man fragen, wozu dasselbe doppelt existirt. Nur ein Unterschied ist zwischen beiden: das eine ist stark, das andere schwach. Es fehlte nicht an einem Versuche, diesen rein quantitativen Unterschied in einen qualitativen umzubilden, nämlich in den der Aktivität und Passivität. Aber im Fortgange des Systems schlägt das Qualitative wieder in das Quantitative um. „Der allgemeine Gegensatz der Kräfte", sagt Diestel, „besteht nicht bloß in einem verschiednen Verhältniß der Stärke, nicht bloß im Verhältniß des Starken und Schwachen. Auswirkung und Aufnahme, Aktivität und Passivität sind vielmehr die Merkmale, welche solchen Gegensatz bezeichnen, in welchen die Kräfte einander nicht abstoßen, sondern mit einander zur Wirkung, zur Hervorbringung des Wirklichen, sich vereinigen können. Darum sehen wir überall, wo Wirkungen geschehen, den Dualismus aktiver und passiver Kräfte wirksam. Der Dualismus der thätigen und empfangenden, der auswirkenden und aufnehmenden Kräfte wird überall im Weltall sichtbar und tritt überall hervor, wo Veränderungen geschehen, wo aus dem Alten das Neue sich erzeugt. Der Dualismus von Geist und Natur umfaßt die Welt, und die Merkmale des Geschlechtlichen, des Unterschiedes der zeugenden und empfangenden Kräfte werden überall sichtbar, wo die Natur wirkt. — Auch auf die höchsten und heiligsten Verhältnisse kann das Princip des Dualismus angewendet werden, ebensowohl zur Erklärung als zur Knüpfung derselben." Vgl. Diestel a. a. O. S. 144. Dadurch, daß die Urwesen eine bestimmte, raumerfüllende Gestalt haben, scheint angedeutet zu seyn, daß sie ein in sich selbst beschlossenes Daseyn besitzen und also eine Vollkommenheit darstellen, wie denn die Kugelform oder Eigestalt als die vollkommenste Gestalt angesehen wird, nur wird damit der Zug, der sie zu einander treibt, nicht erklärt. Dieser scheint vielmehr auf eine gegenseitige Ergänzung, und somit relative Unvollkommenheit jedes einzelnen für sich hinzudeuten. Schönherr dachte sich diese Urwesen in der Form des Urwassers oder Finsterniß und Urfeuers; jenes ist aber das schwächere, dieses das stärkere Urwesen. Allerdings will er damit nicht das materielle Wasser und Feuer gemeint haben, doch ist dieses mit jenem wesentlich verwandt. Wasser und Feuer sind ihm die beiden Grundstoffe, aus welchen die Welt besteht. Erst durch das Aufeinanderstoßen der beiden im Universum sich freibewegenden Urwesen entsteht die Welt und mit ihr Gott. Indem nämlich das stärkere Urwesen sein Feuer als Licht auf das schwächere, das Wasser, ausströmen läßt, entsteht in ihm erst das Bewußtsein seiner Kraft, das Selbstbewußtseyn. Dies wird so vorgestellt, daß durch das Zusammentreffen beider Urwesen eine beiderseitige Wirkung entstand, das Wort. Als inneres Wort ist es Selbstbewußtseyn des stärkeren Urwesens, als äußeres Wort ist es Tag, hervorgebracht durch die Erschütterung, welche die höhere Thätigkeit des Urlichts auf das Wasser hervorbringt. Der weitere Fortgang dieses Aufeinander- und Zusammenwirkens beider Urwesen ist durch die Anknüpfung an die mosaische Schöpfungsgeschichte bedingt, auf deren streng buchstäbliche Deutung es dabei abgesehen ist. So heißen die beiden Urwesen Elohim, das stärkere Urwesen Jehovah; ihm allein kommt der volle Begriff Gottes zu. Er ist der lebendige, allmächtige, allein anzubetende Gott, dessen Wesen in der beständig bethätigten Herrschaft über das andere Urwesen besteht. Dieser ordnet sich willig „als körperlicher Bildungsstoff" (Sieg d. göttl. Offenb. S. 17) der höhern Kraft des ersten Urwesens unter, und so entsteht zwischen beiden eine vollkommene, selige Harmonie. Dieselbe zu erhalten, herzustellen und zu bethätigen ist der Zweck der Schöpfung und Regierung der Welt. Eine Schöpfung im strengen Sinne des Worts hat im Schönherr'schen System keinen Raum; denn die weltbildenden Principien werden als immanente Faktoren in den Begriff des höchsten Wesens hineingetragen. Wohl aber konnte

die mosaische Schöpfungsgeschichte, sofern darin die stufenweise fortschreitende Welt- und Erdbildung (die Kosmogonie) dargestellt ist, mit den Schönherr'schen Principien in Einklang gebracht worden. Aehnlich ist auch die Trinitätslehre auf diese Principien zurückgeführt worden. Zuerst nämlich ist zu unterscheiden die ursprüngliche Wesenheit, Substanz Gottes, welche Feuer oder auswirkend Licht ist. Das ist der Geist Gottes. Davon unterscheidet sich die inwohnende Kraft, das ist der Vater, und endlich unterscheidet sich davon wieder die Wirkung, das Bewußtseyn, das Wort, welches sich als Sohn Gottes in allen Geschöpfen offenbart. Die Kosmogonie ist folgende. Die Welt (d. h. die materielle Welt) hat einen bestimmten Anfang, nämlich da, als die beiden Urwesen sich trafen und zum gegenseitigen Zusammenwirken entschlossen. Nachdem das Schöpfungswort als das erste Erzeugniß ihres Zusammenwirkens (es ist erzeugt aus dem Wesen des stärkern Eloah, und geboren von dem schwächeren) ausgesprochen war, drang die Masse des Feuer-Eloah auf die Masse des Wasser-Eloah ein, und indem das Wasser einen Gegendruck gegen den eindringenden Strom des Feuers ausübte, bildeten sich in der äußern Begränzung des Wasser-Eies Strömungen in sphärischer (oder auch spiralförmiger) Gestalt — Umfassungen — und dies waren die Himmel. Das stärkere Urwesen nahm seine Stellung in senkrechter Lage über dem schwächeren ein, und das Urlicht drang mit seinem Hauptstrahle tief und immer tiefer in das Urwasser ein, bis von den Gegenwirkungen des letzteren gehemmt der eindringende Lichtstrahl nicht mehr vorwärts konnte. Da gerieth derselbe in eine kreisende Bewegung, es bildete sich eine concentrische Strömung des Lichtes und hiedurch ward die im Urlicht vorhandene geistige Anlage entbunden; es entstand ein mit Bewußtseyn und innerer Freiheit begabtes Wesen, der Eloah des Lichts. Es war in dasselbe die beste Kraft des Urfeuers voll und ungetheilt übergegangen, es war durch und durch mit Licht gesättigt, und wird deshalb Lichtträger, Lucifer genannt. In ihm hatte die Spitze des Licht-Eloah ihren Stützpunkt gefunden. Es ist ein Geschöpf und mit keiner grobsinnlichen Hülle umgeben, aber doch dem Urlicht wesensähnlich. Die Bewegung des Urlichts hatte indeß in diesem Produkt noch nicht ihr Ende erreicht, vielmehr kehrte der Strom des Lichts von dieser Spitze, dem Haupte des Lucifers wieder zurück, und indem aus dem Mittelpunkte seiner Kraft (der sich bei der ersten Berührung mit dem andern Urwesen unmittelbar erzeugen mußte) immer neues Licht nachwirkte, so brach derselbe nun in vier und darauf noch in drei Hauptarme in die Finsterniß hinein, verzweigte sich, sie umfassend, mit ihr, und sonderte einen Theil aus. So entstand ein Wasser über der Feste und Wasser unter der Feste. Indem dieser Proceß sich weiter fortsetzte, und nach allen Richtungen oben, unten und zur Seite Zusammenwirkungen der Urwesen entstanden, deren Daseyn bewußt und frei zugleich die Naturen vermitteln sollte, welche später aus dieser unsichtbaren Welt in die sichtbare hervortreten, so bemerkte Lucifer, daß die auf ihn einströmenden Lichtkräfte sich verminderten, und konnte in ihm sich die Frage angeregt finden, ob er diesem Proceß ruhig zusehen und dadurch Gottes Rath fördern, oder durch Mißbrauch der finstern Kraft, die ihm gleichfalls wesentlich gehörte, sich der Fortsetzung der Schöpfung widersetzen solle. Er ließ sich vom Neid verführen und fiel von Gott ab. Er hielt die Lichtkräfte, welche ihm entzogen werden sollten, um zur weitern Schöpfung verwendet zu werden, eigenwillig zurück, und statt den Einwirkungen des Lichts passiv zu folgen, wollte er selbst wirken und riß dadurch diejenigen Emanationen des Lichts, die er erreichen konnte, in seinen Abfall hinein. So begründete er als Widerstreber — Satanas — das Reich der Sünde und des Uebels. Dennoch vermochte dieser Satan, wie viele Lichtwesen er auch von ihren Bahnen in die Finsterniß ablenkte, nicht den weitern Fortgang des Schöpfungsprocesses aufzuhalten. Die Hauptkräfte, gestützt und befestigt in den Naturen der zuerst geschaffenen Lichtwesen, drangen von dort und aus dem Centrum nach dem rings umschlossenen Wasser und bildeten feste Theile, welches man das Trockne und die daneben abfließende Wasseransammlung Meer nannte. In diesem brachte das Licht durch das Zusammenwirken mit der Finsterniß

mannichfaltig belebtes Kraut, Gras und Bäume hervor. Indem diese Bildungen sich mehrten und dadurch des Festen immer mehr ward, fand sich das Licht mit seinem Haupt-Centrum und seinen Neben-Centra gegen das Feste abgestoßen und suchte einen Ausweg nach oben. So von allen Seiten von den festen Theilen in der Schöpfung, d. h. der Erde zurückgeworfen, strömte das Licht in kleineren oder größeren Sammlungen zusammen; diese bildeten vermöge ihres innern lebendigen Wogens Kreisungen, welche von dem Festen mehr und mehr gedrängt sich endlich durch ihre freie Thätigkeit in die Höhe hoben, jedoch dorthin nur so weit vordringen konnten, als die vom Firmament herabströmenden Wirkungen ihr Aufsteigen nicht behindert haben. Auf diese Weise brach die Sonne, das Haupt-Centrum des Lichts, über der Erde hervor, doch nicht so hoch als die übrigen Centra, weil sie als Haupt-Centrum mit den festen Theilen der Erde im näheren Zusammenhange stehend, davon mehr gehalten und hiedurch ihrer Bestimmung nach in den Mittelpunkt des Weltalls gestellt werden sollte. So wie das Licht, so erhielt auch die Finsterniß ihr Centrum, und zwar im Monde, welcher eine von dem Licht beleuchtete Wasseransammlung ist. Die übrigen Sterne entsprachen den verschiedenen Lichtarmen, welche in unzählig mannichfaltiger Einwirkung auf's Wasser und in Zusammenwirkung mit demselben eben so viele Kreisungen bilden, die nach der ihnen innewohnenden Lebenskraft und dem Urwesentlichen entsprechenden Gestalt in länglich runden Bahnen laufen. Alle diese so entstandenen Gestirne, die Sonne inbegriffen, bewegen sich um die Erde; denn diese ist des Weltalls kostbares Kleinod, an ihr stützen sich alle Wirkungen des Lichts und der Finsterniß, um ihretwillen sind alle Gestirne geschaffen. Von ihnen stiegen jetzt neue Wirkungsweisen theils auf das Wasser, theils auf die Luft hinab und gaben neuen Geschöpfen ihr Daseyn, welche in aufsteigend sich vervollkommnender Bildung, einander wechselsweise verwandt durch alle Gattungen bis in's sechste Tagewerk zu den Wirkungen auf dem Festen hinaufreichten. Vollendet wurden diese Geschöpfe in dem Menschen, dem letzten Werke der beiden Urwesen in ihrer gegenseitigen Aufeinanderwirkung. Sie faßten alle die Arten und Wirkungsweisen schließlich zusammen, und indem sie eben hiedurch einander in der vollen Aufeinanderwirkung ihres Wesens anschauten, schufen sie den Menschen zum Bilde der Elohim, Mann und Frau, nach der Doppelwirkung, welche im Weltall vorhanden ist. Hiemit ist aber die Schöpfung noch nicht vollendet. In Anschließung an den zweiten Schöpfungsbericht im ersten Buch Mosis Kap. 2 wird nämlich gelehrt, daß nachdem am sechsten Tage durch das Zusammenwirken der beiden Urwesen das erste Geschlecht der Menschen, das Ebenbild der Elohim mit Vernunft, Freiheit und Herrschaft über die Schöpfung begabt geschaffen war, eine concentrische Wirkungsweise (nicht wie bisher eine in gegenseitiger Selbstständigkeit relativ außer einander bestehende) der beiden Urwesen eintrat. Beide Urwesen sind gleichsam zu einem Ganzen verschlungen, in welchem aber das stärkere Urwesen seiner ursprünglichen Natur gemäß die Herrschaft ausübt. Dieses eine, den Bildungsstoff der Welt in sich habende, und in der Gerechtigkeit der Zusammenwirkung beider bereits vorhandnen Gesetze wirkende Wesen ist Jehovah, der Herr der Herrscher unter den Elohim. Jehovah tritt nun als Herr der gewordenen Schöpfung selbstständig hervor, er bildet Bäume, die vorher nicht gewesen waren, als Nachbildung der ersten Ausströmung des Lichts am zweiten Tage, und sodann einen Menschen, der als Ebenbild des nun vorhandenen Einen Gottes nur als Mann auftrat und das Weibliche in sich enthielt, welches später aus seiner Seite, und aus seinem Wesen genommen, in die äußere Erscheinung hervortrat. Dieser Jehovahmensch war zwar auch aus Staub und Erde, d. h. aus festen Theilen gebildet, aber aus solchen, welche der Natur dieses Tagewerks gemäß ausschließlich vom Licht belebt wurden und dadurch ihm die Möglichkeit einer Anschauung des Lichts, aus welchem er geboren ist, mittheilten. Die übrigen Elohimmenschen standen unter dem Schutze und der Leitung des einen Geschlechts; denn dies hatte ihre Hauptnatur in sich, wie auch jetzt minder begabte Personen von dem Einfluß derer abhängen, die sich diesen Einfluß auf sie nicht etwa absichtlich errungen,

denen sie vielmehr aus einer gewissen Naturnothwendigkeit untergeordnet sind. So lange die Jehovahmenschen im Stande der Unschuld lebten, waren die Elohimmenschen auch unverdorben; als erstere fielen, mußten diese in ihrer sinnlicheren Natur um so thierischer ausarten.

Von besonderer Wichtigkeit für das ganze System ist die Erklärung der ersten Sünde der Menschen, und auch hier bot die biblische Erzählung mannichfache Anknüpfungspunkte dar, um die Grundgedanken des Systems damit in Zusammenhang zu bringen. Der erste Anstoß zum Sündenfall des Menschen ging vom Lucifer oder Satan aus. Da nämlich das edlere Menschengeschlecht dazu bestimmt war, die Lichtherrlichkeit, welche Lucifer ursprünglich besaß, dereinst, nachdem derselbe gefallen, ihm gänzlich zu entziehen, so ward eben hiedurch sein Neid erregt, und er wandte seinen ganzen Einfluß an, um das erste Elternpaar durch Lüge zum Ungehorsam gegen Gott zu verleiten. Dazu bediente er sich eines jener paradiesischen Bäume, welche als Nachbildungen der Lichtausströmungen am zweiten Tage ihr Daseyn erhalten hatten; solcher Bäume gab es zwei, der Lebensbaum, welcher das Ausquellen des Lichts aus dem Centrum darstellte (Blutumlauf im Menschen), und der Baum der Erkenntniß, welcher die Einwirkung (Stützung) des Lichts auf die Finsterniß und damit die Entstehung der Empfindung im Weltall (im Menschen das Nervensystem) darstellte. Während durch den ersten Baum das lebendige Bewußtseyn (die höhere Denkkraft) geweckt wurde, sollte der letzte als Bild der innigsten Durchdringung der Kräfte beider Urwesen Empfindung und Selbstbewußtseyn erregen. Ohne den Fall des Satans würde dieser Baum nur gute Einflüsse mitgetheilt haben, jetzt aber ward er der Träger böser. Die Schlange, als Nachahmung der alten Schlange, des ersten spiralförmig gestalteten Eingangs des Lichts in die Finsterniß, und im engsten Zusammenhange mit dem abgefallenen Engel, konnte die Früchte dieses Baumes genießen ohne Schaden zu nehmen, sie konnte daher denselben auch zum Mittel der Verführung für den Menschen mißbrauchen. Durch die Schlange redend flößte der Satan den ersten Menschen Mißtrauen gegen Gottes Wort ein und reizte ihre Sehnsucht nach Erkenntniß für verderbliche Einflüsse auf, deren schmerzliche Empfindung sie damals nicht kannten und daher betrogen werden konnten. Durch den Genuß der Früchte von dem Baume der Erkenntniß theilte sich dem Blute des bis dahin sündlosen Menschen eine zerstörbare Beimischung der mißbrauchten Kräfte der Finsterniß mit, und es ward so das rechte Verhältniß zwischen den geistigen und sinnlichen Kräften verkehrt. „Böses ist", sagt Ebel (Schlüssel zur Erkenntniß d. Wahrh. S. 70), „wo Lösung verursacht wird, die die Einigkeit, Harmonie der Kräfte beider Urwesen stört, daher auch Uneinigkeit, Lösung und Tod aus dem Genuß dieser Frucht erfolgte." Lösungen mußten zwar seyn, denn auch Pflanzen als Uebergangsschöpfungen, besonders beim Genuß derselben, mußten aufgelöst werden; aber bei dem Menschen durften keine Lösungen seyn, weil er durch Jehovah allein aus der in ihm vereinigten Kraft des Urwesentlichen geworden war und in ihm also keine Veranlassung zur Lösung lag. Indem aber der Mensch derselben durch den Einfluß des lösenden Princips in der Schlange in seiner Seele Zugang gegeben und dadurch mittelst des Genusses der Frucht auch dem Leibe nach davon ergriffen worden, theilte sich das Verderben nicht nur der übrigen Schöpfung, deren Krone (Zusammenfassung) er ist, mit, sondern verursachte auch ihm selbst Mühe und Schmerzen, um derentwillen es eine Wohlthat erscheint, wenn der Genuß vom Baume des Lebens (der ihm ein unaufhörlich im Leben hienieden fordauerndes Leben sichern sollte) unmöglich gemacht worden, da eine durch Verwandlung im Tode zu bewirkende Genesung zu einem künftigen, seligen Zustande, welcher ihm von Gott zugedacht ist, — einem mit Schmerz und Kummer erfüllten, unsterblichen irdischen Daseyn vorzuziehen ist. Die unmittelbare Folge des Genusses der verbotenen Frucht war die Störung des Gleichgewichts der Kräfte des Menschen zu einander. Der sinnliche Theil, verwandt mit der finstern Natur des schwächeren Urwesens, gewann die Herrschaft über die Vernunft; die gerechte Wechselwirkung der Urkräfte als Nachbildung der

im Urwesentlichen vorhandenen Stellung derselben, ward gestört und darum Tod und Unseligkeit das natürliche Ende des menschlichen Lebens. Da sich diese Zerrüttung durch das Blut auf das Wesen der Menschen ausdehnte, so theilte sie sich auch den Nachkommen mit und trat als Erbsünde auf.

Die Lehre von der Erlösung gestaltet sich nach diesen Prämissen in ähnlicher Anschließung an einzelne biblische Gedanken. Die Erlösung besteht nämlich wesentlich in der Herstellung der harmonischen Wirkungsweise zwischen den Urwesen; dies wird das Gesetz der Gerechtigkeit genannt, als wirkende Kraft gedacht, ist es der heilige Geist. Dadurch kam zugleich die harmonische und allseitige Entwicklung und Erleuchtung des ganzen Wesens der Menschen, ihre Wiederherstellung in die ursprüngliche Gerechtigkeit zu Stande. Eine solche Wiederherstellung konnte nur nach Maßgabe des in der menschlichen Natur niedergelegten Gesetzes des Wirkens beider Urwesen vor sich gehen. Der Mensch besteht nämlich aus Geist, Seele und Leib. Der Geist ist das Urwesentliche, das sich unmittelbar im Menschen kundgiebt; die Seele ist der Ort der Zusammenwirkung beider Urwesen in ihm und eben dadurch der Grund seines persönlichen Bewußtseyns. Aber diese Zusammenwirkung offenbart sich außerdem auch in der äußern Erscheinung und diese ist der Leib; in ihm bildet sich dieselbe zu festen und unzerstörbaren Theilchen aus (den geistigen Leib), welche dann wieder der Ausgangspunkt des persönlichen Selbstbewußtseyns werden. „Vermöge der Ineinanderwirkung der Urwesen entstehen die Schöpfungen nach den verschiedenen Bedingungen ihrer freien Bewegung, und Einzelwesen in höhern und niedern Graden der Vollkommenheit werden in's Dasein gerufen; im Menschen aber vollenden sich ihre Auswirkungen, und indem sie in ihm — kreisen, dringen sie durch die Stützung an den festen Theilen seines Leibes, insonderheit in seinem Haupte, zum Bewußtseyn vor. Doch ist auch dies Bewußtseyn ein leeres noch und vorübergehend, wenn nicht im Mittelpunkte des Lebens, im Herzen, durch Rückwirkung vom Haupte (durch Einsicht in der Empfindung und mittelst derselben im Gemüthe) sich eine Kreisung bildet, welche in Wechselwirkung mit dem Bewußtseyn des Hauptes die Gesammtheit seiner Vermögen beherrschend zusammenfaßt und wollend also im Selbstbewußtseyn die Persönlichkeit vollendet." Vergl. Ebel, Schlüssel a. a. O. S. 156. Durch Menschen und namentlich durch die körperliche Hülle derselben nicht allein als Werkzeuge des Geistes, sondern vielmehr noch als Stützpunkt und Grundlage des Gesetzes der vereinten Urkräfte, wird die Einwirkung Gottes auf Erden vermittelt. Gott bedient sich der Menschen, um zunächst in ihnen seine heilige Wirkungsweise fest zu begründen und dann durch sie dieselbe im Weltall ringsum zu verbreiten, nach Maßgabe der Stellung, welche sie in diesem Verhältniß zur Gesammtheit haben. Wenn also das ganze verderbte Weltall wieder hergestellt werden sollte in sein ursprüngliches, richtiges Verhältniß zu Gott, so konnte dies nur durch einen Menschen geschehen, der in seiner Person die äußersten Enden des Weltganzen umfaßte und zugleich jenes Maß von Kraft besaß, welchem die ganze Natur in allen ihren Theilen zu Gebote steht, damit in ihm durch die Zusammenwirkung der Urwesen ein Gesetz der Heiligung gegründet werden konnte, das zugleich einen Lebenskeim und Saamen zur Wiedergeburt der ganzen Menschheit und des ganzen Weltalls in sich trüge. Dieser Mensch ist Jesus Christus. Er ist die Erscheinung des ursprünglichen Schöpfungswortes, das zwar in allen Geschöpfen sich offenbart, aber in ihm zur Vollendung kommt. Denn während in den übrigen Geschöpfen und vornehmlich in den mit Vernunft begabten nur ein Bewußtseyn der Einzelheit ihres Daseyns und in der gegenwärtigen Zeit allein vorhanden ist, also nur in beschränktem Maße, ist er ein solcher Mensch, der sich zu den andern verhält wie das Ganze zu seinen Theilen; er ist Gott und Mensch in einer Person. Weil aber die Störung durch die Sünde auf einer Zweiheit des Wesensurgrundes ruhte, so mußte die Wiederherstellung durch eine heilige Auswirkung des Urwesentlichen geschehen. Dies begründet die Nothwendigkeit des Todes Jesu und die versöhnende Bedeutung seines Blutes. Wie nämlich das Blut aus den wässerigen Nah-

rungsstoffen bereitet wird, sich durch den ganzen menschlichen Leib verbreitet, überall hin seine belebende Kraft bringt, und überall hin feste Theile zur steten Erneuerung des Leibes absetzt, wie also im Blute das eigenthümliche Gesetz des Lebens fixirt wird, so ist auch in dem Blute Christi sein eigenthümliches Lebensgesetz, seine heilige und gerechte Wirkungsweise fixirt, und da sein Blut vergossen worden, so hat es sich ausströmend wirksam verbreitet über das Weltganze. Hierauf beruht auch die Bedeutung des Abendmahlsgenusses zur Erbauung des neuen Leibes in uns. „Auch das unschuldige und unbefleckte Gotteslamm trug sein Leben in seinem Blute; dort war das Gesetz der Gerechtigkeit, welches in dem durch den Tod erfolgten Stillstand befestigt worden zu einer Keimlegung für das Leben der Welt. Es konnte diese Befestigung nicht eintreten, ohne die völlig sich selbst verleugnende Gottesliebe in ihm (das gänzliche Aufhören des Fürsich-seyns), wodurch die Vernichtung der Sünde unseres Geschlechts erfolgte und hiemit zugleich des Todes, indem nach seiner Stellung zum Weltall hiedurch zugleich physisch in den Verhältnissen des Weltalls, in der Gegenseitigkeit des Urwesentllichen der Moment einer Gerechtigkeit eintrat, welche eine heiligende und beseligende Wirkungsweise begründete, die Wirkungsweise nämlich der in Liebe hingegebenen Wechselwirkung mit Gott — der Versöhnung der Welt mit ihm, des einigen und eigentlichen Grundes der ewigen Erlösung." Vgl. Ebel, Schlüssel a. a. O. S. 138. In ähnlicher Art ist auch die Auferstehung, Himmelfahrt Christi und Ausgießung des heiligen Geistes physisch vermittelt. Die Auferstehung geschah durch atmosphärische Einflüsse, die Himmelfahrt durch die Einströmung des Lichts bei der Wiederbelebung, die Ausgießung des heiligen Geistes durch Anblasen mit dem Hauche seines Mundes, wobei darauf hingewiesen wird, daß alle geistigen Kräfte ihre Wirkungen im Leibe stützen, und so auch, was leiblich geschehen, nicht unwirksam für den Geist sey.

Von ganz besonderer Bedeutung für das System waren die Vorstellungen, die sich darin über das Reich Gottes und dessen Zukunft auf Erden gebildet hatten, und die für die Mehrzahl der Anhänger in dem Maße die meiste Anziehungskraft ausübten, als sie für sich selbst dabei den unmittelbarsten Gewinn hoffen durften. Zunächst muß hier der besondern Bedeutung gedacht werden, welche der menschlichen Freiheit im Werke der Bekehrung beigelegt wurde. Sie steht im engsten Zusammenhange mit der Lehre von den Urwesen. Wie nämlich der Mensch die Krone der Schöpfung ist und dazu bestimmt, einen durch die ganze Schöpfung hindurchgehenden Proceß der Zusammenwirkung der urwesentlichen Kräfte zum Abschluß zu bringen, so ist er auch in denjenigen Momenten, in welchen er die Entscheidung zwischen den zwei Kräften zu treffen hat, frei und selbstständig, ja nicht einmal der Herrschaft des stärkeren Urwesens, Gottes, unterworfen. „Schönherr", sagt Bujak, „sah den Menschen als ein persönliches, sich bewußtes Wesen an, welches zwar der Ausdruck zweier Kräfte, gleichwohl als zur Einheit verknüpfte Complexion derselben, diese zu lenken vermag, wenn er seine Würde als Mensch behauptet, und demnach sind die freien Handlungen nicht Akte der einen oder der andern Kraft, sondern der sich bewußten, diese Kräfte tragenden freien Persönlichkeit — des Ichs." Daraus folgte dann konsequent eine Beschränkung der Allmacht und Allwissenheit Gottes zu Gunsten der Freiheit des Menschen. Gott konnte weder die Entscheidung der freien Handlungen des Menschen bestimmen, noch dieselben vorauswissen. Diese Entscheidung des Menschen ist nämlich die Entscheidung über das Weltall; die urwesentlichen Kräfte haben nur im Menschen ihre volle Auswirkung. Damit hängt die Vorstellung eines wesentlichen Unterschiedes unter den einzelnen Menschen zusammen. Einige sind nämlich Hauptnaturen oder Centralnaturen, andere Nebennaturen; diese letzteren sind an jene, als an ihre Führer und Leiter, denen sie sich unterzuordnen haben, gewiesen. Die Hauptnaturen theilen sich wieder in Licht- und Finsternaturen, je nachdem die eine oder andere der beiden urwesentlichen Kräfte vorherrschend in ihnen zur Erscheinung kommt. Welche Stellung sie in der Entwicklung des Reiches Gottes dauernd einnehmen, hängt aber nicht blos von ihrer natürlichen Disposition ab,

sondern vornehmlich von dem Grade der Treue, mit dem sie ihren besondern Ruf festhalten. Fällt eine solche Hauptnatur durch Untreue aus ihrem Rufe, so zieht sie alle diejenigen Nebennaturen, die auf sie gewiesen sind, mit in ihren Fall hinein, wenngleich Gottes Liebe dafür sorgen kann, daß dieselben durch andere, die an jene Stelle treten, wieder für das Reich Gottes gewonnen werden. Die Hauptfinsternißnaturen sind ihrerseits an die Hauptlichtnaturen gewiesen, um so durch gegenseitige Ergänzung ihrer Unvollkommenheit das Reich Gottes in seiner vollen Herrlichkeit zu Stande zu bringen. Die Wirksamkeit der Hauptnaturen erstreckt sich sogar über das irdische Leben hinaus. Wenn nämlich solche Personen, denen entweder die ursprüngliche Anlage fehlt, oder Zeiten und Verhältnisse im Weltgange nicht günstig waren, sterben, ehe sie zur vollen Entwicklung des Selbstbewußtseyns gelangen, so gehen sie nach dem Tode in einen unentschiedenen noch bestimmbaren Zustand über und erfahren in demselben von ihren verwandten lebenden Menschen höherer Natur geistige Zuflüsse, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, noch mehr vom Lichte durchdrungen und bei ihrer dereinstigen Auferstehung der höchsten ihnen bestimmten Seligkeit theilhaftig zu werden. Um so dringender ist deshalb die Mahnung für die noch lebenden verwandten Menschen treu zu seyn, damit von ihnen den Entschlafenen heilige Einflüsse zufließen können. Es scheint dabei die Annahme geherrscht zu haben, daß auf die Verschiedenheit der Menschen vornehmlich die Art ihrer Zeugung von Einfluß sey. Diejenigen nämlich, die des höheren Bewußtseyns unfähig und die Bestimmung gottberufener Menschen auf Erden nicht erlangen können, sind nur nach dem Willen des Fleisches aus ungerechter Zeugung geboren, wogegen die Hauptnaturen aus heiliger im vollen Bewußtseyn der unwesentlichen Zusammenwirkung vollzogener Geschlechtsgemeinschaft entstanden. Wenn diese letzteren dem eigenthümlichen Rufe, der ihnen geworden ist, treu bleiben, so sind sie befähigt, die Kräfte des Lichts, die auf sie einströmen, in vollem Maße in sich aufzunehmen, und wenn sie in den letzten Zeiten leben, und die Zeiten und Verhältnisse ihnen günstig sind, so können sie die Lebenskräfte der Art erfahren, daß sie nicht entkleidet, sondern überkleidet den Tag des Herrn in ihrem Leibe erleben. Schönherr selbst hielt sich unzweifelhaft für eine solche Central- oder Hauptlichtnatur, ja er deutete auch einige biblische Stellen, wie Zacharj. 3, 1—8; 6, 9—13; Röm. 11, 26; Offenb. Joh. 12, 5 auf sich persönlich. Doch sprach er nie unaufgefordert davon, und dann nur im engsten Kreise seiner Freunde, wenn er speziell darüber befragt wurde. Daß übrigens, so hoch auch die Bedeutung einzelner Hauptnaturen geschätzt wurde, damit doch die alle überragende Centralstellung Christi nicht beeinträchtigt werden sollte, geht aus dem, was vorher über die Person Christi gesagt ist, hervor, und liegt in der Consequenz des Systems. Ebenso galten auch die Apostel als Hauptnaturen, die vor allen andern ähnlichen einen Vorzug behaupten. — Die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden dachte sich Schönherr nach dem Gesetz der siebenfachen Entwicklung des Lichturwesens vor sich gehend. Wie es nämlich in der ersten Ausstrahlung des Lichtes sieben Hauptarme gab, so verläuft auch die Geschichte des Reiches Gottes in sieben Hauptperioden, die symbolisch in den sieben Gemeinden der Offenbarung vorgebildet sind. Die gegenwärtige Zeit, welche durch große sociale Umwälzungen in Staat und Kirche (die französische Revolution, das Auftreten Napoleons, die Befreiungskriege, die religiöse Erweckung in Deutschland wurden dabei geltend gemacht) eine besondere Stellung einnimmt, wurde für die letzte Periode gehalten und die in ihr vorhandene wahre Gemeinde als die Laodicenische bezeichnet. Es folgte daraus, daß auch die Wiederkunft Christi und die dann eintretende Aufrichtung des tausendjährigen Reiches für nahe bevorstehend gehalten wurde, und Vorbereitungen dazu geboten schienen. Daß der Kreis der Anhänger Schönherr's sowohl in Beziehung auf diese letzte Entwicklung des Reiches Gottes als für die nächst bevorstehende Zukunft eine hervorragende Stellung einnehme, lag zu sehr in der ganzen Richtung des auf göttlicher Inspiration ruhenden Anschauungskreises, als daß man sich darüber wundern durfte. — Noch verdient Erwähnung eine Unter-

scheidung, die für den gegenwärtigen und zukünftigen Zustand des Reiches Gottes und der einzelnen Glieder desselben gemacht wurde, nämlich zwischen Vollkommenheit und Vollendung. Vollkommenheit ist der harmonische Zustand der gegenseitigen Wechselwirkung der beiden Urwesen; dieser ist schon gegenwärtig erreichbar. Er wird zwar wesentlich vermittelt durch die richtige Erkenntniß der urwesentlichen Verhältnisse, aber er besteht nicht darin, sondern in der danach gestalteten Gesinnung, d. h. in der Liebe, welche eben die harmonische Durchdringung der urwesentlichen Kräfte darstellt. Vollendung ist der zum absoluten Maß gesteigerte Zustand der Vollkommenheit, und dieser tritt erst in der Zukunft ein, ist eben aber durch die Gegenwart allein ermöglicht. Wie weit der Einzelne die Vollkommenheit erreicht, zu der er bestimmt ist, hängt theils von seiner ursprünglichen Begabung, theils von der Stellung, die er im Ganzen einnimmt, theils endlich von der Treue ab, mit der er seinem Rufe folgt.

Dies die Grundgedanken der Schönherr'schen Theosophie. So lange sie in dem Kreise der allein von ihm bestimmten und geleiteten Anhänger das Band einer engern Gemeinschaft bildeten, konnten sie zu einer großen Verbreitung und praktischen Anwendung im Leben nicht kommen. Schönherr selbst blieb zu sehr in der weitern Ausbildung der theoretischen Seite des Systems stehen und sein Ungeschick für das praktische Leben war so groß, daß es ihm theils an der Neigung fehlte, etwas dafür nach Außen hin zu unternehmen, theils die einzelnen Versuche darin völlig mißglückten. Sein Vollendungsmittel scheiterte an dem Widerspruche seiner eigenen Freunde, seine Bauunternehmungen nahmen ein klägliches Ende. Es schien somit das Ganze seiner neuen Weltansicht mit ihm zu Grunde zu gehen, wenn sie nicht eben in einem Manne Wurzel gefaßt hätte, der mit viel bedeutendern Gaben zur Wirksamkeit nach außen ausgestattet und in einer einflußreichen Stellung stehend, fast unwillkührlich sich darauf gewiesen sah, diesen seinen äußern Beruf in die unmittelbarste Verbindung mit den Aufgaben zu bringen, die die Ueberzeugung von der Wahrheit der Schönherr'schen Lehren von selbst an die Hand gaben. Dies war der schon genannte Prediger Ebel. Ebel hatte seine eigene christliche Erweckung, ja die Rettung aus den Gefahren ungläubiger Wissenschaft den Eindrücken verdankt, die Schönherr's imponirende Persönlichkeit auf ihn gemacht; seine ersten selbsterfahrenen christlichen Gedanken hatten sich an den Mittheilungen des Mannes entwickelt, den er als seinen Lehrer und Freund unbedingt verehrte. So war es wohl natürlich, daß nach und nach die ganze christliche und theologische Anschauungsweise Ebel's so sehr mit dem Schönherr'schen System zusammenwuchs, daß es ihm unmöglich wurde, sich davon loszumachen. Dennoch konnte es ihm bei seiner Gewandtheit und Welterfahrung, deren er sich wohl bewußt war, nicht entgehen, daß in diesem Systeme Gedanken enthalten waren, die nicht dazu angethan seyen, auf den Dächern gepredigt zu werden. So bildete sich allmählich bei ihm die Maxime aus, daß der eigenthümliche Inhalt der Schönherr'schen Theosophie als eine Geheimlehre zu behandeln sey, die nur einigen wenig dazu befähigten und wohl vorbereiteten Personen mitgetheilt werden dürfe, während der großen Menge nur die allgemein bekannten christlichen Wahrheiten, wie sie im Katechismus stehen, zu verkündigen seyen. Die Stellung, welche das Schönherr'sche System im Sinne seines Urhebers zur Bibel einnahm, erleichterte dies. Es sollte ja nur der Schlüssel zu einer tiefern Erkenntniß der biblischen Wahrheit seyn; insofern konnte Jeder, der sich nur treu an die Bibel hielt, überzeugt seyn, daß er die wesentlichsten Grundlagen der Schönherr'schen Theosophie dadurch, wenn auch unbewußt, in sich aufnähme. Auch galt nicht die Erkenntniß, sondern die Treue, womit Jeder seinem besondern Rufe folgt, für das Kriterium des wahren Christenthums. So geschah es, daß Ebel sich in seinen Predigten jeder Anspielung an die Principien der Schönherr'schen Theosophie enthielt, dagegen mit Ernst und seltnem Erfolg die Grundwahrheiten des evangelischen Christenthums predigte. Nur in dem engeren Kreise, den er aus den ehemaligen Anhängern Schönherr's an sich zog und durch eigene vermehrte, wurde die höhere Weisheit mitgetheilt, wie sie Schönherr zuerst entdeckt hatte. Dieser

engere Kreis, obwohl er niemals einen großen Umfang gehabt hat, erhielt doch insofern eine gewisse Bedeutung, als mehrere Personen durch Geist und Bildung ausgezeichnet, oder auch angesehenen Familien angehörig, sich demselben anschlossen. Namentlich gehörten dahin Graf E. v. K., Fräulein M. v. D., die nachherige Gemahlin desselben, der Graf F. v. F., die Schwester desselben, Charlotte, nachherige zweite Gemahlin des Grafen v. K., die Gräfin F. geb. v. T., eine Nichte des Grafen K., die verwittwete Gräfin J. v. d. Gr. geb. v. A., der Landrath A. v. A., die Frau v. B., geb. v. A., die verwittwete Frau v. Schr. geb. Gräfin D., deren Tochter Fräulein v. Schr., die Gräfin Schw., der Prof. S., der Prof. der Jurisprudenz R. (später in Tübingen gestorben), der Prof. Fr. (später in Dorpat gestorben), der Prof. der Theologie H. Olshausen, der Gutsbesitzer Ed. v. H., der Landrath v. H., der stud. theol. v. T. u. A. Unter den Predigern Königsbergs fand sich nur einer, der diesem Kreise sich anschloß, nämlich der damalige Divisionsprediger, später, seit 1827 zweiter Prediger an der Haberbergischen Kirche in Königsberg, Heinrich Diestel. Er war der Sohn des Superintendenten Diestel zu Belgard in Pommern, studirte in Königsberg 1801—1804 anfangs Jura, erst später, nachdem er mehrere Jahre Hauslehrer gewesen, wendete er sich davon ab und studirte nochmals in Königsberg von 1809 an 3½ Jahr Theologie. Schon auf der Universität 1805 hatte er die Bekanntschaft Schönherr's gemacht, und ohne noch für dessen Lehre gewonnen zu seyn, war er doch durch den Ernst seiner Persönlichkeit und die lebendige religiöse Richtung, die er in ihm fand, mit Achtung und Liebe für seine Person erfüllt worden. Seine Verbindung mit ihm, durch öftere Entfernung von Königsberg locker geworden, löste sich später ganz, und auch die innere theologische Entwicklung Diestel's fand wenig Anknüpfungspunkte an Schönherr's System, indem er sich mit Vorliebe auf das Studium der Herbart'schen Philosophie warf. Erst im Jahre 1822 und zwar durch Ebel, mit dem er schon auf der Universität bekannt geworden und seit 1818 in das Verhältniß innigster Freundschaft getreten war, gewann Diestel eine erneute Anregung sich mit dem Schönherr'schen System bekannt zu machen. Dennoch eignete er sich das System nicht vollständig an, sondern bediente sich vielmehr der Herbart'schen Philosophie, um biblische Vorstellungen im buchstäblichen Sinne zu rechtfertigen. Doch müssen ihm damals schon Schönherr's dualistische Principien als unabweisbare Grundlage wahrer Philosophie gegolten haben, weil nur so die später hervortretende vollkommne Uebereinstimmung mit Ebel erklärbar wird.

Während in dem Kreise, der sich um Ebel gebildet hatte, die Belehrungen über Schönherr's System das Band einer eng verbundenen Gemeinschaft bildeten, nahm die Vorstellung von der hohen Bedeutung, die diese Erkenntniß für ihre Anhänger habe, immer mehr zu, und in dem Maße, als auch äußerlich angesehene Personen dem Kreise sich anschlossen, steigerte sich die Hoffnung, daß er der Keim einer neuen großartigen Zukunft des Reiches Gottes seyn werde. Der Grundsatz Ebel's, daß nicht die Erkenntniß der urwesentlichen Verhältnisse, sondern die Treue, wonach Jeder den ihm gebührenden Standpunkt festhält, zur Theilnahme am Reiche Gottes befähige, erleichterte den Zutritt auch solcher Personen, welche für metaphysische Untersuchungen keine Anlage zeigten oder deren christliche Erkenntniß dergleichen Resultaten widerstrebte. Dagegen wurde, ohne irgend ein äußeres Kennzeichen der Gemeinschaft aufzustellen, desto mehr eine innere Gliederung des ganzen Kreises versucht und die Festhaltung derselben als unerläßliches Mittel zur Heiligung empfohlen. Die aus dem Schönherr'schen Dualismus geschöpfte Vorstellung von zweierlei Menschenarten, die sich als Licht- und Finsternißnaturen, Haupt- und Nebennaturen gegenüberstehen und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, hatte eine demgemäße Eintheilung aller Mitglieder zur Folge. An der Spitze des Ganzen stand Ebel, der für eine Centrallichtnatur galt, ihm zunächst die ihm verwandten Hauptnaturen, wie die Gräfin J. v. d. Gr. und der Graf v. K.; Prof. S. galt als eine Hauptfinsternißnatur, die der Obhut der erstern anvertraut war. Prof. Olshausen ward als eine Lichtnatur und v. T. als eine ihm

gegenüberstehende Finsternißnatur angesehen. Zuweilen wechselten die Stellungen, wenn die Treue des Einen oder Anderen in dem ihm zugewiesenen Berufe wankend wurde; Ebel selbst suchte dann durch neu eingeleitete Verbindungen die gestörte Harmonie des Ganzen wieder herzustellen. Eine Hauptaufgabe derer, die als Hauptnaturen die besondere Seelenpflege von Nebennaturen zu übernehmen hatten, bestand darin, dieselben zum Bewußtseyn zu leiten, d. h. sie zu offnem Aussprechen und Mittheilen ihrer geheimsten Gedanken, besonders ihrer Sünden, zu bewegen, um dadurch theils den eignen Blick auf die innere Entwicklung zu schärfen, theils dem Vorgeordneten die Möglichkeit zu verschaffen, durch geeignete Rathschläge den Proceß der Heiligung zu fördern. Es ist zwar richtig, daß eine solche Forderung specieller Sündenbekenntnisse nicht überall angewendet wurde, sondern mit Rücksicht auf die verschiedenen Individualitäten in verschiedene Grade; manchmal wurde auch ganz davon abgesehen oder sie ausdrücklich abgelehnt, aber im Durchschnitt galt sie doch. Da nun Ebel vermöge der ihm willig eingeräumten Leitung des Ganzen von Allen Vertrauen zu fordern hatte und ihm Alles mitgetheilt wurde, so leuchtet ein, welch' eine ungemeine Herrschaft er über die verschiedensten Personen auszuüben im Stande war. Die große Feinheit und Gewandtheit seines Wesens, mit der er es verstand, Jeden nach seiner Eigenthümlichkeit zu behandeln, machte zwar diese Geistesherrschaft für die Meisten minder drückend, aber Jeder empfand sie doch und sie ward endlich die Ursache, daß die eng geschlossene Kette dieses Kreises plötzlich einen unheilbaren Bruch bekam. Es erfolgte eine Reihe von Austritten mehrerer der bedeutendsten Glieder und diese hatten eine tiefe Erbitterung unter den bisher so innig verbundenen Mitgliedern zur Folge. Den ersten Anstoß dazu scheint der Prof. S. gegeben zu haben, über den schon früher wegen Wankelmuth und Untreue geklagt worden war, der aber im Jahre 1825 sich gänzlich von der Verbindung mit Ebel lossagte. Ihm folgte zunächst im Anfange des Jahres 1826 der Prof. Olshausen, der durch einen ausführlichen Brief an Ebel, in dem er ihm seine hierarchische Bevormundung über andere Gemüther vorwarf, sich von ihm lossagte und zugleich in einer besondern Schrift: Christus der einige Meister, Königsberg 1826, diesen Schritt rechtfertigte. Es wird aber hier nicht das Geringste von den eigenthümlichen Schönherr'schen Lehren, die Olshausen sehr wohl kannte, erwähnt, sondern bloß die Gefährlichkeit einer sklavischen Abhängigkeit an menschliche Führer für das Gedeihen des inneren christlichen Lebens auseinander gesetzt. Ebenso trennte sich zu gleicher Zeit v. T. von der Gemeinschaft Ebel's, und bald darauf auch der Graf F. und seine Gemahlin und einige Andere. Zu diesem Abfall von Personen, auf deren Mitwirkung bei der bevorstehenden Aufrichtung des Reiches Gottes ganz besonders gerechnet war, kamen noch andere schmerzliche Täuschungen, die Ebel erfahren mußte. Der Landhofmeister und Oberpräsident von Auerswald, der ihm stets ein wohlwollender Gönner gewesen war, ward 1824 in den Ruhestand gesetzt und an seine Stelle trat der Oberpräsident von Schön, der dem religiösen Leben in jeder Form abhold war. Die Altstädtische, im Mittelpunkte der Stadt gelegene Kirche, in welcher Ebel sonntäglich ein zahlreiches Publikum um sich sammelte, ward wegen Baufälligkeit im Jahre 1824 geschlossen und bald darauf ganz abgebrochen. Der Gottesdienst mußte während dieser Zeit in andern entfernteren Kirchen gehalten werden; eine Zerstreuung der Gemeinde war unvermeidlich damit verbunden. Gegen Ende des Jahres 1825 erschien vom geistlichen Ministerium in Berlin ein Rescript an das Königsberger Consistorium, in welchem es vor jeder mystischen und pietistischen Richtung warnte und darauf zu wachen befahl, daß die Anhänger derselben keine Amtsverwaltung in Kirche und Schule erhielten. Alle diese fast zusammentreffende Schläge erschütterten das Gemüth Ebel's auf empfindliche Weise; er verfiel 1827 in eine langwierige Krankheit. Schon vorher, 1825, war in ihm der Entschluß gereift, vorläufig alle Bestrebungen auf den Ausbau des Reiches Gottes im Schönherr'schen Sinne fallen zu lassen und nur die einfache Verkündigung des Evangeliums zu treiben. Auf diese Weise geschah es, daß der Austritt der genannten Per-

sonen und die dadurch entstandene Lücke im Kreise ohne äußere bemerkbare Spannung vorüberging, und es den Anschein gewann, als wenn die ganze Angelegenheit im verborgenen Schooße privater Verhandlungen sich verlaufen würde. Indessen traten andere Umstände ein, welche ein Heraustreten in die Oeffentlichkeit unvermeidlich machten. Seit dem Jahre 1831, wahrscheinlich in Folge der nach der Julirevolution erwachten politischen Bewegung in Deutschland und des Auftretens der Cholera gewannen die Erwartungen der baldigen Nähe des Reiches Gottes neuen Aufschwung; der Kreis Ebel's, der bis dahin sich sehr verborgen gehalten hatte, erhielt durch den Zutritt neuer Mitglieder erweiterte Ausdehnung und die Hoffnungen, die sich an denselben knüpften, belebten sich auf's Neue. Die Verhältnisse in Königsberg waren indeß jetzt andere geworden. Während früher Ebel und Diestel fast die einzigen Prediger gewesen waren, welche mit Ernst und Entschiedenheit das biblische Christenthum geltend machten, waren jetzt mehrere andere, hierin gleichgesinnte, aufgetreten, welche ebenfalls in der Stadt Einfluß und Ansehen gewannen, ohne indeß dem Kreise Ebels beizutreten. Mannichfache Berührungen amtlicher und privater Art hatten zwischen beiden Richtungen eine heftige Spannung erzeugt, wozu vornehmlich der Prof. Olshausen beitrug, der als ehemaliges vertrautes Mitglied des Ebel'schen Kreises keine Gelegenheit versäumte, Mißtrauen und Verdächtigung gegen Ebel und seine Freunde auszusäen. Der Schleier des Geheimnisses, in den absichtlich die Geheimlehre Schönherr's von seinen Anhängern gehüllt wurde, trug nicht wenig dazu bei, dieses Mißtrauen zu nähren. In einem Predigerkränzchen, welches von Olshausen gegründet, sich bald zu einer Prediger-Conferenz erweiterte, und an dem Diestel Antheil nahm, kam es deshalb wiederholt zu lebhaften und bittern Streitigkeiten zwischen beiden, ohne daß indeß die Schönherr'sche Lehre, die Diestel niemals vortrug, dabei zur Sprache gekommen wäre. Im größern unbetheiligten Publikum wurden deshalb die Mitglieder jenes Kränzchens und die Anhänger Ebel's in eine Kategorie gestellt und mit den bekannten Parteinamen Mystiker, Pietisten, Mucker bezeichnet. Im Jahre 1833 trat ein Umstand ein, der die allgemeine Aufmerksamkeit auf diese Angelegenheit lenkte. Zwei Geistliche außerhalb Königsbergs nämlich, welche als Mitglieder jener Prediger-Conferenz bekannt waren, verfielen plötzlich in Wahnsinn, und man schrieb ihrer religiösen Richtung, wie sie in jener Konferenz genährt wird, die Ursache ihrer Krankheit zu. Das geistliche Ministerium in Berlin nahm davon Veranlassung, dergleichen Zusammenkünfte der Prediger auf's Strengste zu untersagen. Noch ehe dieses Verbot erschien, fühlte sich Olshausen angeregt, eine kleine Schrift zur Rechtfertigung der Conferenz zu schreiben: „Ein Wort der Verständigung an alle Wohlmeinenden über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit. Königsberg 1833“ Dies gab dem Prediger Diestel, der schon lange mit dem Plane umgegangen, öffentlich gegen Olshausen aufzutreten, Gelegenheit, sofort zwei Gegenschriften gegen Olshausen zu schreiben: „Wie das Evangelium entstellt wird in unsrer Zeit. Mit Hinsicht auf Professor Olshausen's „„Wort der Verständigung u. s. w.““ Königsberg 1833“ und „Zur Scheidung und Unterscheidung ein Merkzeichen gestellt der gegenwärtigen Christenheit. Königsberg 1824.“ Olshausen replicirte darauf in der Gegenschrift: „Die zwey neuesten Schriften des Herrn Prediger Diestel beurtheilt. Königsberg 1834“, und enthüllt hier zum ersten Male, was bisher sorgfältig verschwiegen war, daß Diestel ein Anhänger des Schönherr'schen Systems sey, und von der Verbreitung desselben die Erkenntniß der Wahrheit erwarte. Er gibt zugleich eine kurze Darstellung und Kritik dieses Systems. Weiter begründet er dies in der Schrift: „Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. Königsberg 1834“. Die Materialien dazu hatte er größtentheis aus seinem früheren Umgange mit Ebel gewonnen. Die so an ihrer empfindlichsten Stelle berührten Gegner chwiegen eine Zeitlang auf diesen Angriff. Diestel antwortete zwar in der Schrift: „Ursache und Wirkung auch im Bereiche des Glaubens geltend gemacht und erwiesen. Königsberg 1835“; er läßt sich aber gar nicht auf eine Rechtfertigung der Schönherr'-

schen Lehre ein, sondern polemisirt nur gegen eine, wie er meint, falsche Gläubigkeit, zu der sich Olshausen bekenne, als untergrabe sie die sittlichen Principien des Christenthums. In ähnlicher Art trat auch Ebel in einer Schrift während dieses Streites auf, („Die apostolische Predigt ist zeitgemäß. Ein Wort an Alle, welche Christen sein wollen. Hamburg 1835.“), in welcher er nachzuweisen sucht, daß die einseitige Betonung der Rechtfertigung der Heiligung entgegen trete und eine höhere Erkenntniß der christlichen Wahrheit Noth thäte. Die Schönherr'schen Principien sind zwar hier unverkennbar durchschimmernd, sie werden aber nicht offen vorgetragen. Da gegen Ende des Jahres 1834 Olshausen von Königsberg nach Erlangen versetzt wurde, und Niemand weiter die Polemik über das Schönherr'sche System fortsetzte, indem zwar einige Schriften von ehemaligen Freunden Schönherr's erschienen, diese aber mit Ebel in keiner Verbindung standen, so schien es, als werde auch diese Gelegenheit, das Geheimniß weiter an's Licht zu ziehen, vorüber gehen.

Kaum war diese literarische Fehde, die mit großer Erbitterung geführt ward, indem Jeder dem Andern Verfälschung des Evangeliums Schuld gab, zu Ende geführt, als von einer andern Seite ein Angriff auf Ebel und seine Freunde erfolgte, der das amtliche Einschreiten der Behörden nothwendig machte. Als nämlich der Graf F. mit seiner Gemahlin sich von Ebel lossagte, war daraus ein tiefes Zerwürfniß zwischen dieser und der nahe verwandten Familie des Grafen K. entstanden. Dies steigerte sich noch, so oft bei dem durch verwandtschaftliche und ökonomische Verhältnisse unvermeidlichen brieflichen Verkehr eine persönliche Berührung stattfand. Die Kündigung eines beträchtlichen Kapitals, welches die Gräfin K., Schwester des Grafen F., auf dessen Güter aus dem väterlichen Erbtheil stehen hatte, sollte vielleicht diesen peinlichen Berührungen ein Ende machen, wurde aber von diesem als ein Versuch, ihn wegen seines Abfalls von Ebel durch Zerrüttung seiner Vermögensverhältnisse zu bestrafen, aufgefaßt. Einen Grund hiezu fand er in dem Umstande, daß die Kündigung erst erfolgte, als der Graf noch einmal in einem ernsten Briefe an Ebel diesem seine Irrthümer vorgehalten und zur Rückkehr von dem eingeschlagenen Wege aufgefordert hatte. Dieser Brief war dem Grafen K. und seiner Frau mitgetheilt worden. (Dies geschah im Sommer 1833). Eine weitere Folge dieser Spannung war die höchst nachtheilige Schilderung, welche Graf F. gegen das Ende des Jahres 1834 an seine Cousine, Frau v. M., über den Karakter Ebel's und seiner Freunde machte, und welche von dieser ihrer Schwester, dem Fräulein Z. v. M., später an den Herrn v. H. verheirathet, mitgetheilt wurde. Fräulein v. M., schon längst dem Ebel'schen Kreise angehörig, sah darin schwere Verläumdungen von Personen, die nur die höchste Achtung verdienten, und verlangte eine nähere Erklärung darüber vom Grafen F. Dieser gab eine solche in einem Briefe vom 15. Januar 1835; er beschuldigte darin den Prediger Ebel nicht nur der Anmaßung einer unerträglichen Geistesherrschaft, der Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen, der Verbreitung irriger Lehren, namentlich der Schönherr'schen Erkenntniß von den zwei Urwesen, sondern behauptete auch, daß Ebel ihn zu einem unzüchtigen Umgange mit seiner Frau in seiner Gegenwart aufgefordert habe, und daß es ihm eine zur Gewißheit gesteigerte Wahrscheinlichkeit sei, Ebel stehe mit mehreren unverheiratheten Mädchen und Frauen in einem unzüchtigen Umgange, und seyen schon mehrere namentlich genannte Mädchen aus dem Ebel'schen Kreise durch unnatürliche Aufregung des Geschlechtstriebes in der Blüthe ihrer Jahre ein Opfer des Todes geworden. In dem Briefe war zugleich Prediger Diestel als ein heuchlerisches Mitglied des Bundes genannt. Fräulein M. theilte diesen Brief dem ihrer Familie nahe befreundeten Prediger Diestel mit, und dieser sah darin eine so schwere Beleidigung seiner selbst und Verläumdung seines Freundes Ebel, daß er sofort durch ein sehr ausführliches Schreiben vom 4. Mai 1835 voll heftiger Schmähungen den Grafen F. zur Rechenschaft über solche Verläumdungen zog. Der Graf verlangte von Diestel Zurücknahme der Beleidigungen, widrigenfalls er mit einem In-

jurienproceß drohte. Diestel antwortete mit einem zweiten Briefe voll ähnlicher Schmähungen. Darauf erfolgte dann die Klage des Grafen wegen Beleidigung von Seiten des Prediger Diestel, und die Verurtheilung des Letztern. Nach der bestehenden Vorschrift theilte das zuständige Gericht die Anklageschrift des Grafen dem Consistorium mit und dieses sah sich dadurch veranlaßt, den Grafen zur nähern Erklärung, worauf er die gegen Ebel ausgesprochenen Beschuldigungen gründe, aufzufordern. So nahm der lange und erst am Schlusse des Jahres 1841 zu Ende geführte Proceß gegen die Prediger Ebel und Diestel seinen Anfang. Das Consistorium sah sich durch die vom Grafen F. beigebrachten Beweisstücke (bestehend in Briefen Ebel's, des Grafen K. und der Gräfin v. d. Gr., und in einem Hefte, „Religionsunterricht" betitelt), und durch die Aussagen mehrerer vom Grafen genannter Zeugen veranlaßt, die vorläufige Suspension beider Prediger vom Amte zu verfügen (7. Oktbr. und 26. Novbr. 1835). Zugleich beantragte es beim geistlichen Ministerium die Einleitung einer Criminaluntersuchung gegen Ebel, „weil er sich zum Stifter einer Sekte aufgeworfen, deren Lehrsätze zu Lastern verleiten, weil er dieses unter dem Deckmantel der Religion zur Befriedigung seiner Leidenschaft gethan habe, indem er mit mehreren Damen einen unnatürlichen Umgang gepflegt und seine Anhänger zu derselben Unzucht verleitete." Die Genehmigung ging ein, und nun beantragte das Consistorium (14. Novbr. 1835) beim Criminalsenat des Oberlandesgerichts in Königsberg gegen den Prediger Ebel die Criminaluntersuchung einzuleiten. Diese ward (16. Novbr.) eröffnet auf Grund der Anklage „wegen Verdachtes eine Sekte gestiftet zu haben, welche von dem christlichen Glaubensbekenntniß abweichende, zum Theil unsittliche Lehrsätze enthält, vornehmlich aber wegen Verletzung der Pflichten als Prediger und Lehrer durch Aufstellung, Verbreitung und praktische Anwendung der gefährlichen, zur Unsittlichkeit verleitenden Lehre von der geschlechtlichen Reinigung." Gleiches geschah bald darauf auch gegen den Prediger Diestel (14. Dezbr. 1835). Diese Wendung der Angelegenheit war für den ganzen Kreis der Anhänger Ebel's eine überaus schmerzliche; alle Hoffnungen, die sich an den Sieg ihrer Sache knüpften, schienen auf einmal vereitelt und das Reich der Finsterniß eine neue Macht auf Erden zu gewinnen. Es war daher natürlich, daß von dieser Seite Alles aufgeboten wurde, um den Proceß rückgängig zu machen und die Anstifter desselben im schwärzesten Lichte darzustellen. Es wurden ihnen Motive persönlicher Feindschaft untergelegt oder sie vom Geist der Lüge und Bosheit beseelt dargestellt. Andrerseits drangen Gerüchte von nächtlichen Gräueln der Unzucht, wohl nicht ohne Antheil der Gegner Ebel's in den höheren Ständen, in das niedere Volk, und wurden die Veranlassung zu Gassenliedern und Pasquillen der schmutzigsten Art. Eine große Anzahl von Mitgliedern der Altstädtischen Gemeinde wandte sich schon am 18. Novbr. 1835 an den König und bat um Niederschlagung des Processes, welche Bitte aber nicht gewährt wurde. Insbesondere bemühte sich der vertraute Freund Ebel's, der Tribunalsrath Graf v. K., seine Verbindungen am Hofe in Bewegung zu setzen, um eine günstige Entscheidung für Ebel herbeizuführen. Auf seine Vorstellung beim Könige, daß Niemand besser als er im Stande sey, über die ganze Angelegenheit Auskunft zu geben und auf die Beschwerde, daß die bisher vernommenen Zeugen parteiisch gegen Ebel eingenommen seyen, entschied der König durch eine Kabinetsordre (7. Novbr. 1835), daß Graf K. aufgefordert werden solle, die Erläuterungen mitzutheilen, welche — wie er angebe — zur Erläuterung des Sachverhältnisses beitragen und über die Individualität der in dieser Angelegenheit verwickelten Personen Licht verbreiten sollen. Diesen Befehl mißverstehend, theilte das Gericht dem Grafen K. sämmtliche Verhandlungen, auch die Zeugenverhöre mit. Erst durch Verfügung vom 21. März und 17. Mai 1836 wurde ihm die fernerweite Information der Untersuchungs-Akten versagt, und so diesem abnormen Verfahren, welches auf die Untersuchung die nachtheiligsten Folgen gehabt hat, ein Ende gemacht. Da indeß die Angeklagten nicht aufhörten, das Königsberger Gericht und das zur Ertheilung von theologischen Gutachten herangezogene Consistorium der Parteilichkeit

zu beschuldigen, so übertrug der König dem Kammergericht in Berlin die Entscheidung der Urtheilssprechung und bestimmte zugleich, daß das Königsberger Consistorium sich der Ertheilung von Gutachten ferner zu enthalten habe, dagegen das Magdeburger Consistorium zu gleichem Zweck heranzuziehen sey. Nachdem so in der gewissenhaftesten Weise für die Unparteilichkeit der richterlichen Entscheidung gesorgt war, und die Untersuchung selbst mit der sorgfältigsten Genauigkeit geführt war, fiel das Urtheil erster Instanz (28. März 1839) dahin aus, daß „Inkulpat Prediger Ebel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung und Sekten-Stiftung seines Amtes zu entsetzen, zu allen ferneren öffentlichen Aemtern für unfähig zu erklären, auch in eine öffentliche Anstalt zu bringen und aus derselben nicht eher zu entlassen, bis man von seiner Besserung überzeugt sein kann", daß ferner „Inkulpat Prediger Diestel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung seines Amtes als Prediger zu entsetzen und zu allen ferneren öffentlichen Aemtern für unfähig zu erklären," endlich beide Inkulpaten die Kosten der Untersuchung zu tragen gehalten seien. Auf Appellation der Angeschuldigten gegen dieses Erkenntniß erfolgte am 4. Decbr. 1841 das Urtheil zweiter Instanz. Dieses lautet dahin, „daß das erste Erkenntniß dahin zu ändern, daß die Angeschuldigten nicht wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung mit Cassation und Unfähigkeit zu allen öffentlichen Aemtern, sondern wegen Verletzung ihrer Amtspflichten aus grober Fahrlässigkeit — zu entsetzen, den Dr. Ebel auch unter Aufhebung der wider ihn erkannten Detention in einer öffentlichen Anstalt von der Anschuldigung der Sektenstiftung freizusprechen, in Ansehung des Kostenpunktes das gedachte Erkenntniß zu bestätigen, die Inkulpaten auch die Kosten der weiteren Vertheidigung zu tragen gehalten."

Wenn man den ganzen, durch die verschiedensten Zeugenaussagen an's Licht gezogenen Thatbestand der gerichtlichen Untersuchung unbefangen prüft, kann man nicht in Zweifel seyn, daß nur das Urtheil zweiter Instanz ein der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechendes ist. Der Richter erster Instanz hat sich bemüht nachzuweisen, daß Ebel darauf ausgegangen sey, eine eigene Sekte zu stiften, obwohl nirgens etwas von eigenthümlichem Ritus und Formen, die in dem Ebel'schen Kreise beobachtet wären, zu entdecken gewesen ist; Adelung's Wörterbuch und der Codex Theodosianus mußten herbeigezogen werden, um schließlich den Begriff von Sekte herauszubringen, wonach sie die Genossenschaft von Menschen ist, „die sich zu einer von der Kirche nicht gebilligten und vom Staate nicht anerkannten Religionslehre bekennen." Hienach würde jeder heterodoxe theologische Professor, der eine Schule hinterlassen hat, ein Sektenstifter seyn. Dabei wurde mit besonderem Nachdruck die noch bestehende Gültigkeit des bekannten preußischen Religionsedikts von 1788 zu erweisen versucht. In dem Urtheile der zweiten Instanz, das durchweg eine viel umsichtigere Würdigung der ganzen Erscheinung kund giebt, als das erste, sind diese juristischen Abnormitäten beseitigt und daher die Freisprechung von der Sektenstiftung ausgesprochen. Worin dagegen beide Richter auf erfreuliche Weise übereinstimmen, ist die Abweisung aller der Beschuldigungen, welche in Bezug auf die Uebung unnatürlicher Aufregung und Befriedigung des Geschlechtstriebes ausgesprochen waren. Je mehr dies die allgemeinste Aufmerksamkeit erregte, und die Veranlassung zu empörenden Gerüchten gab, desto sorgfältiger ist die Untersuchung gerade darauf gerichtet worden. Dennoch hat hievon nicht das Geringste bewiesen werden können, vielmehr wie beiden Angeklagten das Zeugniß eines unanstößigen und gerade in ehelicher Beziehung musterhaften Lebens nicht versagt werden kann, so ist auch durch zahlreiche Zeugnisse constatirt, daß in dem Kreise der ihnen angehörigen Personen die strengste Zucht und Sitte herrschte und gerade die Bekämpfung unkeuscher Begierden zu einem Hauptaugenmerk des Heiligungsstrebens gemacht wurde. Aus diesem Grunde bleibt der Wunsch gerechtfertigt, daß das Consistorium nach Publicirung des Urtheils letzter Instanz zur Ehrenrettung der viel verläumdeten Angeschuldigten und zur Berichtigung der vielfach im Publikum und in Druckschriften verbreiteten falschen Gerüchte eine Veröffentlichung des Urtheils veranlaßt und damit zugleich die

eigene frühere, durch unrichtige Angaben des Grafen F. veranlaßte Beschuldigung zurückgenommen hätte. Nur in zwei Punkten lastet auch abgesehen von der rechtlichen Beurtheilung eine große moralische Schuld auf den Angeklagten, vornehmlich auf Ebel. Einmal haben sie ganz im Widerspruch mit der oft wiederholten Behauptung, daß für sie die Schönherr'sche Lehre nur eine Privatansicht sey, die ihnen einen Schlüssel zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Bibel darbiete, diese theosophischen Lehren nicht blos Freunden mitgetheilt, sondern auch im Religionsunterricht ihrer Konfirmanden vorgetragen; allerdings geschah dies nur in einzelnen seltenen Fällen. Jedenfalls aber behandelten sie diese Lehre als eine höhere von Gott unserer Zeit vorbehaltene Offenbarung, deren Erkenntniß die damit betrauten zu einer höheren Stufe sittlicher Vollkommenheit führe. Sodann haben beide in weiterer consequenter Durchführung der dualistischen Principien eine höchst bedenkliche Theorie von der Heiligung des geschlechtlichen Umgangs in der Ehe ersonnen und einigen ihrer Freunde anempfohlen. Diese besteht darin, daß die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, um jede Beimischung des sinnlichen Triebes dabei zu vermeiden, in einer stufenweisen Annäherung unter steter Selbstbeherrschung vor sich gehen solle; zu dem Ende solle der Mann sich gewöhnen, die entblößten Theile des weiblichen Körpers (den Anblick der paradiesischen Unschuld, wie Ebel sich ausdrückt) ohne sinnliche Lust anzusehen, und erst wenn er so durch Licht, Klarheit und stete Zügelung seiner selbst zu dem letzten Akte der Kindererzeugung gelangt sey, werde er heilige, Gott wohlgefällige Kinder erzeugen. Ebel nannte dies den heiligen, köstlichen Weg, den die Weltmenschen nicht verstehen, auf dem aber das neue Geschlecht einer höhern Weltordnung geboren werden würde. Wiewohl diese Theorie nur ein Geheimniß einiger wenigen dem engeren Kreise angehörigen Personen bleiben sollte, so konnte es doch nicht fehlen, daß sie auch über diesen Kreis hinaus bekannt und vielfach gemißdeutet wurde. So seltsam und gefährlich diese Anweisung zur geschlechtlichen Reinigung (sie sollte in den Bibelstellen Hebr. 13, 4., Röm. 8, 13. und Tob. 6, 19—22. ihre Begründung haben), übrigens auch seyn mochte, so ist doch aus dem Karakter und der ganzen streng sittlichen Tendenz der Angeschuldigten zu schließen, daß sie keinesweges eine Steigerung der Wollust, sondern vielmehr eine Tödtung der Sinnlichkeit bezweckte. Eine Anwendung auf außereheliche Geschlechtsgemeinschaft, wie oft behauptet wurde, hat sie nie gehabt. — Die Beleuchtung und Widerlegung einiger andern damit zusammenhängenden Beschuldigungen übergehen wir hier als unwesentlich.

Quellen: Außer den oben angeführten Schriften Schönherr's, Wegnern's und Hahnenfeld's und den bei Gelegenheit des Streites mit Olshausen erwähnten sind folgende zu erwähnen: (Bock) Johannes Schönherr, dargestellt in seinem Leben und Wirken und der von ihm aufgestellten Religionsphilosophie nach. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1833 (Bd. 10) S. 1—49 u. 129—174. — Bujack, Joh. Heinrich Schönherr Berichtigungen zu Johannes Schönherr. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1834. S. 301—308 u. 427—441. — Bujack, Berichtigungen zu der von Dr. Olshausen, Prof. der Theol., herausgegebenen Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr, die Lehre des Letzteren betreffend. Preuß. Provinzialblätter Jahrg. 1834 S. 553—598. — Joh. Heinr. Schönherr und die von ihm erkannte Wahrheit aus einem höheren Gesichtspunkte betrachtet, oder dieses Mannes Ruf und Bestimmung und der von ihm erkannten Wahrheit Ursprung und Zweck u. s. w. Königsberg, Februar 1835. Erstes Heft. — Dasselbe, zweites Heft. Königsberg, November 1835. — Die Schutzwehr. Abgenöthigte Bemerkungen über die in der jüngst erschienenen Streitschrift des Herrn Prof. Olshausen gegen Prediger Diestel enthaltenen Darstellung und Beurtheilung des durch den Theosophen Schönherr an das Licht getretenen Systems. Von zweien Freunden des Verstorbenen. Königsberg, März 1834. — Das Panier der Wahrheit. Einige Worte über die Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr von Olshausen und auf deren Veranlassung. Von den Herausgebern der Schrift: Die Schutzwehr. Königsberg November

1834. — Gegenseitige Liebe, die Quelle alles Werdens oder Zeugniß von dem Ursprunge der Welt. Königsberg, Mai 1834. — Die Blumen als Verkündiger und Zeugen der Wahrheit. Königsberg, Juni 1834. — Allgemeine Kirchen-Zeitung Jahrg. 1835, Novemberheft. — Evangel. Kirchen-Zeitung Jahrg. 1836 S. 75 (Schreiben aus Königsberg), S. 156 (Erklärung von Olshausen über sein Verhältniß zu Ebel). — — Jahrg. 1838 S. 673 (Beurtheilung des Schönherr'schen Systems). — Verstand und Vernunft im Bunde mit der Offenbarung Gottes durch das Anerkenntniß des wörtlichen Inhalts der heiligen Schrift. Zwei Abhandlungen von H. Diestel und Joh. Ebel. Leipzig 1837. (Auch unter dem Titel: J. H. Schönherr's Princip der beiden Urwesen als die nothwendige und unabwendbare Grundlage wahrer Philosophie dargethan und erwiesen von G. Heinr. Diestel. Der Schlüssel zur Erkenntniß der Wahrheit in Entwicklung und offener Darlegung einer Ansicht über J. H. Schönherr's Aufschlüsse der Bibel und Natur-Offenbarung dargeboten von Dr. J. W. Ebel). — Ebel und Diestel, Zeugniß der Wahrheit. Zur Beseitigung der Olshausen'schen Schrift: Lehre und Leben u. s. w., als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. Leipzig 1838. — Diestel, Ein Zeugenverhör im Criminalprozesse gegen die Prediger Ebel und Diestel u. s. w. Leipzig 1838. (Diese Schrift wurde verboten). — Ebel, Schutzschrift für die Bibel gegen die Schriftwidrigkeit unserer Zeitgenossen, mit besonderer Rücksicht auf das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg. — Diestel, das Gesetz des Rechts und des Verstandes gegen dialektische Gesetzlosigkeit. Zunächst gegen das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg in Anwendung gebracht von u. s. w. — Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit aus Heinrich Schönherr's nachgelassenen philosophischen Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig 1852. — Ebel, Die Philosophie der heiligen Urkunde des Christenthums in zwanglosen Heften. Erstes Heft: Die Berechtigung. Suttgart 1854. Zweites Heft: Das Räthsel. Erste Hälfte 1855. Zweite Hälfte 1856. — Compas de route, pour les amis de la vérité, dans un temps de confusion des idées, offert par les amis de la vérité. Tom. I. Königsb. et Mohrungen 1857.

Dem Verf. lagen außer diesen Druckschriften auch die beiden Urtheile des Kammergerichts mit den ausführlichen Gründen in Abschrift vor. Außerdem hat derselbe auch von den auf dem hiesigen Consistorium befindlichen Akten über die Amtssuspension des Ebel und Diestel Einsicht erhalten. Die Untersuchungsakten des Processes sind ihm aber nicht zugänglich gewesen. Erbkam.

Schöpfung, dogmatischer Begriff und Verzweigungen. Die Schöpfung ist die absolute Begründung (*καταβολή*, Anlage, Stiftung) der Welt durch Gott. Sie ist die That Gottes, durch welche er, selbst vor und über allem Welt- und Naturzusammenhange stehend, die Welt oder das All der Endlichkeit mit seiner Ordnung und Zweckmäßigkeit setzt oder in's Daseyn treten läßt (nicht bloß sinit, sondern facit). Oder die Schöpfung nicht als Akt, sondern als Wirkung, das opus seu regnum creationis, ist die Welt, — der Inbegriff alles dessen, was nicht Gott ist, sofern es schlechthin gesetzt und schlechthin bedingt ist durch Gott, sofern es in seinem Daseyn und Soseyn ganz That und Offenbarung Gottes ist. — Durch den Begriff der Schöpfung ist im Allgemeinen die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott ausgesprochen. Mit Unrecht beschränkt man den Schöpfungsbegriff auf den bloßen Anfang der Welt. Die Schöpfung als Welt begründende That Gottes ist allerdings dasjenige, worin die Welt erst ihren Anfang hat; sie ist der Anfang schlechthin, das Erste, das prius, die Voraussetzung der gesammten Weltentwicklung und also auch jeder anderweitigen Wirksamkeit Gottes auf die Welt (revelatio dei primitiva, daher: Gott schuf im Anfang = zuerst, s. Knobel 1 Mos. 1, 1). Aber daß Gott die Welt schafft, heißt doch nicht bloß, daß er ihr einen Anfang des Seyns, sondern überhaupt daß er ihr das Seyn verleiht, und daß sie ihr Seyn aus keiner andern Quelle hat als von ihm: sie ist nicht causa sui, sie ist nicht von sich selbst, aber auch nicht aus einem anderen außer- oder nichtgöttlichen Principe, sondern ganz aus und durch Gott. Das ist sie aber nicht als bloßes Accidens an der

göttlichen Substanz, nicht als ein bloß verschwindendes oder wiederaufzuhebendes Moment im göttlichen Lebensprocesse, nicht als ein Werden Gottes oder als ein Anderswerden und Sichentäußern desselben, als eine blinde, unfreie, passive, pathologische Evolution oder Emanation des göttlichen Wesens, sondern als sein Produkt, als seine ebenso freie, wie wesentliche That oder Lebensäußerung und Offenbarung. Daß Gott die Welt schafft oder setzt, das heißt nicht, sondern es verneint, daß Gott übergeht und sich verliert in das Wesen der Welt. Es heißt, daß Gott der die Welt und den ganzen Welt- und Zeitverlauf absolut Begründende und Bedingende ist; und diese absolute Begründung und Bedingung der Welt durch Gott setzt voraus, daß er selbst nicht ein- und übergeht in den Proceß der Welt, sondern für sich schlechthin erhaben bleibt über den Bedingungen des Werdens, denen er nicht sich, sondern sie unterworfen hat, oder sein Insichseyn und -bleiben ihr gegenüber, und daß die Welt also ihrem Begriffe oder Wesen nach ebenso absolut unterschieden wie abhängig ist von ihm: sie ist ebenso wenig Gott selbst, wie ein anderer Gott, sondern Gottes Werk, nicht die Selbstverwirklichung, sondern die Wirkung und Offenbarung Gottes, nicht die Verwirklichung der Gottesidee, sondern diejenige einer ewigen göttlichen Idee (eines göttlichen Gedankens oder Rathschlusses), ein Seyn, das nicht Gott ist, aber aus und durch und für Gott. Das heißt, die volle Idee der Schöpfung setzt Gott als den absolut in sich seyenden, freien, persönlichen Geist voraus, der schlechthin bei sich bleibt und seiner selbst ganz gewiß und mächtig ist, indem er in der Schöpfung der Welt hervortritt aus sich selbst (sich ausspricht oder manifestirt) und nicht willkürlich, aber mit freiem Bewußtseyn die Welt sich gegenüberstellt und zum Daseyn entläßt — als ein relativ für sich bestehendes, auf sich beruhendes und aus sich sich entwickelndes Sein, als „eine freie Endlichkeit, die er mit seiner Fülle erfüllen will.“

Die wesentlichen Elemente des Schöpfungsbegriffs sind nicht erst im christlichen, sondern schon im allgemeinen monotheistischen Bewußtseyn gegeben und finden sich daher ebensowohl schon im Alten wie im Neuen Testament. Steht doch an der Spitze des ersteren der mosaische Schöpfungsbericht, wenn nicht als specifisches Fundament, so doch als ein grandioses Zeugniß des Glaubens, der in der Welt die Schöpfung Gottes erkennt (Hebr. 11, 3.), ein Zeugniß, dessen bleibender religiöser und kanonischer Werth ganz unabhängig davon ist, ob man den Bericht mit den älteren kirchlichen Theologen als empirische Geschichte, als schlechthin übernatürliche Offenbarung über den wirklichen Hergang der Weltschöpfung, oder mit den modernen Allegorikern als rückwärts gekehrte Prophetie, als prophetische Vision, oder mit den meisten neueren Auslegern als Mythus fassen mag. Der hauptsächlichste Inhalt dieses wie des gesammten Schriftzeugnisses von der Schöpfung läßt sich in dem Satze zusammenfassen, daß Gott in seiner ewigen allmächtigen Liebe die alleinige höchste Causalität oder der durch kein anderes Princip außer ihm bedingte, unbedingt freie Urheber der Welt (*κόσμος*, *αἰῶνες*, Hebr. 1, 2. 11, 3.) oder des Universums (im Alten Testament immer, auch im Neuen Testament gewöhnlich umschrieben durch „Himmel und Erde“, „Himmel, Erde, Meer und Alles, was darin ist“, „das Sichtbare und das Unsichtbare“ u. s. w.) ist. Gott ist's, der Alles gemacht hat (Hebr. 3, 4. Apg. 17, 24. 14, 15. Offenb. 4, 11. Hebr. 11, 3, Ps. 33, 6. 102, 26. Jes. 45, 18. Jerem. 10, 12). Nichts, das geworden ist, ist ohne den Logos Gottes geworden (Joh. 1, 3.). Was immer in's Daseyn und Leben getreten ist, das ist es nur, weil es in's Daseyn und Leben gerufen ist von Gott. Es ist überhaupt nur, weil und sofern es gesetzt oder gewollt ist von ihm, — weil er es will (*διὰ τὸ θέλημά σου*, Offenb. 4, 11.), oder durch sein Wort (*ῥῆμα*, דָּבָר, Hebr. 11, 3. Ps. 33, 6.), d. i. durch oder auf sein Geheiß, — durch sein Sprechen (1 Mos. 1, 3. 2 Cor. 4. 6.) = sein Gebieten, also durch ihn selbst, durch seine unmittelbare Machtwirkung, durch seine absolute Macht (seine *παντοδύναμος χείρ*, Weish. Sal. 11, 18, seine Kraft, Jerem. 10, 12.), worin er keiner fremden Hülfe, keiner äußeren Mittel und Werkzeuge bedarf, sondern vollkommen sich selbst genug ist um zu schaffen, was er will (Ps. 115,

3. 135, 6.), vermöge deren er in unbedingt freier Selbstherrlichkeit in's Daseyn ruft, was nicht ist (Röm. 4, 17. Ps. 33, 9.) und gleicherweise, was ist, wieder verschwinden und vergehen läßt (Ps. 104, 29. 102, 26 f. Jes. 51, 6. Luk. 21, 33. Offenb. 21, 1. 4. — wohl der stärkste Ausdruck für die absolute Abhängigkeit und Selbstlosigkeit der Welt). Auch der Geist Gottes oder der „Hauch seines Mundes", der Ps. 33, 6. parallelisirt wird mit dem schöpferischen Worte, der רוּחַ אֱלֹהִים, der nach 1 Mos. 1, 2. bei'm Schöpfungswerke über dem Chaos, den „Wassern der Tiefe" schwebt (vgl. außerdem Ps. 104, 30. Hiob 26, 13.) bezeichnet nichts Anderes als die unmittelbar wirkende, gestaltende, beseelende göttliche Macht. Der „Kraft", in welcher Gott schafft, tritt dann auch Jerem. 10, 12. seine Weisheit und Einsicht (vgl. die *σοφία καὶ γνῶσις τ. ϑ.*, Röm. 11, 33.) zur Seite, und die göttliche „Weisheit" oder Intelligenz erscheint Spr. Sal. 8, 22 ff. als die Voraussetzung und das vermittelnde Princip der Schöpfung. Joh. 1, 3. aber (vgl. Col. 1, 16. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2.) wird an die Stelle der weltbildenden Weisheit derselbe ewige Logos Gottes gesetzt, der in Christus Fleisch geworden ist nach V. 14., womit die Identität des schöpferischen Princips mit demjenigen der Erlösung ausgesprochen und folglich die Schöpfung als That der Liebe bezeichnet wird, die ihre höchste Offenbarung feiert in der Incarnation Gottes in der Welt. Der Gedanke ist immer der, daß Gott, ohne durch Etwas außer ihm bedingt zu seyn, unmittelbar, aus und durch sich selbst, durch seine Macht, durch seine Weisheit, durch seinen Logos schafft, ja „selbst der immanente Weltlogos ist, der aus seiner Tiefe den ewigen Weisheitsgedanken successiv in die Wirklichkeit treten läßt" (Martensen, Dogmatik, S. 109), und daß mithin die Welt dasteht freilich als ganz abhängig von ihm und in sich selbst ganz unselbstständig und vergänglich (s. o.), aber auch auf der andern Seite nicht als ein Produkt des Zufalls oder blinder Nothwendigkeit, sondern als ein schlechthin origineller, einziger Gottesgedanke, ein Wunderwerk Gottes, das seinen Meister lobt, das unmittelbar, durch sein Daseyn schon und seine ganze Einrichtung im Ganzen und in allen seinen Theilen, im Großen wie im Kleinen die Herrlichkeit des Herrn, seine unendliche Macht, Weisheit und Güte abbildlich verkündet (vgl. Röm. 1, 20. Ps. 19, 2 ff. 104, 24. 111, 2. 33, 5. 119, 64. Apg. 14, 17. Matth. 5, 45. 6, 28 f. Ps. 139, 14 ff. und die manchen Schilderungen der Schöpferherrlichkeit Gottes im Alten Testament wie Ps. 104. Hiob 38. u. a. m.), ja wohl auf welches sein göttlicher Urheber selbst mit Wohlgefallen und Liebe hinblickt (Ps. 104, 31. 1 Mos. 1, 31.), der Gegenstand seiner Liebe, worin er ihr seinen Sohn gibt (Joh. 3, 16.).

In der kirchlichen Lehre wurde der Begriff der Schöpfung als freier That Gottes vorzugsweise im Anschluß an 1 Mos. 1. und mit bewußter Abweisung aller hylozoistischen, pantheistischen, dualistischen, emanatistischen Anschauungen weiter ausgeführt, namentlich auch schon von den älteren Kirchenlehrern die Identität des Schöpfers mit dem Gotte der Liebe und des Heils oder auch die unmittelbare Schöpfung der Welt durch Gott gegen Gnostiker und Manichäer behauptet und sodann weiter bestimmt als Schöpfung aus Nichts. Der Ausdruck ist biblisch nicht zu begründen, nicht durch Röm. 4, 17., wo nicht ein producere de nihilo, sodern bloß a non esse, oder dessen, was noch nicht war, von Gott ausgesagt wird, und nicht durch Hebr. 11, 3., wo es nur heißt, daß das Sichtbare einen intelligiblen Grund habe, und ist vielleicht zunächst bloß entstanden aus ungenauer Uebersetzung der apokryphischen Stelle 2 Makkab. 7, 28., *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ ϑεός*, Vulg.: creavit ex nihilo, statt: quum non essent (s. jedoch Grimm z. d. St.). Er kommt aber schon im Hirten des Hermas vor (II, 1., wo der alte Uebersetzer *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* durch ex nihilo wiedergibt, vgl. I, 1, 1.) und ist, nachdem erst die ältern platonisirenden Kirchenlehrer noch von einem Hervorbringen der Welt *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* (Just. Apol. I, 10. vgl. Weish. S. 11, 17., die jedoch nach Tatian. c. Graec. or. 5. selbst als *ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη* zu betrachten ist) geredet hatten, seit Irenäus und Tertullian im Gegensatz zu der dualistisch-gnostischen, namentlich auch von Hermogenes vertretenen Annahme einer ewigen Materie,

aus welcher Gott die Welt gebildet habe, allgemein in Gebrauch gekommen, so daß er selbst in reformirte Symbole (conf. Helv. prior, 6., conf. Belg. 12., catech. Palat. qu. 26.) Eingang gefunden hat. Das ex nihilo ist also = non de materia subjacente (vgl. Iren. adv. haer. II, 10, 4.). Nihilum illud, heißt es bei alten Dogmatikern, materiam ex quo non designat, sed excludit. Daher wurde auch seit den Scholastikern noch bestimmter unterschieden zwischen einem bloß privativen Nichts und dem nihil pure negativum als negatio omnis entitatis, und man unterschied sodann die creatio ex nihilo negativo, das condere oder das Hervorbringen des Weltstoffes, die *προβολή* der Kräfte und Keime (Augustin) als Schöpfung im engeren Sinne oder creatio prima seu immediata von der creatio secunda seu mediata, dem disponere oder dem allmählichen, successiven Hervortreten der Schöpfungsgestalten ex nihilo privativo = dem Uebergang aus dem Chaos (תֹהוּ וָבֹהוּ, 1 Mos. 1, 2.) zum Kosmos im Sechstagewerk. In diesem Sinne ist nun auch die creatio ex nihilo durchaus festzuhalten, sofern sie nichts Anderes aussagt, als daß Gott als Schöpfer nicht von einem ihm anderswoher gegebenen Stoffe abhängig und folglich die Welt nicht bloß in ihren Formen, sondern auch in ihren Elementen Produkt der göttlichen Schöpferkraft ist. Aber der Satz wird auch noch weiter schon von Augustin (conf. XII, 7.) dahin bestimmt, daß die Welt nicht aus der Wesenheit Gottes hervorgegangen sey. Auf diese Weise soll die Weltschöpfung von der Erzeugung des Sohnes Gottes unterschieden und eine pantheistischen Identificirung jener mit dieser, beziehungsweise jede pantheistische oder emanatistische Vermischung des göttlichen Wesens mit dem Wesen der Welt verneint werden. Gewiß mit Recht; aber was dafür gesetzt wird, ist selbst auch nicht unbedenklich. So gefaßt wird das Nichts am Ende wieder zu dem, was es ursprünglich negiren sollte, zu einem undenkbaren Etwas, oder es läßt sich dem Einwurf, ex nihilo nihil fit, nicht entgehen, wenn man nicht die schöpferische Allmacht zur absoluten Zaubermacht machen will. Freilich wird man deshalb nicht mit Scotus Erigena das Nichts, aus welchem die Welt hervorgeht, pantheistisch als die ineffabilis et incomprehensibilis divinae naturae inaccessibilisque claritas, omnibus intellectibus incognita, „die über alles endliche Etwas erhabene Tiefe des göttlichen Wesens" (s. Strauß, Glaubenslehre I, S. 628) bestimmen dürfen und auch wohl noch anstehen mit J. Böhme (Strauß a. a. O.) das Wesen Gottes, „die sieben Geister der (göttlichen) Natur" als den Stoff zu betrachten, aus welchem der Schöpfer Alles gemacht habe, aber doch wohl mit Zwingli (s. Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. K. I, S. 302 f.) sagen dürfen, daß Gott das Seyn, was er den Dingen verleiht, nicht anderswoher entlehne, sondern von sich selbst, aus der Fülle seines eignen Seyns nehme, und also eine Selbstmittheilung Gottes in der Schöpfung und an sie statuiren, wie sie, was die vernünftigen Wesen, resp. den Menschen betrifft, ausdrücklich gelehrt wird in der Schrift (1 Mos. 2, 7. vgl. 1, 27. Luc. 3, 38. Apg. 17, 28. vgl. auch 2 Petr. 1, 4.) und demnach verhältnißmäßig, mittelbar auch an die Welt überhaupt stattfinden wird, sofern dieselbe nur mit dem Menschen und für ihn, als „die substantielle Basis" desselben und nicht bloß des ersten, sondern auch des zweiten Adam (1 Kor. 15, 45 ff.) existirt (vgl. die geistvolle Ausführung von Lange, positive Dogmatik S. 222 ff.). Was die Bestimmung: ex nihilo, verneinen soll, wird auch schon ohnehin verhütet durch diejenige, daß die Welt durch den Willen Gottes ist als seine freie, persönliche That, nicht als ein Leiden Gottes und also auch nicht sein ewiger Logos, nicht der Sohn Gottes, sondern *διὰ λόγου*, per filium, als opus ad extra, d. h. nicht als Werden, sondern als Werk der in sich ewig vollendeten göttlichen Trinität (s. o.). Andrerseits ist auch gerade durch den Johanneischen Gedanken des Logos als immanenten Weltprincips ein so äußerliches Verhältniß Gottes zur Welt schon verneint, wie es nicht mit der ursprünglichen, aber mit der späteren augustinisch-scholastischen Fassung der Schöpfung aus Nichts gesetzt ist (vergl. die oben citirte Stelle aus Martensen). Die meisten neueren Dogmatiker, wie Hase, Rothe, Lange, C. Schwarz, Weiße, Schenkel und am Ende auch Martensen haben den Begriff

theils nach Schleiermacher's Vorgang beseitigt, theils nach demjenigen von Marheinecke so oder anders umgedeutet und wesentlich modificirt.

Die hier noch näher zu erörternde Frage nach dem Grunde (Motiv) und beziehungsweise dem Zweck der göttlichen Weltschöpfung, wird von der kirchlichen Dogmatik zunächst im Allgemeinen gewiß richtig beantwortet durch Hinweisung auf den freien Liebeswillen Gottes sich mitzutheilen, auf seine bonitas communicativa. Es ist nur nicht richtig, wenn der freie Wille der göttlichen Liebe nicht bloß jeden Zwang und jedes selbstische Begehren, sondern auch all und jede Nothwendigkeit ausschließen soll. Man sollte vielmehr sagen, daß in dem Wesen und Willen der göttlichen Liebe der Gegensatz und das Auseinandergehen von Freiheit und Nothwendigkeit aufgehoben ist. Die göttliche Freiheit ist nur zu denken als ebenso jeden Zwang wie jede blinde Naturnothwendigkeit, eben damit aber auch jede Unklarheit und Unsicherheit, jedes Schwanken, jeden Zufall ausschließend und mithin als Eins mit der Nothwendigkeit: die Möglichkeit auch anders zu wollen ist eine bloß abstrakte und in concreto immer schon überwunden und ebenso als nur aufgehobenes Moment in der absoluten Freiheit Gottes gesetzt wie in der vollendeten sittlichen Freiheit, in der Freiheit dessen, der aus Gott geboren ist, oder des vollendeten Kindes Gottes, die uns das höchste Abbild der göttlichen Freiheit ist, die Möglichkeit des Sündigens (1 Joh. 3, 9.; man denke auch an den Streit über das potuit non peccare und non potuit peccare bei der Frage von der Sündlosigkeit Jesu). Demnach kann man jedenfalls nur beziehungsweise sagen, daß Gott habe auch nicht schaffen können; absolut gesagt, heißt es nichts Anderes als die Freiheit Gottes zur abstrakten Willkür und die Schöpfung zu einem Werk des Zufalls machen, oder zu einer bloßen „Erfahrung und Notiz" herabsetzen. Aber die Nothwendigkeit, in der Gott schafft, ist kein äußeres Fatum für ihn, sondern sie ist die Bestimmtheit seines Willens oder seiner Selbstbestimmung durch sein eignes Wesen; sie ist keine äußere, sondern eine innere, und auch keine bloß physische oder organische, sondern eine ethische und darum selbst die vollkommene Freiheit. Es ist kein äußerer Zwang, sondern ein innerer Wesensdrang, es ist der Wesensdrang oder das wesentliche Bedürfniß des absoluten Geistes sich zu manifestiren, und das Bedürfniß seiner absoluten Liebe sich mitzutheilen, worin Gott den Rathschluß der Schöpfung faßt und ausführt, worin er den Weltgedanken realisirt. Freilich ist dies Bedürfniß kein Mangel, oder doch nur ein Mangel, der eins ist mit dem höchsten Ueberflusse, mit einem Vollgefühl des Seyns, das jeden Hunger noch erst zu werden oder sich offenbar zu werden ausschließt, und die Erfüllung dieses Bedürfnisses ist daher auch nicht als Selbstentwicklung, geschweige denn als Selbstverwirklichung, aber auch nicht, wozu ein einseitiger, abstrakter Supranaturalismus immer auf dem Wege ist, als „willkürliche, zufällige, oder auch nur äußerliche That der Persönlichkeit", sondern nur als ebenso wesentliche und nothwendige wie freie, selbstbewußte Selbstbethätigung der ewigen Liebe Gottes zu begreifen (vgl. Lange a. a. O. S. 236. Schenkel, christl. Dogmatik, II, S. 45 ff.). — Demgemäß ist auch die Frage zu beantworten, die seiner Zeit schon von den Scholastikern erörtert und später durch Leibnitzen's Theodicee wieder angeregt wurde, ob Gott auch eine andere Welt habe schaffen können. So unangemessen es ist, sich Gott als unter verschiedenen Weltplänen wählend vorzustellen, so wird man doch im Wesentlichen den Optimisten Recht geben müssen. Man wird sagen müssen, daß die Welt nicht anders und besser seyn kann als sie ist, und daß also eine andere und bessere Welt in's Reich der abstrakten Möglichkeit hineingehört, d. h. in Wahrheit undenkbar ist, so wahr und gewiß die Welt, so wie sie ist, d. h. so wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen und in seinem Willen gegründet ist, ganz gut und vollkommen (1 Mos. 1, 4. 31.), ganz Gottes würdig und ihrem Zweck durchaus angemessen seyn muß. — Der Zweck oder das Ziel der Weltschöpfung (finis creationis) kann nach allem Bisherigen nicht ausschließlich die gloria divina (*εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Röm. 11, 35. 1 Kor. 8, 6. *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, 1 Kor. 15, 28.) seyn, sondern weil Gott eben nicht egoistische Macht, sondern die ewige Liebe ist, so schließt der genannte Endzweck

den andern der salus humana, wie sich die Aelteren, oder des Wohlseyns der Geschöpfe, wie sich Neuere allgemeiner ausdrücken, ein. Das heißt die geschaffenen Wesen sind nicht bloße Mittel zum Zweck, sind nicht bloß da als selbstloser Stoff zur Verherrlichung Gottes, wozu der Pantheismus und der partikularistische Prädestinatianismus*) selbst die menschlichen Individuen herabsetzt; sondern sie sind auch um ihrer selbst willen da, um die Mittheilungen Gottes zu empfangen und seiner Güte inne zu werden, um nicht etwa zu verschwinden in Gott, sondern selig zu ruhen in und mit ihm (Hebr. 4, 4. 9. f.) Und zwar ist dies Letztere nicht mit den älteren kirchlichen Dogmatikern als bloßer finis intermedius der Schöpfung zu fassen, als bloßes Mittel zum Zweck der göttlichen Verherrlichung, sondern richtiger wird die Offenbarung Gottes und die Beglückung der Menschen als beides einander bedingend in Eins zusammengefaßt, wie von Twesten (Vorles. üb. d. Dogmatik, II, S. 89): „Gott offenbart sich, indem er sich, der das höchste Gut ist, mittheilt, und er theilt den Geschöpfen das höchste Gut mit, indem er sich und seine Vollkommenheit durch und für sie, in und an ihnen offenbart.“ Demnach besteht die Vollkommenheit und Gotteswürdigkeit der Welt darin, daß sie schlechthin geeignet und darauf angelegt ist die Offenbarung Gottes zu vermitteln und zu empfangen (Nitzsch), und ebenso im Innewerden Gottes der höchsten Seligkeit theilhaftig wie ganz ein Organ seiner Offenbarung, ein Bild und Spiegel seiner Herrlichkeit zu werden. In jedem Fall erreicht die Schöpfung ihr Ziel erst in der persönlichen Creatur, beziehungweise im Menschen, absolut erst in Christus als dem Gottmenschen (Kol. 1, 16. 19. f.. Eph. 1, 10. Hebr. 1, 2., der Sohn κληρονόμος πάντων), und das regnum creationis s. naturae findet seine Vollendung erst in dem regnum gratiae et gloriae, in welchem das Leuchten der Herrlichkeit Gottes (die ἐπιφάνεια τῆς δόξης) erscheint in und zusammenfällt mit der Seligkeit der Seinen, und die Vollendung der Gemeinde zusammenfällt nicht mit dem Untergang, sondern mit der Erneuerung und Verklärung der Welt in Gott (2 Petr. 3, 13. Jes. 65, 17. 66, 22. Offenb. 21, 1. vgl. Röm. 8, 19 ff.). — Daß durch die hier gegebene Erklärung des Zwecks der Weltschöpfung Bestimmungen wie die von Bretschneider (Dogmatik, I, S. 678), der Zweck der Schöpfung sey die unendliche Vervollkommnung der Welt, oder von Schenkel (a. a. O. S. 59), die immer herrlichere Verklärung und Geistdurchdringung der Materie, nicht ausgeschlossen sind, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

Endlich kommt noch die Frage in Betracht nach dem Verhältnisse der Schöpfung zur Zeit. Bekanntlich hat die Kirche die Lehre des Origenes (der seine Vorgänger an Hermogenes und seinem Lehrer Clemens hat) von einer ewigen Schöpfung verworfen, nicht bloß in dem Sinne, daß die Welt, weil in Zeit und Raum gesetzt, nicht ewig sey, wie Gott, sondern zeitlich, endlich und getheilt (was auch von Origenes nicht geläugnet wurde), sondern in dem, daß sie einen Anfang genommen habe in der Zeit, daß also nicht bloß die aeternitas simultanea, die allein Gott zukommt, sondern auch die aeternitas successiva = sempiterna duratio, wenigstens a parte ante, ihr abzusprechen sey. Indeß sah auch schon Augustin ein, daß von einem Beginn der Schöpfung in tempore nicht füglich geredet werden könne, weil ja die Schöpfung selbst erst das Setzen alles zeitlichen Geschehens und mithin auch alles zeitlichen Anfangens ist, und daß es also richtiger heißen müsse, die Welt sey nicht in, sondern cum tempore geschaffen. Das heißt nun aber, recht verstanden, nicht in primo instanti ac principio temporis (Calov, s. Strauß a. a. O. S. 652), sondern bloß, daß es eben so wenig eine Zeit und ein zeitliches Vor- und Nachher gibt außer und vor der Welt wie eine Welt außer und vor der Zeit, und daß sich also, streng genommen auch nicht sagen läßt, die Welt sey einmal nicht gewesen, was ganz gleich dem anderen Satze ist, sie

---

*) Den man nur nicht bloß bei Calvin suchen muß — in majorem Lutheri gloriam, als ob er nicht auch diesem Letzteren und allen Reformatoren mit Ausnahme Melanchthon's eigen wäre.

habe einmal, also in der Zeit, zu seyn angefangen. Auf der anderen Seite läßt sich auch ein Seyn der Welt von jeher, eine Schöpfung ohne Anfang, schlechterdings nicht vorstellig machen. Wir stehen hier vor der Kantischen Antinomie, daß die Welt eben so sehr (oder eben so wenig) als der Zeit (und dem Raume) nach begränzt wie unbegränzt gedacht werden könne. Die Versuche, sie zu lösen, können wir hier um so mehr auf sich beruhen lassen, als es doch wohl zugestanden werden muß, daß mit der Annahme einer ewigen Schöpfung an sich der Schöpfungsbegriff eben so wenig aufgehoben wird, als mit der Läugnung derselben schon gesetzt, und daß, wenn nur die Welt als ewig von Gott unterschieden und von ihm abhängig, als von jeher nur durch ihn seyend und ihn offenbarend betrachtet wird, der Glaube als solcher kein Interesse mehr hat an der Entscheidung der Frage, ob das allerdings nothwendig anzunehmende prius Gottes vor der Welt und der Ewigkeit vor der Zeit (Ephes. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Joh. 17, 24. 5. Kol. 1, 17. 2 Tim. 1, 9. Ps. 90, 2.) als ein zeitliches prius zu fassen sey oder nicht (vgl. Schleiermacher's Glaubenslehre I. S. 200 f., Twesten a. a. O. S. 84 ff. und theilweise Ebrard, christl. Dogmatik I. S. 202 Anm.).

Der allgemeine Begriff der Schöpfung, wie er hier bestimmt worden ist, schließt den der Erhaltung schon in sich. Immerhin kann man noch die schöpferische, schlechthin anfangende, Neues, noch nicht Dagewesenes setzende und die erhaltende, fortsetzende, das Vorhandene bestätigende Thätigkeit Gottes und dem entsprechend auch im Schöpfungsprocesse selbst als der zeitlichen, successiv fortschreitenden Explikation des Einen ewigen göttlichen Schöpferwillens die schöpferischen Akte oder Durchbrüche neuer Principien, das dadurch bedingte Auftreten neuer Potenzen und die Entwicklung des Gegebenen unterscheiden. Es fragt sich nur, ob dieser Unterschied nicht ein bloß relativer und subjektiver bleibt, wie Schleiermacher ihn faßt (a. a. O. S. 182 ff.) und ebenso Twesten (a. a. O. S. 63 ff.), während Andere, wie Martensen (a. a. O. §. 67) und Ebrard (a. a. O. §. 160) ihm wieder eine objektive Bedeutung zu vindiciren suchen. So viel ist sicher festzuhalten, daß von einer Sistirung und Beendung der göttlichen Schöpferthätigkeit, in Folge deren die erhaltende begönne, nicht die Rede seyn kann (vgl. Joh. 5, 17.), daß das Werk der Schöpfung nicht als ein mit dem Sechstagewerk schlechthin abgeschlossenes und fertiges, sondern als ein immer fortgehendes, sich immer wieder erneuerndes und verjüngendes (vgl. Ps. 104, 30.) zu betrachten und also auch das Ruhen Gottes (1 Mos. 2, 2.) nicht als absoluter Abschluß der Schöpfung, sondern nur als derjenige einer Schöpfungsepoche zu fassen ist. — Keinenfalls wird es angehen, wie Schleiermacher dazu geneigt ist (a. a. O. S. 191), den Begriff der Schöpfung aufgehen zu lassen in den der Erhaltung. Viel eher könnte man mit de Wette in seinem Compendium der Dogmatik den letzteren entbehrlich finden neben dem ersteren — für die Wissenschaft (unbeschadet der Anerkennung seiner Anwendbarkeit und großen Fruchtbarkeit für die erbauliche Betrachtung), weil die Schöpfung der allgemeinere, umfassendere Begriff ist, der eigentliche religiöse Weltbegriff, der mit dem Anfang auch den Fortgang einschließt, während der Erhaltungsbegriff bloß den Bestand und Fortgang repräsentirt und also eine Lücke läßt, die supplirt werden muß. In der That haben auch die meisten neueren Dogmatiker die gesonderte Behandlung des Lehrstücks von der Erhaltung aufgegeben und dieselbe entweder in die Schöpfung aufgehen lassen oder zusammen mit der Mitwirkung (concursus div.) der Vorsehung untergeordnet.

H. Mallet.

Schöttgen, Christian, Sohn eines Schuhmachers zu Wurzen, wurde geboren daselbst am 14. März 1687, kam 1702 auf die sächsische Landschule Pforta und studirte hier und seit 1707 zu Leipzig Philosophie und Geschichte, am letzteren Orte auch Theologie und Morgenländische Sprachen. Beim Jubiläum der Universität, im Jahre 1709, erlangte er die Magisterwürde und beschäftigte sich dann mit Studien und literarischen Arbeiten, mit denen er schon zu Schulpforta begonnen hatte, fing auch an, Vorlesungen zu halten, bis er 1716 das im vorhergehenden Jahre ihm angebotene Rek-

torat der Schule zu Frankfurt a. d. Oder antrat. Von da kam er schon 1719 nach Stargard in Pommern als Rektor und professor humaniorum literarum am Gröningischen Collegium und Rektor der dortigen Schule, und kehrte endlich 1728 in sein Vaterland Sachsen zurück als Rektor der Kreuzschule in Dresden, wo er am 15. (nach Anderen am 16.) Dezember 1751 gestorben ist. Er war sehr geschätzt als Mensch wie als Gelehrter, ein durch klassische und rabbinische Gelehrsamkeit hervorragender Philolog, Historiker, zu seiner Zeit namentlich auch hochgeachtet als einer der gründlichsten Kenner der Specialgeschichte von Obersachsen, und ein fleißiger, sehr fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichniß seiner Schriften bei Meusel, Lexikon der v. J. 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, 12. Bd. S. 382 ff., zählt nicht weniger als 132 Nummern, darunter freilich auch Schulprogramme, zerstreute Aufsätze u. s. w., aber auch umfangreiche Werke, auch eine Menge größerer und kleinerer Abhandlungen und Schriften, die sich auf kirchenhistorische, archäologische, exegetische und exegetisch-dogmatische Fragen beziehen, auch einige von erbaulichem Inhalt. Mit Vorliebe hat er namentlich gearbeitet in der Exegese, hauptsächlich des Neuen Testaments, indem er seine Kenntniß der Rabbinen für das sprachliche und sachliche Verständniß desselben fruchtbar zu machen suchte. Die Hauptfrucht seiner rabbinisch-exegetischen Forschungen und sein Hauptwerk, das dem Verfasser auf dem Felde der biblischen Exegese neben Zeitgenossen wie Joh. Chr. Wolf und J. A. Bengel einen ehrenvollen Platz sichert, sind seine: Horae hebraicae et talmudicae in universum N. T., quibus horae Jo. Lightfooti in libris historicis supplentur, epp. et apoc. eodem modo illustrantur, Dresd. 4. 1733, die sich also schon auf dem Titel theils als Ergänzung der Lightfoot'schen Horae hebr. et talmud. (s. den Art. „Lightfoot") und theils als Fortsetzung derselben ankündigen, indem sie außer den Evangelien und der Apostelgeschichte auch die sämmtlichen übrigen Schriften des N. Testam. umfassen, und als solche noch fortwährend ein werthvolles Hülfsmittel für den Exegeten bilden, wie auch der zweite Theil, der 1742 unter dem Titel erschien: Horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae, Dresd. 4. Unter den dem ersten Bande angehängten sieben disputationes philologico-sacrae ist die zweite: de seculo hoc et futuro, noch lesenswerth. Auch sein jetzt freilich antiquirtes novum lexicon graecolatinum in N. T., Lips. 1746, neu edirt 1765 von J. F. Krebs und zuletzt 1799 von G. L. Spohn, das der Verfasser dem früher von ihm selbst noch einmal wieder herausgegebenen Pasor'schen Wörterbuche folgen ließ, repräsentirt einen wesentlichen Fortschritt in der neutestamentlichen Lexikographie.

Vgl. über ihn die bei Meusel a. a. O. S. 392 angegebenen Quellen, außerdem noch H. Döring, die gelehrten Theologen Deutschland's. Neustadt a. d. Orla. Bd. 3. S. 883 ff. H. Mallet.

Scholastica, die heilige Schwester des Benedikt von Nursia, s. Bd II. S. 32.

Scholasticus, s. Scholastische Theologie.

Scholasticus, Johannes, s. Johannes Scholasticus.

Scholastische Theologie. Da die Real-Encyklopädie den einzelnen hervorragenden scholastischen Theologen besondere Artikel widmet, so sind hier nur die allgemeinen Fragen über Ursprung, Wesen, Entwickelungsgang der scholastischen Theologie und die verschiedene Beurtheilung ihrer Bedeutung überhaupt zu erörtern. Man stellt die scholastische Theologie häufig als Theologie des Mittelalters der patristischen, der Theologie der alten Kirche gegenüber. Nun erhält allerdings mit dem Schlusse des patristischen Zeitraums, welcher mit Baur, Neander u. A. an das Ende des sechsten oder den Anfang des siebenten Jahrhunderts, und nicht erst an den Anfang des achten, zu setzen ist, die Theologie einen wesentlich anderen Karakter, und man bezeichnet sie in ihrem Gesammtverlaufe von diesem Zeitpunkte an bis zur Reformation mit Recht als die Theologie des Mittelalters, aber diese nun auch ohne Weiteres die scholastische zu

nennen, ist deswegen unzulässig, weil doch gewiß Theologen, wie Isidor von Sevilla, Beda, Alcuin, Rhabanus Maurus, Paschasius Radbertus, Scotus Erigena sich unverkennbar unterscheiden von einem Anselm, Abälard, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino, welchen der Name „Scholastiker“ unbestritten zukommt, oder müßte man von Scholastik im engeren und weiteren Sinne reden, womit nichts gewonnen ist. Der Ursprung und das Wesen der scholastischen Theologie ist daher vielmehr nicht nur im Verhältniß zu der Theologie der alten Kirche, sondern auch zu der Theologie des Zeitraums vom Beginn des 7. bis zum Ende des 11. Jahrh., speziell dem Auftreten Anselm's zu bestimmen; dieser letztere Zeitraum stellt eben eine Uebergangsperiode von der patristischen zur scholastischen Theologie dar. Die Lehrer der alten Kirche tragen den für sie ganz bezeichnenden Namen der patres, der Erzeuger des Dogma's; sie haben den Gesammtinhalt des christlichen Glaubens in den mancherlei Lehrstreitigkeiten und den damit zusammenhängenden kirchlichen Verhandlungen und durch die darauf gerichtete wissenschaftliche Reflexion zum Dogma, zum formulirten Lehrsatz gestaltet und unter die Sanktion der Kirche gestellt, und es ist am Schlusse dieses patristischen Zeitraums, mit Hagenbach zu reden, das Gebäude der kirchlichen Lehre fertig bis auf den Ausbau einzelner Parthieen. Wie immer auch noch manche Lehrstreitigkeiten entstunden und die wissenschaftliche Thätigkeit in der Kirche den Lehrstoff erweiterte, es war dies doch in der Hauptsache mehr nur ein Fort- und Ausspinnen der schon angeknüpften Fäden, Ziehung von Consequenzen, als eine materiale Weiterbildung; denn die Produktionskraft war, im Ganzen betrachtet, jetzt an einem Ruhepunkte angekommen, und es folgte auf die schöpferische Zeit eine vorzugsweise erhaltende, aneignende, lernende und formell verarbeitende Periode. Wie dies in der Natur der Sache lag, so war es auch noch insbesondere durch den Gang der Weltgeschichte im Großen bedingt. Die alte Welt löste sich gegen das Ende des ersten Zeitraums mehr und mehr auf durch das Hereindringen neuer, lebenskräftiger, aber noch roher Völker; die alte klassische Bildung, durch deren Vermittelung die kirchliche Theologie sich entwickelt hatte, erlischt mehr und mehr, und das wissenschaftliche Leben überhaupt wird zurückgedrängt. In dieser Zeit der Auflösung der alten Welt und der beginnenden Bildung einer neuen war es die Kirche vor Allem, welche die geistige Cultur hinüberrettete in eine bessere Zukunft, aber sie konnte dies zunächst nur thun als Bewahrerin des von einer größeren schöpferischen Vergangenheit überlieferten Schatzes. Der rückwärts, nicht vorwärts gerichtete Blick dieser Zeit zeigt sich in dem gelehrten Sammlerfleiß so mancher kirchlichen Männer, wie eines Cassiodor, Isidor von Sevilla, Beda, in theologischer Beziehung ganz besonders in der so karakteristischen Erscheinung der Sentenzensammlungen, d. h. Sammlungen der als Autorität geltenden Aussprüche der angesehenen alten Kirchenlehrer über die christlichen Lehren (s. unten). Uebrigens regte sich doch in der abendländischen Kirche durch die edlen Bemühungen Karl's des Großen und seines Enkels, Karl's des Kahlen, der Ansatz eines neuen theologisch-wissenschaftlichen Lebens. In der von Karl dem Großen gestifteten schola palatina und in den verschiedenen anderen in Deutschland, Frankreich und England entstandenen Schulen und Bildungsanstalten fand das ganze encyklopädische Wissen jener Zeit, in das sogenannte trivium und quadrivium zusammengefaßt, seine Pflege und wurde auch zu der Theologie ins Verhältniß gesetzt. Eine besonders wichtige Stelle nahm aber in dieser wissenschaftlichen Beschäftigung die Dialektik ein und erzeugte nicht nur eine neue Regsamkeit auf dem Gebiete der Philosophie, sondern auch im Zusammenhang damit eine gewisse geistige Selbstthätigkeit überhaupt, und jene wie diese gewannen auch einen bestimmenden Einfluß auf die Theologie. Man hört bereits Aeußerungen, wie die: daß Manche dem Boëthius, d. h. der Dialektik, mehr glauben wollen, als der heil. Schrift. Besteht nun diese Verbindung der Philosophie mit der Theologie mehr nur in der Anwendung der Dialektik auf den gegebenen kirchlichen Lehrstoff, also im Formellen der Behandlung, so haben wir doch in diesem Uebergangszeitraum wenigstens ein glänzendes Beispiel einer an die alten Lehrer erinnernden materiellen Verschmelzung

der Philosophie mit der Theologie im Systeme des **Johannes Scotus Erigena** und zugleich ein glänzendes, wenn auch fast einziges Beispiel selbstständiger Produktivität mitten in einer receptiven, sammelnden und sofort formell verarbeitenden Zeit. Daß nun aber Scotus Erigena nicht, wie Manche gewollt haben, als Vater der Scholastik zu betrachten ist, haben wir dem besonderen Artikel über Scotus Erigena zu genauerer Nachweisung zu überlassen, und bemerken hier nur so viel: könnte man auch den Scotus Erigena darum, weil er den kirchlichen Lehrstoff in ein systematisches Ganzes verarbeitet und die Vernunft in Verhältniß setzt zur Autorität, insbesondere der Tradition etwa einen Vorläufer der Scholastik nennen, so zeigt sich doch die Verschiedenheit seines Standpunktes vom scholastischen, als eine noch viel größere darin, daß er die Bedeutung der Tradition im Ganzen so gering anschlägt, und mit dem kühnen Flug seiner Spekulation gar häufig die von der Kirche gezogenen Gränzen der Lehre weit überfliegt; sein System ist, wie Baur treffend gegen Ritter bemerkt hat, mehr philosophisch als theologisch, die Systeme der Scholastiker dagegen sind nicht philosophisch oder nicht sowohl philosophisch als theologisch, sofern sie, wie wir sehen werden, von dem kirchlichen Dogma als schlechthinniger Voraussetzung ausgehen und dasselbe nicht, wie Scotus Erigena, spekulativ aus einer philosophischen Grundanschauung heraus im Zusammenhang construiren, sondern überwiegend nur durch eine verstandesmäßige Reflexion zu rechtfertigen suchen. Ist Scotus Erigena wesentlich ein Scholastiker, so sind es ein Anselm, ein Hugo von St. Victor und noch mehr der in so Manchem mit Scotus Erigena sich berührende Thomas von Aquino nicht; sind es aber diese, so ist es jener nicht.

Was wir bisher von der abendländischen Kirche gesagt, gilt im Ganzen auch von der morgenländisch-griechischen. In den umfangreichen Lehrstreitigkeiten der griechischen Kirche, welche in diesen Zeitraum fallen, läßt sich zwar noch eine gewisse dialektische Gewandtheit als das Erbtheil einer größeren Vergangenheit erkennen. Im Uebrigen aber zehrte der Cäsareopapismus und die ganze nach Außen gekehrte, in geistlosem Formen- und Ceremonienwesen sich verlierende Richtung die schöpferische Kraft der Geister auf und verwandelte das theologische Wissen in todte Gelehrsamkeit. Nur der **eine** Mönch, **Maximus Confessor** († im Jahre 662) hebt sich, ähnlich wie Scotus Erigena, von Pseudo-Dionysius Areopagita angeregt, noch verhältnißmäßig durch eine gewisse dogmatische Selbstständigkeit und Originalität hervor, wenn gleich seine Schriften ziemlich schwülstig sind. Der berühmteste Lehrer dagegen, den die griechische Kirche aus dieser Zeit aufzuweisen hat, **Johannes von Damascus**, ist kein schöpferischer Geist; er sammelt in seinem Hauptwerke *ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* den Lehrstoff aus den bedeutendsten Auktoritäten seiner Kirche und verarbeitet denselben in ein systematisches Ganzes. Wenn man auch ihn als Vater der Scholastik bezeichnet hat, so konnte sich das nur darauf stützen, daß er einerseits wesentlich auf die Tradition zurückgeht und andererseits mit diesem traditionellen Stoffe dialektische Erörterungen verknüpft und ein dogmatisches System bildet, allein er ist, wie ich in **meinem** Artikel über Johannes von Damascus (Real-Encykl. Bd. VI. S. 739) bereits gezeigt habe, nicht Scholastiker im vollen Sinne des Wortes, weil er die dialektisch-rationelle Behandlung des Stoffes nicht vollständiger durchführt und namentlich das methodische, syllogistische und schematisirende Verfahren der vollendeten Scholastik entbehrt, während bei ihm vielmehr das Interesse für den Stoff das für die wissenschaftliche Form weit überragt. Noch weniger kann der in seiner Zeit allerdings sehr hervorragende Patriarch **Photius** von Constantinopel (s. d. Art.) mit der späteren Scholastik zusammengestellt werden. Er sucht als Theolog sich möglichst der Art der alten griechischen Kirchenlehrer anzunähern, und bildet in diesem strengen sich-Anschließen an die alten Auktoritäten und in dem vorzugsweise gelehrten Karakter seiner Theologie „das Prototyp des Griechenthums, wie es sich von nun an im Mittelalter kirchlich und wissenschaftlich fixirt hat" (s. d. Art. über „Photius"), unterscheidet sich aber eben dadurch auch von der abendländischen Scholastik. Während nun aber das wissenschaftliche Leben in der

griechischen Kirche während des 10. und 11. Jahrhunderts fast ganz abstirbt und in der abendländischen das Dunkel des 10. Jahrhunderts nur durch wenige Lichtstrahlen theologischer Gelehrsamkeit erhellt wird, beginnt hier um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Zusammenstoß Berengar's und Lanfranc's (s. die Artt.) über die Transsubstantiationslehre das Vorspiel der eigentlichen Scholastik, sofern Lanfranc, obwohl selbst auch dialektisch gebildet, und die Dialektik anfänglich auch auf die Theologie anwendend, dem Berengar gegenüber sich ganz auf den Standpunkt der Tradition zurückzieht, dieser aber das Recht der Vernunft der Auktorität gegenüber vertheidigend, nur das als christliche Wahrheit gelten lassen will, was sich auch dialektisch begründen und rechtfertigen lasse. Damit war nun das Princip angedeutet, welches die nun sich eröffnende neue Periode theologischer Wissenschaft karakterisirt, die Periode der Scholastik, an deren Spitze man in der neueren Zeit gewöhnlich und mit vollem Recht den Anselm, Erzbischof von Canterbury, stellte, sofern er jenes Princip zuerst mit dem vollsten Bewußtseyn seiner Bedeutung und Berechtigung nicht nur ausgesprochen, sondern auch in großartiger Anwendung in's Werk gesetzt hat. Dieses Princip und Wesen der Scholastik haben wir nun aber genauer zu bestimmen.

Der Stoff, mit welchem die scholastische Theologie sich beschäftigt, ist das von der Kirche erzeugte und sanktionirte Dogma, die traditionelle christliche Lehre. Es sind wenigstens in Vergleich mit dem ersten schöpferischen Zeitraum der Dogmengeschichte weniger materielle Erweiterungen, welche der kirchliche Lehrbegriff durch die wissenschaftliche Thätigkeit der Scholastik erfährt. Gelangen auch einige Dogmen, wie das vom Werke Christi und den Sakramenten, nun erst zu vollständigerer materieller Entwickelung, so sind doch auch davon schon die Grundlinien im Wesentlichen vorhanden gewesen. Bezeichnend ist es in dieser Beziehung auch, daß in dieser ganzen scholastischen Periode bis zur Reformation keine Lehrstreitigkeiten, öffentliche Verhandlungen und Entscheidungen von Synoden in der Art und von der durchgreifenden Bedeutung mehr stattfanden, wie in der alten Kirche. Die Thätigkeit der scholastischen Theologen war daher überwiegend eine formelle, die Aufgabe, welche sie sich stellten, die: das gegebene Dogma mit dem Denken und für das Denken zu verarbeiten, den Zusammenhang der Lehren und ihre Gründe mittelst einer durchgreifenden wissenschaftlichen Reflexion zu erörtern, „den Glauben in's Wissen zu erheben". Die Scholastiker sind wesentlich nicht mehr patres, Erzeuger des Dogma's (obwohl die katholische Kirche noch einzelne dahin zu rechnen geneigt ist), sondern doctores et magistri, was auch schon in dem Namen „Scholastiker" lag. Das Wort σχολαστικὸς bezeichnet in der späteren Gräcität einen, der mit den Wissenschaften sich beschäftigt, wie bei Epiktet (Arrian), einen solchen, der dem Studium der Philosophie sich ergeben hat; und ebenso wird bei Petronius im Satyricon das lateinische Wort scholasticus von Schülern gebraucht, aber auch von Lehrern; von Rednern und Lehrern der Beredtsamkeit bei Suet. Rhetor. 6. Plinius epist. II, 3. Quinctilian de causis corrupt. eloq. cap. 35., sofort auch von Gelehrten und wissenschaftlich Gebildeten überhaupt, Sulp. Sever. Dialog. I, 9. Hieronymus etc., namentlich in einer bezeichnenden Stelle der pseudo-augustinischen principia dialectic. cap. 10. nam cum scholastici non solum proprie sed et, primitus dicantur qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in litteris vivunt, nomen hoc usurpant. Scholastici hießen daher schon im carolingischen Zeitalter die Vorsteher der Dom- und Klosterschulen, wie auch andere Lehrer der Wissenschaften an den verschiedenen Bildungsanstalten; so wird z. B. der nächste Vorläufer der Scholastik, Berengar, als Vorsteher der Domschule in Tours scholasticus genannt; man vergleiche weitere Nachweisungen bei Du Cange (Dufresne), lexic. mediae et infim. latinitatis sub voce: scholasticus, und Tribbechovius de doctoribus scholasticis ed. Heumann, p. VI. und p. 2—7. Man hat daher die Scholastik auch häufig bezeichnet als den Fortgang von der Kirche zur Schule, und noch näher als Uebergang von der niederen Schule in die höhere, durch welchen die Theologie zur Universitätswissenschaft wurde. Darin liegt unmittelbar,

daß das Interesse des Wissens am Dogma nun das herrschende wurde im Unterschied von dem religiösen der alten Kirche, vermöge dessen man den Inhalt und die Wahrheit des Glaubens um des Glaubens willen zum Bewußtseyn und Ausdruck zu bringen suchte. Man darf aber diesen Unterschied nicht zu exclusiv fassen, als ob das theoretische Interesse ganz selbstständig gehegt und „die Erkenntniß rein zum Selbstzweck gemacht" worden wäre (Hasse). Die Scholastiker sind allerdings doctores, aber doch immerhin doctores ecclesiae, und die scholastische Theologie stellte sich als Wissenschaft der Schulen und Universitäten nicht nur neben die Kirche, sondern arbeitete auch für die Kirche, im Interesse ihrer Lehre, und der Rechtfertigung derselben. Freilich, wenn einmal das Denken so mächtig angeregt war, konnte es auch, so weit dies äußerlich und innerlich möglich war, über die gegebenen Schranken hinausgreifen und sich selbstständiger bewegen, und dies um so mehr, da die scholastische Wissenschaft nicht nur als Theologie, sondern auch als Philosophie sich entwickelte, und beides meist von denselben Gelehrten gepflegt wurde. Dies führt uns von selbst auf die genauere Bestimmung des Karakters der wissenschaftlichen Behandlung des Glaubensstoffes in der scholastischen Wissenschaft. Man hat die Scholastik öfters geradezu für ein spekulatives Erkennen des christlichen Glaubens, für eine Philosophie des Christenthums erklärt, so namentlich katholische Historiker, wie wenn Möhler (gesammelte Schriften, Bd. 1. S. 129) die Scholastik den vom Ende des 11. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts dauernden Versuch nennt, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen, womit das Bemühen sich nothwendig vereint habe, klar, scharf und bestimmt die Begriffe der christlichen Lehren festzusetzen. Staudenmaier in seiner Schrift: Scotus Erigena, Bd. 1. S. 446, bezeichnet als das Wesen der Scholastik die enge Verbindung der Religion und Philosophie; hier sey Philosophie Theologie und Theologie Philosophie; man habe so wenig geglaubt, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig sey, daß man es für wesentlich zur Theologie selbst gehalten habe. Diese Ansicht enthält bis auf einen gewissen Grad allerdings Wahrheit, da schon der Anführer der Scholastik, Anselm, das eigentlich als seine Aufgabe hinstellt, durch die reine Denknothwendigkeit das als wahr zu erkennen, was der Glaube bekennt und bekennen muß, rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, ja selbst Richard von St. Victor will, man solle quod tenemus ex fide, ratione apprehendere et demonstrativae certitudinis attestatione firmare. Eben so könnte man sich darauf berufen, daß die bedeutendsten Scholastiker wenigstens bei einzelnen Lehren sich nicht nur mit einer formal logischen Behandlung begnügen, sondern den specifischen Inhalt derselben, freilich oft im Widerspruche mit der von ihnen ausgesprochenen Voraussetzung ihrer reinen Unbegreiflichkeit spekulativ zu deuten und zu begreifen suchen; allein das reicht doch nicht hin, um die Behauptung zu rechtfertigen, die Scholastik sey das Bestreben, das Christliche als rational und das Rationale als christlich zu erweisen, sie sey die Einheit von Philosophie und Theologie; denn dazu würde vor Allem gehören, daß die Philosophie im Unterschiede von der Theologie und im Verhältniß zu ihr wirklich Philosophie sey und seyn dürfe, d. h. daß das Denken in der Untersuchung des Inhaltes und der Wahrheit des Glaubens wie bei jedem anderen Wahrheitsstoffe seiner eigenen inneren Nothwendigkeit folgen dürfe. Selbst katholische Theologen müssen bekennen, „es sey immer ein Mangel, eine Unvollkommenheit gewesen, daß die Philosophie in der Scholastik nicht als eigene, selbstständige Wissenschaft neben der Theologie zugelassen war", vergl. Kuhn, kathol. Dogmatik Bd. 1. S. 407. 2te Aufl.. — Die Scholastik geht nicht nur von der allgemeinen Voraussetzung aus, daß der Glaube, und zwar wie die Kirche ihn bis auf's Einzelne hinaus als Dogma festgestellt hat, absolute göttliche Wahrheit sey, sondern noch weiter von dem Axiom, daß diese Wahrheit schlechthin nur auf der Auktorität der Kirche und Tradition ruhe und eben darum die menschliche Vernunft als diese in den Inhalt dieser Wahrheit nicht eindringen und ihn aus ihren

Principien beurtheilen und begreifen könne, oder die absolute Transscendenz des Dogma über alles menschliche Erkennen ist das karakteristische Merkmal der scholastischen Theologie, sie kann eben darum nicht eins seyn und seyn wollen mit einer Philosophie, die ein „begreifendes" spekulatives Erkennen wäre und seyn wollte. Ein spekulativ begreifendes Erkennen geht nicht nur von dem Grundsatze der realen Erkennbarkeit des Gegenstandes aus, sondern es will von dem Princip aus, welches es aufstellt oder ergreift, die allmählich herangewachsene und gleichsam starr gewordene Masse empirisch gegebener Lehrsätze wieder flüssig machen und mit dem Princip, mit der Idee, welche in ihnen sich ausgeprägt hat, vergleichen, eben damit aber auch das empirisch gegebene Wissen nicht nur einfach bestätigen, sondern es auch reinigen, läutern und fortbilden zu einer in sich zusammenhängenden, das Wesen des Gegenstandes durchdringenden Erkenntniß. Das ist aber nicht möglich, wenn der Wahrheitsstoff bis in's Einzelnste hinein unantastbar gleichsam kanonisirt und das Ziel, an welchem das Denken ankommen soll, schlechthin vorausbestimmt ist. Man kann nun freilich auf der anderen Seite doch auch wieder sagen, wie Hegel in der Geschichte der Philosophie Bd. III. S. 151: „Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten und ihr Unterschied mache aber den Uebergang in die moderne Zeit aus; als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft etwas wahr seyn könne, was es nicht sey für die Theologie; im Mittelalter dagegen liegt zu Grunde, daß es nur Eine Wahrheit sey." Allein es findet dies eben nur darum statt, weil man die Philosophie als ein begreifendes Erkennen des Glaubens im Princip verwarf, oder die Philosophie in ihrem Verhältniß zur Theologie im Wesentlichen nur als formal-logische Verarbeitung des gegebenen Wahrheitsstoffes betrachtete und betrachtet wissen wollte. Die Philosophie besteht also hier zunächst nur in der Reflexion des abstrakten Verstandes, welche den Inhalt der einzelnen Dogmen analysirt, durch Definitionen, Distinktionen und Quästionen aller Art genauer bestimmt und sofort ihn durch Argumente für und wider, besonders aber durch ein syllogistisches Verfahren, das von einer gegebenen Wahrheit auf eine andere zu kommen sucht, begründet, endlich durch eine schematisirende Verknüpfung der einzelnen Lehren ein Ganzes, ein gewisses System herzustellen sucht. Dazu kommt aber noch wesentlich, daß nicht nur im Allgemeinen das Verhältniß der Vernunft und Philosophie zur Offenbarung durch Gränzbestimmungen festgesetzt wird, sondern auch im Einzelnen gezeigt wird, wie weit die Philosophie von ihrem Standpunkte komme, was sie erreichen und begreifen könne, und was dagegen nur allein aus der Offenbarung als Wahrheit entnommen werden könne. Durch dieses formal-logische Verfahren einerseits und die genaue Abgränzung der Competenz der Philosophie und Offenbarung will die Scholastik allerdings die Einheit von Philosophie und Theologie in ihrem Sinne herstellen und die Wahrheit als die eine, als eine in ihren verschiedenartigen Bestandtheilen doch vollkommen zusammenstimmende nachweisen. Diese Einheit und Harmonie beruht aber zuletzt auf dem Supremat der Theologie und dem nur untergeordneten und dienenden Verhältniß der Philosophie (philosophia ancilla theologiae), womit aber nicht gesagt seyn soll, daß nicht diese scholastische Philosophie wenigstens in der Sphäre, welche mit der Theologie sich nicht unmittelbar berührte, wenigstens zu berühren schien, sich freier und selbstständiger bewegen konnte und wirklich auch bewegte. Für dieses bisher bezeichnete Wesen der Scholastik ist besonders karakteristisch die Bedeutung, welche sie dem Syllogismns zuerkannt hat. Anselm meint mit diesem Syllogismus für sich allein schon die rationabilis necessitas der Glaubenswahrheit begründen und so ein wirkliches Wissen von ihr gewinnen zu können. Allein wie es in der Natur des Syllogismus liegt, daß er nur das formale Verhältniß gewisser gegebener Begriffe bestimmt, aber über die innere Wahrheit und Nothwendigkeit derselben nichts entscheidet, so ist an den berühmten Proben dieser von Anselm befolgten Methode, an seinem ontologischen Beweise und an seiner Entwickelung der Satisfaktionslehre leicht zu erkennen, daß Anselm, so weit er demonstrativ verfährt, die zu begründenden Lehren nicht aus Vernunftnothwendigkeit ableitet, sondern ihren Inhalt als gege-

benen eigentlich vorausgesetzt, obwohl nicht geläugnet werden kann, daß Anselm diesen logischen Formalismus oft überschreitet und im Einzelnen wenigstens wirklich zu einer spekulativen Begründung sich erhebt, ohne jedoch sich darüber und überhaupt über das Wesen theologischer und philosophischer Erkenntniß und ihr Verhältniß zu einander vollkommen klar zu werden, sonst müßte er ja auch erkannt haben, daß es vielmehr gerade dem Wesen des Syllogismus widerspricht, mit ihm eine Brücke vom Creatürlichen in das Gebiet des Göttlichen schlagen und damit des Wesens und der Wahrheit des letzteren sich versichern zu wollen. Diese Einsicht ist auch den nachfolgenden Scholastikern mehr und mehr aufgegangen; sie haben je weiter herab, destomehr, auf die Möglichkeit das Uebersinnliche mittelst der demonstratio zu begründen und auf die Möglichkeit einer rationabilis necessitas, einer Erkenntniß und schlechthin gewissen Erkenntniß der Nothwendigkeit der Glaubenswahrheiten verzichtet und „den anfangs zu hohen und zu kühnen Flug dahin ermäßigt" (Baur), sich mit der Nachweisung des possibile und conveniens und des mehr oder weniger Wahrscheinlichen zu begnügen; vgl. Jul. Müller, Gedanken über Glauben und Wissen (deutsche Zeitschr. 1853. S. 158); ja es hat sich die Verknüpfung von Theologie und Philosophie und die vorausgesetzte Einheit am Glauben und Wissen, von welcher die Scholastik anfänglich ausging, zuletzt sogar in eine völlige Trennung von Theologie und Philosophie, in eine reine Entgegensetzung von Glauben und Wissen aufgelöst. Dieses Ende entspricht aber vollkommen dem Anfang und ist die einfache und nothwendige Folge des von vorne herein eingenommenen Standpunktes. Man wollte den Glauben in das Wissen erheben, aber man konnte es nicht, weil der Begriff vom Glauben, um es so auszudrücken, zu hoch und der vom Wissen zu niedrig genommen war, als daß eine wahre innerliche Vermittelung von beiden möglich gewesen wäre; so mußte man sich am Ende bekennen, daß man trotz alles Apparates eine Erkenntniß vom Glauben zu gewinnen, eine solche doch nicht gewonnen hatte, ja gar nicht gewinnen könne. Der Grundmangel der Scholastik, durch welchen sie ihren Untergang fand, ist also, daß sie gerade das nicht ist und wesentlich nicht ist, was sie nach der oben angeführten Meinung mancher katholischer Theologen seyn soll, ein spekulatives und begreifendes Erkennen der christlichen Wahrheit, und alle Fehler und Schwächen der scholastischen Theologie, welche man ihr mit Recht zur Last legt, gehen aus jenem Grundmangel hervor. Indem man aber den Grundmangel der Scholastik darin findet, daß sie zu wenig ein wirklich spekulatives Erkennen gewesen ist, nimmt man keineswegs, wie es scheinen könnte, einen dem Supremat des Glaubens geradezu entgegengesetzten Supremat des Wissens, eine sich schlechthin über die Theologie stellende Philosophie in Anspruch, sondern man will damit nur sagen, daß die Scholastik bei allem Bemühen und Scheine einer principiellen Begründung, doch in Wahrheit nicht in die Tiefe der letzten Principien zurückgeht und sie mit aller Strenge, Schärfe und Unbefangenheit begründet, und dann von ihnen aus die gedankenmäßige Reproduktion des Glaubens durch eine organisch-genetische Methode sich selbstständig entwickeln läßt. Die fides praecedens intellectum, von welcher die Scholastik als Basis ausgeht, ist nicht nur der Glaube, wie er als Lehre in der Schrift enthalten ist, und der Glaube, wie er in der religiösen Erfahrung des Einzelnen lebendig ist, sondern er ist auch und ist noch viel mehr der formulirte Glaube, das Dogma mit allen seinen kirchlich sanktionirten einzelnen Bestimmungen. Die Scholastik begründet nun zwar auch in ihrer Weise die Auktorität der Schrift (vgl. Thomas, Duns Scotus) und stellt sie gewissermaßen an die Spitze, aber es kann doch kein Streit seyn, daß ihr „faktisch und praktisch zuletzt doch Alles auf der Auktorität der Kirche und Tradition ruht." Für diese Auktorität der Kirche und Tradition aber wird zwar wohl auch ein Beweis versucht, sie wird aber doch überwiegend als einfaches Axiom vorausgesetzt, und so weit eine Begründung stattfindet, geschieht sie in einer so äußerlichen und empirischen Weise, daß dieselbe nicht als eine innere, aus dem Wesen des Christenthums und aus der religiösen Natur des Menschen folgende Nothwendigkeit begriffen ist, wird ja doch auch die Auktorität der Schrift

überwiegend in einer solchen äußerlichen Weise, vor Allem durch den Wunderbeweis fundamentirt. Nicht der Auktoritätsstandpunkt schlechthin ist es daher, woraus die Unvollkommenheit der Scholastik entspringt, sondern das, daß die Auktorität der Kirche und Tradition das Alles beherrschende Axiom ist, und daß diese Auktorität, wie es nicht anders seyn kann, in einer so äußerlichen, ungeistigen und exklusiven Weise auftritt, in ihrem schlechthin wunderhaften Karakter mit überwältigender Macht die Geister nur bindet, statt sie auch zu lösen und sie darum im Gebiete der religiösen Erkenntniß ebenso zur Rechtlosigkeit und Unfähigkeit verdammt, wie sie im religiösen Leben das Individuum an das äußerliche Joch der Kirche kettet, und die innerliche Freiheit in Christus zerstört. Indem nun aber diese gewaltige Auktorität den Schild über das Ganze wie das Einzelne hinhält, ist ein wahrhaft principieller Anfang und ein methodischer Fortgang der Erkenntniß, ein Erkennen im Ganzen und aus dem Ganzen unmöglich gemacht; es bleibt nichts übrig, als die Herrschaft der Verstandesreflexion, welche am Einzelnen sich zerarbeitet; nicht um die ratio des Ganzen kann es sich handeln, wie Baur treffend bemerkt hat, sondern nur um die rationes im Einzelnen; die Scholastiker, sagt J. Müller a. a. O. S. 168, zersplittern ihre trefflichsten Gedanken, statt sie aus ihren Wurzeln organisch zu entwickeln, durch die unendliche Beweglichkeit des reflektirenden Scharfsinnes in ein Vielerlei der Beziehungen und möglichen Gesichtspunkte, so daß man den Wald vor den Bäumen nicht mehr sieht. In gleichem Maße, in welchem es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen, wirft es sich in dem Vielen und Einzelnen herum; daher die unersättliche Sucht der Scholastiker, bei jedem Lehrsatze eine unendliche Reihe von Fragen, von Gründen und Gegengründen, Definitionen, Distinktionen, Syllogismen und Corollarien zusammenzuhäufen; weil sie die letzten Principien nicht bewegen und dann von ihnen nur das Einzelne prüfen und beziehungsweise umgestalten darf, entschädigt sie sich damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen und zu sagen; sie muß grübeln, weil sie nicht denken darf; sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit welcher sie das Dogma umspinnt, und ihren Triumph in den Kunststücken eines unfruchtbaren dialektischen Scharfsinnes, weil sie nicht das Dogma selbst fortbilden und ein Neues auf dem Acker der religiösen Erkenntniß pflügen darf. Damit hängt weiter auch zusammen, daß bei allem Scheine von Methode und Zusammenhang das Verfahren der Scholastiker häufig so unmethodisch und abrupt ist, durch die oft ganz zufällig dazwischen geschobenen dialektischen Erörterungen, die vom Zusammenhange abliegen und ebenso willkürlich angeknüpft als wieder abgebrochen werden, zum mäandrischen Labyrinthe wird, aus welchem man sich oft kaum mehr herausfindet, oder zu einem Penelopegewebe, bei welchem trotz alles Apparates des Denkens dieses selbst nicht von der Stelle rückt. Endlich ist auch das Sichdurchkreuzen verschiedener Standpunkte selbst bei solchen Scholastikern, die sich vor andern durch Consequenz des Denkens hervorthun, zwar allerdings zunächst aus den innern Widersprüchen zu begreifen, welche in dem zu rechtfertigenden Dogma selbst liegen, aber ebenso auch und ebendarum auch aus der Unmöglichkeit eines wahrhaft principiellen und consequent fortschreitenden Denkens in Folge der Gebundenheit durch die Autorität im Ganzen und Einzelnen. Es wäre nun aber freilich ungerecht, wenn man nur diese Schattenseiten in's Auge fassen und darnach, wie oft geschieht, die Scholastik allein beurtheilen und verurtheilen wollte; denn dieser im Einzelnen arbeitende logische Scharfsinn hat doch auch dazu gedient, eben dieses Einzelne genauer zu beleuchten und eine Reihe von Fragen in Bewegung zu setzen, welche für die wissenschaftliche Erkenntniß des Dogmas von wirklicher Bedeutung sind; und es ist gewiß bemerkenswerth, wie die tiefer eindringende theologische Wissenschaft wieder auf viele Fragen der Scholastik zurückgeführt worden ist, welche die leichter geschürzte und obenhin fahrende Dogmatik des 18. und selbst auch noch des 19. Jahrhunderts als nutzlose Subtilitäten beseitigt hatte. Nur darf man darum nicht meinen, jene Schattenseiten des im Einzelnen sich zerarbeitenden und grübelnden Scharfsinnes

seyen nur eine zufällige Erscheinung in der scholastischen Theologie, nur auf Rechnung äußerer Verhältnisse zu schreiben oder diesem und jenem scholastischen Theologen einzeln und persönlich zur Last zu legen, während sie doch, im Ganzen betrachtet, angeborene Fehler, aus dem ganzen Standpunkt selbst sich nothwendig entwickelnde Gebrechen sind. Ebenso ist auch bereits anerkannt worden, wie die scholastische Theologie darin häufig besser ist als ihr Princip, daß sie den logischen Formalismus durchbricht und in das Innere der christlichen Wahrheit denkend eindringt, manche wahrhaft spekulative Idee hinwirft und fruchtbare dogmatische Gedanken hervorbringt, welche den Schatz der wissenschaftlichen Erkenntniß des christlichen Glaubens wirklich vermehren. Aber auch dies eben nur im Einzelnen, ohne daß damit eine Läuterung und Fortbildung im Ganzen gewonnen und eine neue Stufe in der Erkenntniß des christlichen Glaubens überhaupt, eine neue Gestalt des Dogmas selbst erreicht würde, wie dies nachher durch die Reformation geschehen ist. Im Gegentheil bleibt das kirchliche Dogma gleichsam eine in sich abgeschlossene übersinnliche Welt, vor welcher die endliche Vernunft immer wieder die Segel streichen muß, so oft sie auch den Anlauf nimmt, dieselbe für sich zu erobern. Dieser Widerspruch aber, etwas glauben zu sollen und doch nicht erkennen zu dürfen, es denken zu sollen und zu wollen und doch nicht innerlich in dasselbe eindringen zu dürfen und zu können, treibt zuletzt dahin fort, daß der Geist am Gegenstande des Wissens, dem Glauben selbst, irre wird und das schlechthin Uebervernünftige, das gleichwohl das Rationale seyn soll, vielmehr als das Irrationale erkennt und die Auktorität, mit welcher es gedeckt wurde, als grundlose Anmaßung verwirft. Wie man aber den Grundmangel der Scholastik, von der einen Seite betrachtet, darin zu suchen hat, daß sie zu wenig Wissen, nämlich wahres Wissen, ist, so kann man und muß man von der andern Seite auch wieder sagen, daß sie zu viel Wissen und nur Wissen ist, daß sie auf diese ganze dialektische Behandlung des Glaubens einen viel zu hohen und einseitigen Werth legt, indem sie die Theologie, sofern sie Wissenschaft ist, als der Philosophie gleichartig betrachtet, wenigstens behandelt, und ihre Vollkommenheit wenigstens von vornherein nach dem Maßstabe der Philosophie, und überdies einer selbst noch sehr mangelhaft gedachten Philosophie, abmißt, ohne auch zu vollkommen klarer Erkenntniß davon zu gelangen, daß das Wissen in der Religion nicht schlechthin dieselbe Bedeutung und Abzweckung haben kann, wie in der Philosophie, und daß insbesondere nicht nur die subjektive Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens keineswegs bloß von der theoretischen Einsicht abhängt, vielmehr primitiv von der an der heiligen Schrift sich bildenden innern religiösen Erfahrung, sondern auch die Theologie als Wissenschaft von der Wahrheit des Glaubens nicht zum Ziele kommen und ihren eigenthümlichen Zweck erfüllen kann mit logisch-dialektischen Operationen allein, ohne daß sie auch das eigenthümliche Wesen der Religion im Auge hat und von der damit gegebenen Basis der Ueberzeugung ausgeht. Es ist nun aber merkwürdig zu sehen, wie die scholastische Theologie doch bis auf einen gewissen Grad zur Erkenntniß dieses ihres Mangels gekommen ist und ihn in verschiedener Weise zu verbessern suchte, ohne ihn aber vollständig überwinden zu können, eben sofern sie doch Scholastik war und blieb. Wenn schon Alexander von Hales die Theologie von der Philosophie dadurch unterscheidet, daß jener die certitudo experientiae im Unterschied von der certitudo speculativa der Philosophie zukomme und die Theologie lieber eine sapientia als eine scientia genannt wissen will, wenn ferner Duns Scotus und nach ihm Durandus a Sancto Porciano die Theologie als eine praktische Wissenschaft bestimmen, deren Endzweck das Handeln, das die Seligkeit sich erwerbende menschliche Thun sey, so ist das dem Wesen der Scholastik, wie richtig es auch an sich seyn mag, wieder so entgegengesetzt, daß man allerdings in dem immer entschiedeneren Heraustreten solcher Ansichten mit B a u r nur ein Zeichen der beginnenden Selbstauflösung der Scholastik sehen kann, allein weit gefehlt, daß diese Ansichten wirklich einen reinigenden und umbildenden Einfluß auf den ganzen Karakter der scholastischen Theologie gewännen, ragen gerade manche Vertreter

derselben, wie Alexander von Hales und noch mehr Duns Scotus, hervor durch eine auf die Spitze getriebene logisch-dialektische Behandlung der Glaubenslehren. Viel wichtiger und bedeutsamer in der genannten Beziehung ist die Mystik des Mittelalters (vgl. Hagenbach, über die Scholastik und Mystik des Mittelalters, in Illgen's hist.-theolog. Zeitschrift 1842, 1. und Liebner, Hugo a Sancto Victore). Wenn man von der scholastischen Theologie im engern und strengern Sinne reden will, so muß man freilich eigentlich die Mystik und mystische Theologie, sofern sie wesentlich von jener verschieden ist, von der Betrachtung ausschließen. Allein nicht nur ist die Entwicklung beider, der scholastischen Theologie im engern Sinne und der mystischen so in einander verflochten, daß man das Karakteristische beider nur in ihrem Verhältnisse zu einander ganz verstehen kann, sondern beide werden auch wieder mit einander verbunden nicht nur obgleich sie Gegensätze, sondern gerade weil sie es sind und durch ihre Combination eine Ausgleichung ihrer entgegengesetzten Mängel und Einseitigkeiten gewonnen werden zu können schien; endlich nimmt diejenige mittelalterliche Mystik, welche sich innerhalb der Schranken der kirchlichen Orthodoxie hält, bei allem Unterschied doch auch an manchen Eigenthümlichkeiten, namentlich an manchen Mängeln der scholastischen Theologie Theil, daher wir auf das allgemeine Wesen und die Stellung der mittelalterlichen Mystik hier doch noch etwas näher eingehen müssen, dabei zugleich auf den Artikel „Mystik" verweisend. Man kann sagen, die Mystik gehe wie die Scholastik von dem Bestreben aus, in den Grund alles Seyns und Lebens einzudringen und die christliche Wahrheit, welche als Dogma der Kirche gegeben ist, zu einem innern Besitze des Geistes zu machen. Aber die Mystik unterscheidet sich von der Scholastik doch, genauer angesehen, in dem Ziele, das sie sich setzt und in dem Wege, den sie einschlägt. Die Mystik geht nämlich meist nicht nur von einem Interesse des Wissens, sondern von einem Interesse der Frömmigkeit selbst, dem Interesse der unmittelbaren persönlichen Vereinigung, der innigsten geistigen Lebensgemeinschaft mit Gott aus, und ist als Theorie eine methodische Anweisung, dieses Ziel zu erlangen. Sofern sie aber als mystische Theologie doch auch ein Wissen anstrebt, soll dieses ein unmittelbares, ein in Gefühl und innerer Anschauung zu gewinnendes Wissen von Gott und dem Göttlichen seyn, nicht ein vermitteltes und systematisches Wissen. Darum verschmäht und verwirft sie den Weg einer durch Definitionen und Syllogismen sich hindurchwindenden Dialektik und will das Organ eines unmittelbaren Innewerdens des Göttlichen zur Wirksamkeit bringen durch einen sittlich-religiösen Proceß, durch eine sittlich-religiöse Reinigung und Erhebung. Darum liegt nun ein unverkennbares Verdienst dieser Mystik im Gegensatze zu der Scholastik darin, daß sie einer richtigeren Ansicht vom Wesen und Seyn der Religion in der unmittelbaren innern Lebenserfahrung und ebendamit auch einer richtigeren Anschauung von dem eigenthümlichen Standpunkte der Theologie im Unterschiede von der Philosophie den Weg bahnt, daß sie die Maßlosigkeit und das eitle Selbstvertrauen einer einseitigen Verstandesdialektik im Gebiete der religiösen Wahrheit, die curiositas immiscens positiones extraneas vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas (Gerson) zurückweist, der endlosen Zersplitterung der Begriffe in der Scholastik, ihre religiösen Totalanschauungen, das Eine in dem Vielen, gegenüberstellt. Allein diese Mystik und mystische Theologie bleibt zunächst darin noch ganz scholastisch, daß sie, wie die Scholastik, ohne Weiteres von der Grundvoraussetzung der Wahrheit des kirchlichen Dogmas ausgeht und nun das in der Kirche Geglaubte auf ihrem eigenthümlichen Wege zu subjektiver Gewißheit erheben zu können meint und verspricht, daß sie ferner, indem sie die religiöse Wahrheit als solche im unmittelbaren Gefühl und in der innern Anschauung ergreifen will, auf ein wirkliches Erkennen und ein denkendes Erkennen nicht nur faktisch, sondern auch grundsätzlich verzichtet. Gerade dieser Dualismus, das Ueberschwängliche, Unbegreifliche nicht begreifen und es doch unmittelbar im Geiste besitzen zu wollen, ist für die meisten, wenn auch nicht alle, Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik ganz karakteristisch. Ebendarum trifft in diesem Resultate

diese Mystik auch mit der transcendenten Metaphysik der Scholastik zusammen; denn was man nur im unmittelbaren Gefühl und in der unmittelbaren inneren Anschauung soll ergreifen und als Wahrheit besitzen können, nicht aber auch heraus- oder hereinarbeiten kann und soll in den selbstbewußten Gedanken, das ist und bleibt, so viele Brücken man auch mit dem religiösen Gefühl und der religiösen Phantasie schlagen mag, doch seinem innersten Wesen nach dem Geiste fremd und äußerlich. Die Combination der Scholastik und Mystik, wie sie manche mittelalterliche Theologen versuchten, sollte und wollte zwar durch Ergänzung der entgegengesetzten Unvollkommenheit und Einseitigkeit einen Fortschritt erzielen; es wird sich aber unten zeigen, daß jene Combination bei manchen Scholastikern allerdings die gute Wirkung gehabt hat, den zu weit gehenden unfruchtbaren Verstandesformalismus zu mäßigen und zu zügeln und die Behandlung der Theologie sittlich-religiös zu erwärmen und zu beleben, daß aber gleichwohl im Princip wenig damit geholfen wurde, weil sie durch die Grundvoraussetzung der Auktorität der Kirche gebunden blieb, und der Grundmangel der Scholastik, nur abstrakt-logisches Denken zu seyn, und der Grundmangel der Mystik, sich einseitig in Gefühl und Anschauung abzuschließen, in Wahrheit dadurch nicht überwunden wurde. Aber der ungelöste Dualismus in der Scholastik, die Spannung, welche zwischen der Auktorität des kirchlichen Dogmas und dem Interesse des religiösen und noch mehr des denkenden Geistes entstand, hat nun auch auf ein entgegengesetztes Extrem, auf den Pantheismus einer spekulativen Mystik bei Eccard und Andern hingetrieben, welcher nicht nur die Schranke der kirchlichen Tradition kühn durchbrach, sondern am Ende sogar den geschichtlichen Grund und Boden des Christenthums weit überflog. Doch hat sich die Mystik auch in besonnener Weise von der Schranke des mittelalterlichen Katholicismus emancipirt, indem sie nicht nur vom traditionellen Dogma und dem dasselbe zunächst unterstützenden, mehr und mehr aber auch unterhöhlenden logischen Formalismus der Scholastik sich abkehrte und ihm die Innerlichkeit und Freiheit des religiösen Lebens im Gemüthe entgegensetzte, sondern diese religiöse Innerlichkeit und Freiheit auch wieder unter die Schranke einer Auktorität stellte, aber nicht die willkürlich angemaßte menschliche der Kirche, sondern die ewige göttliche der heiligen Schrift, womit sie in die reformatorische Bahn einlenkte. Dies leitet uns von selbst dazu weiter, eine im Bisherigen bereits mitbesprochene Einseitigkeit des ganzen Wesens und Strebens der scholastischen Theologie noch besonders in's Auge zu fassen. Die scholastische Theologie betrachtet zwar Tradition und Schrift als Quelle und Norm der Lehre und holt die materiale Begründung für das Dogma sowohl aus der Tradition als der Schrift. Es ist dabei aber überhaupt schon das bezeichnend, daß sie von vornherein gar nicht von einer so bestimmten Unterscheidung von Schrift und Tradition ausgeht und ihre Beweise promiscue beiden entnimmt, wie bei Anselm, Hugo a Sancto Victore, Petrus Lombardus (vgl. Baur, Dogmengeschichte S. 244). Andere scholastische Theologen unterscheiden nun zwar allerdings schärfer zwischen Schrift und Tradition und erkennen der Schrift ausdrücklich eine excellentia des Ansehns zu, wie Abälard (Sic et Non ed. Henke et Lindenkohl p. 14), Thomas von Aquino (Summa theolog. P. I. qu. 1. art. 8), ja selbst auch Duns Scotus in den Prolegomenen seines Commentars zu den Sentenzen des Lombarden. Aber sie führen nicht nur in der Theorie diesen Unterschied nicht klar und consequent durch, sondern sie operiren dann auch in praxi und im Einzelnen überwiegend mit der Tradition und ihren einzelnen Auktoritäten, wie dies auch vermöge des allgemeinen Standpunktes, auf welchem sie stehen, nicht anders seyn kann, und es ist daher ganz begreiflich, wenn, je weiter herab, desto mehr die Tradition fast die einzige Rüstkammer der Beweise bildet und das unmittelbare Zurückgehen auf die Schrift immer seltener wird. Aber auch die Art dieses Zurückgehens auf die Schrift, soweit es überhaupt noch stattfindet, karakterisirt die scholastische Theologie. Nicht der Grundtext des Alten und Neuen Testaments ist es in der Regel, an den man sich hält, sondern die als kanonisch geltende lateinische Uebersetzung der Vulgata, weil schon

der verhältnißmäßige Mangel an Kenntniß der Grundsprachen das Erstere erschwerte (vgl. meinen Art. „Hermeneutik" in dies. R.-E.). Weiter instruirte man den Interpretationsproceß meist nicht unmittelbar und selbstständig, sondern baute auf der exegetischen Tradition fort, so daß gar häufig die Exegese nicht sowohl die Exegese der Schrift, sondern Exegese der Exegese ist. Diese ganze Behandlung der Schrift ist ebenso ein wesentliches Gebrechen der scholastischen Theologie, wie ihr logischer Formalismus und ihre mangelhafte Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Religion und in die Bedeutung der unmittelbaren religiösen Erfahrung für die dogmatische Erkenntniß, und alle diese Gebrechen wurzeln mit einander in der unselbstständigen geistigen Stellung der scholastischen Theologie, vermöge welcher sie nicht nur an die kirchliche Ueberlieferung, sondern überhaupt an die Auktorität mittelbarer und abgeleiteter Quellen gebunden blieb und nicht vermochte, unmittelbar auf die ursprünglichen Quellen und die letzten Principien zurückzugehen. Uebrigens hat sich auch dieser Mangel in der Behandlung der Schrift selbst solchen scholastischen Lehrern aufgedrungen, welche dabei keineswegs den Grundsätzen der Lehren der Kirche im Allgemeinen untreu werden wollten, wie einem Petrus Cantor von St. Victor, Hugo a Sancto Caro, Peter von Blois, Roger Bacon und Anderen. Allein eben deswegen, weil jener Mangel der scholastischen Theologie nicht zufällig anhängt, sondern gerade aus jenen Grundsätzen der mittelalterlichen Kirche und ihrem ganzen Standpunkte hervorgegangen ist, konnte diese Einsicht keinen wesentlichen Erfolg haben und war es erst den sogenannten Vorläufern der Reformation im Mittelalter vorbehalten, jenen Mangel eben in seinen Wurzeln zu erkennen und ihn nicht nur zu erkennen, sondern auch den Anfang wenigstens in seiner Ueberwindung zu machen. Es könnte daher nun auch hier die Frage entstehen, wie diese Vorläufer der Reformation nicht nur jenen Mangel der scholastischen Theologie in der Verkürzung des Ansehens der heiligen Schrift und in der unvollkommenen und verkehrten Benutzung derselben für die theologische Wissenschaft mehr und mehr in's Licht gestellt, sondern auch, wie sie überhaupt der Reformation den Weg gebahnt und insbesondere auch den materialen Grundirrthum des mittelalterlichen Dogmas, die pelagianisirende Trübung des Princips der freien, im Glauben zu empfangenden Gnade Gottes in Christo bekämpft haben. Allein so wichtig diese Erscheinung in der Geschichte der christlichen Kirche und Theologie überhaupt ist, so gehört sie doch eigentlich nicht mehr zur scholastischen Theologie selbst, kann also nur unter den Momenten, welche zur Auflösung der scholastischen Theologie wirkten, mit zur Sprache gebracht werden. Wir müßten sonst auch zur allgemeinen Karakteristik auf die materiale Seite der scholastischen Theologie, auf ihren dogmatischen Standpunkt hier näher eingehen. Aber diese materiale Seite ist nicht ebenso karakteristisch für die scholastische Theologie überhaupt, weil sie nur die Fortsetzung und Ausgestaltung derselben Anschauungsweise ist, die zuvor schon sich festgesetzt hatte. Nur das ist wichtig, zu sehen, wie diese dogmatische Anschauungsweise im Verlaufe der scholastischen Theologie sich weiter entwickelt hat, wie der pelagianische und semipelagianische Geist des mittelalterlichen Katholicismus seine Consequenzen herausgetrieben und damit den Widerspruch dieses dogmatischen Standpunkts mit sich selbst und mit dem Urchristenthum der Bibel in einer Weise bloßgelegt hat, welche das Bedürfniß der Umkehr und Neubildung angeregt und die Anfänge einer wirklichen Reformation in's Leben gerufen hat. Davon läßt sich aber angemessener unten reden bei der Uebersicht über den Entwicklungsgang der scholastischen Theologie. Zuvor haben wir aber zur Vervollständigung der allgemeinen Karakteristik der scholastischen Theologie uns auch noch die Sphäre zu vergegenwärtigen, innerhalb welcher diese ausgebreitete theologische Thätigkeit sich entfaltet hat und uns die äußern und innern Bedingungen vorzuhalten, welche auf ihre Entwicklung eingewirkt haben. Es ist oben bereits darauf hingewiesen worden, wie schon in der Uebergangsperiode von der patristischen zur scholastischen Theologie das geistige und insbesondere wissenschaftliche Leben in der griechischen Kirche mehr und mehr abstirbt. Während in der abendländischen Kirche mit

der Scholastik nun eine neue Schöpfung hervortritt, hat die griechische etwas Derartiges nicht aufzuweisen. Es fehlt zwar nicht an einzelnen in der herrschenden Dunkelheit noch etwas hervorragenden Lehrern, aber man kann sie kaum mit Ullmann (in der interessanten Abhandlung: die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert, Stud. u. Krit. 1833, 3. Hft.) Halbscholastiker nennen, denn sie waren dies nur insofern, als sie ebenso wie die Theologen der abendländischen Kirche an der überlieferten Lehre festhielten und sie fortpflanzten. Wenn sie aber auch zu Begründung der Lehre ihrer Kirche bis auf einen gewissen Grad die Philosophie verwendeten, so ist dies doch überwiegend eine materielle Benutzung einzelner philosophischer Ideen, und wenn sie weiter auch zur Darstellung und Vertheidigung der Lehrsätze eine gewisse Dialektik üben, so fehlt ihnen doch das methodisch-dialektische Verfahren, das ein so wesentliches Merkmal der abendländischen Scholastik ist. Ullmann sagt: „Man hat die griechische Kirche gepriesen, daß sie von der Scholastik frei geblieben sey; allein ihre Theologie blieb nicht darum von der Scholastik frei, weil sie dieser Richtung etwas Höheres und Besseres entgegengesetzt hätte, sondern weil es ihr an Lebensfülle und Triebkraft gebrach, um solche immerhin großartige Erscheinungen hervorzubringen. Sie blieb auf dem Punkte stehen, auf dem sich die sogenannte positive Theologie des Abendlandes (jene oben bezeichnete receptive, sammelnde und compilirende Richtung) vor dem Entstehen der Scholastik befand. Es fehlte auch ihr an einem Ansatze zur Scholastik nicht; aber sie war nicht im Stande, daraus eine neue Lebensgestaltung zu bilden: sie behielt den Niederschlag ohne den Geist.“ Interessant ist aber, wie es auch hier gegenüber von dem leblosen theologischen Traditionalismus nicht an einzelnen Regungen einer Mystik fehlte, welche die todte Masse zu beleben und zu vergeistigen suchte, so vor Allem bei Nicolaus Cabasilas (s. d. Art.); aber es sind dies doch nur vereinzelte Erscheinungen, und sie blieben ohne eine nachhaltige reinigende Wirkung auf das Ganze. So geht also nun das wissenschaftliche Leben in diesem Zeitraum fast ganz in die abendländische Kirche über; sie ist der Schauplatz einer neuen und eigenthümlichen Entwicklung, der scholastischen Theologie. Innerhalb der abendländischen Kirche ist es aber vorzugsweise die romanisch-germanische Sphäre, Frankreich, England, Deutschland, welcher die bedeutendsten scholastischen Theologen angehören. Und während in der vorigen Periode es hauptsächlich die einzelnen Kloster- und Kathedralschulen waren, in welchen die theologische Wissenschaft von Mönchen und Geistlichen gepflegt wurde, erhielt nun, wie schon bemerkt, die wissenschaftliche Thätigkeit einen neuen Mittelpunkt durch die Stiftung der Universitäten, worin Paris den Vorgang machte. Hier war ja die schola palatina zuletzt gewesen, hier waren auch eine bedeutende Kathedralschule und Klosterschulen. Neben diesen, aber in einer gewissen Verbindung mit ihnen, traten einzelne Männer als Lehrer der Theologie und Philosophie auf; sofort wurden auch Lehrstühle für das kanonische Recht und für die Arzneiwissenschaft errichtet, und es bildete sich auf diese Weise durch die Vereinigung aller dieser Lehrstühle die erste Universität, studium generale seu universale (cf. Bulaeus, hist. univers. Paris.). So wurde Paris seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts der Hauptsitz der scholastischen Theologie. Aus allen Gegenden Europa's strömten Wißbegierige hier zusammen, so daß oft mehr Studirende da gewesen seyn sollen als Bürger. Die Zeitgenossen nennen die Stadt die Leuchte der Erde, den Sitz aller Güter des Körpers und Geistes, den Mittelpunkt der Ritterlichkeit und feinen Sitte und den Ort der himmlischen und irdischen Weisheit. Die ausgezeichnetsten Scholastiker, wie Abälard, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus, Gerson, ließen hier ihr Licht leuchten. Nach dem Vorgang von Paris entstanden aber auch an vielen andern Orten ähnliche Institute, unter welchen nach Paris für die scholastische Theologie Oxford die größte Bedeutung erhielt; weiter waren auch Köln, Prag ꝛc. Herde scholastischer Wissenschaft. Obwohl die Universitäten, namentlich Paris, Anfangs selbstständig entstanden, so nahmen die Päbste doch sie bald auch unter ihre Obhut, da sie wohl erkannten, welche Stütze

für die Macht und das Ansehn der Kirche sie wenigstens zunächst durch die scholastische Theologie gewannen. Unter den großen Hebeln, durch welche die Kirche auf den Sitz der Beherrschung aller Lebensverhältnisse im Mittelalter gehoben war, sagt Kuhn in seiner katholischen Dogmatik S. 407, ist die Scholastik keiner der unwirksamsten gewesen. Wer die Wissenschaft und eine so gewaltige Wissenschaft seyn nennt, wie die Kirche die Scholastik, der hat in und mit ihr den einflußreichsten Machtbesitz. — Fassen wir nun aber auch weiter die innern Bedingungen in's Auge, welche auf die Ausbildung der scholastischen Theologie eingewirkt haben, so kommt hier vor Allem das Verhältniß der mittelalterlichen Philosophie zur scholastischen Theologie in Betracht. Ist auch die mittelalterliche Philosophie wesentlich Theologie aus den oben angegebenen Gründen, so ist sie doch nicht nur dies, sofern sie doch auch ein relativ-selbstständiges Gebiet umschrieb und mit einer Reihe von Problemen sich beschäftigte, welche wenigstens nicht unmittelbar mit der Theologie sich berührten. Dieser neue Aufschwung, den auch die Philosophie nahm, ging, wie Neander mit Recht sagt, nicht aus dem religiösen Grunde hervor, und war nicht ursprünglich mit der neuen religiösen Erregung in der Kirche verbunden, sondern bestand gewissermaßen unabhängig von der Kirche. Mit dem Anfang eines neuen wissenschaftlichen Lebens in der karolingischen Zeit überhaupt war vielmehr von selbst auch ein Anstoß gegeben, sich auch wieder philosophisch zu orientiren, und die fallen gelassenen allgemeinen Fragen über den Ursprung, das Wesen und die Wahrheit des menschlichen Wissens, welche die frühere Philosophie bewegt hatte, wieder aufzunehmen. Aber nicht nur wurden diese philosophischen Bestrebungen überhaupt im Schoße der Kirche gehegt und waren es dieselben Lehrer, welche sich mit der Theologie und Philosophie beschäftigten, sondern es mußte die mittelalterliche Philosophie auch auf die scholastische Theologie ganz besonders wegen der eigenthümlichen Richtung der letztern einen wesentlich bestimmenden Einfluß gewinnen. So einseitig es ist, wenn man die scholastische Theologie einfach nur erklären will aus der Einmischung der Philosophie, insbesondere der aristotelischen, in die Theologie, wie wenn ihre Entstehung nicht durch den Entwicklungsgang der Kirche und des Dogmas selbst innerlich bedingt gewesen wäre, so wenig kann man den bedeutenden Einfluß läugnen und läugnen wollen, welchen gleichwohl die Philosophie auf die Theologie des Mittelalters geübt hat. Nicht nur speziell die dialektische Methode der Scholastik knüpfte dieses Band der Theologie und Philosophie, sondern überhaupt die ganze Tendenz der mittelalterlichen Theologie, die christlich-kirchliche Wahrheit als die absolute Wahrheit und als Krone und Spitze aller andern Wahrheit zu erweisen, ihr Streben nach der Theokratie oder Hierarchie des Wissens, um es so auszudrücken. Damit war nämlich von selbst gegeben, daß sie sich auch mit der Philosophie messen und auseinandersetzen mußte, sich dieselbe einerseits auch zu ihrem Dienst anzueignen, andererseits sie aber auch wieder in ihre Gränzen zurückzuweisen suchte. Die dialektische Methode, welche die Scholastik auf die Theologie anwendete, hing von vornherein zusammen mit dem Studium der aristotelischen Dialektik, wie es in den Kloster- und Kathedralschulen getrieben wurde. Aber man lernte (s. unten) die aristotelische Philosophie doch erst näher und vollständiger kennen seit dem Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts, und zwar nicht nur die Dialektik derselben, sondern auch ihre Physik und Metaphysik. Der Mißcredit, in welchem die aristotelische Philosophie anfänglich kam, so sehr, daß sie sogar von Synoden verboten wurde, wich bei der innern Wahlverwandtschaft derselben mit der Scholastik bald genug einem großen Eifer des Studiums derselben, welcher sich in Uebersetzung aristotelischer Schriften, in Vorlesungen über sie, in der Abfassung zahlreicher Commentare durch die berühmtesten Scholastiker, einen Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, bethätigte. Aristoteles galt so sehr als die höchste, auch den Plato überragende philosophische Auktorität, daß die Abweichung von aristotelischen Definitionen Manchen wie eine verdammungswürdige Häresie erschien (cf. Tribbechovius l. c. p. 218 sq.). In einem Werke eines Kölner Theologen noch aus

dem Ende des 15. Jahrhunderts (vgl. Gieseler, Kirchengesch. 2. Bd. 3. Abtheil.) wird gesagt: Aristoteles adeo necessarius fuit ante verbi Dei incarnationem sicut necessario collatio gratiae praesupponit conditionem ipsius naturae, quia Aristoteles fuit legis naturae maximus doctor et inventor; ex quo patet, quod Aristoteles fuit praecursor Christi in naturalibus, sicut Johannes Baptista in gratuitis; wie umgekehrt der Gegner der eigentlichen scholastischen Theologie, Walther a Sancto Victore ihre Vertreter am bündigsten mit dem Prädikate uno spiritu aristotelico afflatos verdammen zu können glaubte. Es ist auch keineswegs nur die Dialektik des Aristoteles, welcher sich das Interesse der scholastischen Theologie zuwendete, sondern sie ging vielfach auch auf seine metaphysischen Principien, auf seine ethischen, psychologischen, physikalischen Grundsätze zurück. Uebrigens ist es ein vielfach gehegter, aber darum doch nicht weniger leicht zu widerlegender Irrthum, daß die Abhängigkeit der scholastischen Theologen von Aristoteles selbst bei denen, welche ihm im Allgemeinen das höchste philosophische Ansehn beilegten, eine völlig unbedingte, sklavische gewesen (vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie Bd. VII. S. 91). Noch vielmehr aber ist es nur „als eine Fabel alter Unwissenheit" zu bezeichnen, daß man im Mittelalter nur der aristotelischen Philosophie ergeben gewesen und sie allein eine ausschließliche Herrschaft geübt habe. Nicht nur wurden einzelne, allerdings nur wenige Schriften Plato's und mancher Platoniker, freilich auch diese gewöhnlich nur in Uebersetzungen, gelesen (vgl. Ritter a. a. O. Bd. VII. S. 70), sondern es wirkte der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius Areopagita, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus, aber auch der ursprüngliche Platonismus durch das Medium Augustin's und Anderer auf die mittelalterliche Theologie ein, wovon Jeden ein Blick in die Schriften des Albertus Magnus, noch mehr des Thomas von Aquino überzeugen kann. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß die platonische Philosophie auf die scholastische Theologie mehr mittelbar und ihrem Inhalt nach gewirkt, die aristotelische Philosophie dagegen unmittelbarer und vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließend, die Form und Methode derselben bestimmt hat (vgl. darüber Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche ꝛc. S. 11; Baur, theologische Jahrbücher, 1846, S. 193; Hauréau, de la philosophie scolastique). Der innere Zusammenhang der Philosophie und Theologie im Mittelalter stellt sich nun aber noch speziell dar in dem berühmten Gegensatze des Realismus und Nominalismus, welcher zwar zunächst auf ein rein philosophisches Problem, die Realität der allgemeinen Begriffe sich bezog und insofern gewissermaßen eine Erneuerung des Kampfes der platonischen und aristotelischen Philosophie war, aber eben dadurch, daß er die wichtigsten erkenntniß-theoretischen und ontologischen Grundfragen in sich schloß, auch für die scholastische Theologie eine durchgreifende Bedeutung erhielt und mit dem Entwicklungsgang dieser letztern von Anfang bis an's Ende auf's Engste verflochten war. Nach der gewöhnlichen Ansicht findet man den ersten Anstoß zu dieser Streitfrage, welche der Realismus und Nominalismus bewegte, in einer Stelle des Porphyrius in seiner Einleitung in die Kategorieen des Aristoteles, wo er sagt: Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim est negotium hujus modi et majoris indigens inquisitionis. Damit ist also die Frage aufgeworfen, ob die allgemeinen Begriffe eine vom subjektiven Bewußtseyn unabhängige Realität in sich haben, oder ob sie nur auf der Abstraktion des subjektiven denkenden Bewußtseyns beruhen. Diese von Porphyrius nicht entschiedene Frage hat wieder aufgenommen Boëthius, der Commentator des Porphyrius, welcher, wie Baur sagt, zu jenen Männern gehörte, die den Uebergang der Bildung der alten Welt in die neu sich gestaltende vermitteln, und was sie als Summe ihres Wissens aus dem Alterthum in sich trugen, für die folgende Zeit compendiarisch verarbeiten. Boëthius

versucht nun die von Porphyrius gestellte Frage zu beantworten und hat sie durch das Ansehen, welches er als Commentator des Aristoteles bei dem sich wieder erneuernden Studium der Philosophie gewann, dem Interesse seiner und der nachfolgenden Zeit nahe gerückt. Durch die verdienstlichen Untersuchungen von Cousin in seinen ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1836, Einleit., womit Weiteres bei Ritter und Hauréau in den angeführten Werken und in der Schrift von Köhler: Realismus und Nominalismus in ihrem Einflusse auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters, Gotha 1858, zu vergleichen ist, ist nachgewiesen worden, wie von Boëthius an namentlich in den karolingischen Schulen unter Alkuin in Tours, Rhabanus Maurus in Fulda aber auch in dem nächstfolgenden Jahrhundert das von Porphyrius aufgestellte Problem fortan behandelt wurde (s. auch Hasse, Anselm 2. Bd. über die philosophischen Bestrebungen dieses Zeitraums; Baluzius, Miscell. Tom. I; Pez, Anecdota Tom. I). Die Meinung, welche im Mittelalter selbst, aber auch noch von neueren Historikern ausgesprochen worden ist, daß Roscelin am Ende des 11. Jahrhunderts der eigentliche Urheber des Nominalismus gewesen, ist, wie ich schon im Art. „Roscelin" gezeigt habe, grundlos, da er vielmehr, soviel wir wissen, nur der Erste ist, welcher den Nominalismus auf das kirchliche Dogma angewendet und durch den Conflikt, in welchen er dadurch mit Anselm kam, zuerst dieser ganzen Streitfrage die für den ganzen Verlauf der scholastischen Theologie so wichtige Bedeutung verschafft hat. Um diese Bedeutung zu verstehen, bezeichnen wir den Gegenstand des Streites zwischen dem Realismus und Nominalismus, wie er sich im Allgemeinen abzweigte, etwas näher. Die Frage über die Realität der allgemeinen Begriffe wurde auf dreifache Weise beantwortet: entweder statuirte man universalia ante rem oder in re oder post rem (platonisch, aristotelisch, stoisch); nach der erstern Ansicht ist das Allgemeine vor dem Einzelnen in den göttlichen Ideen oder Urbildern wirklich, und dieses Wirkliche ist sowohl das in Wahrheit Seyende als das Absolutvollkommene, während die einzelnen Dinge nur das Abgeleitete und das Beschränkte, Unvollkommene sind. Das Wissen ist daher auf diesem Standpunkte wesentlich auch das Ergreifen jenes Allgemeinen und ein Erkennen des Einzelnen in und aus dem Allgemeinen. Nach der zweiten Ansicht ist das Allgemeine real vorhanden nur in den wirklichen konkreten Dingen, als das ihnen Gemeinsame, Wesentliche, und die allgemeinen Begriffe sind zwar als solche zunächst nur etwas Vorgestelltes und Gedachtes, aber nicht durch rein subjektive Willkür Hervorgebrachtes, sondern sind vermöge der in den Gegenständen selbst liegenden Nothwendigkeit aus ihnen abstrahirt worden, so daß das Allgemeine nicht abstrahirt werden könnte, wenn es nicht in den Dingen selbst auch wäre. Nach der dritten Ansicht, der rein nominalistischen, hat das Allgemeine gar keine objektive Realität, d. h. es entspricht ihm nichts objektiv in den einzelnen Dingen selbst, sondern es entsteht nur durch eine Operation des Verstandes, welcher über das Einzelne reflektirt und es zusammenfaßt. Das sind die Grundformen, welche aber selbst wieder mancherlei Modifikationen durch gegenseitige Vermittlung erfahren. Es sind also, genau betrachtet, zwei Probleme, welche hier ineinanderlaufen, ein erkenntniß-theoretisches, formales und ein ontologisches, materiales; ein erkenntnißtheoretisches, indem es sich um die Realität der allgemeinen Begriffe, um Ursprung und Wahrheit der Erkenntniß handelt, und ein ontologisches, indem es sich fragt, worin das Reale, das Wahrhaftseyende zu suchen ist, im Allgemeinen oder im Individuellen, und wie sich beides zu einander verhalte. Daraus erhellt nun auch die Bedeutung dieser Streitfrage für die Theologie des Mittelalters. Der Anschauung des Mittelalters vom Verhältniß der Kirche zum einzelnen Gläubigen entspricht zunächst der Realismus und er spiegelt sich auch, mehr oder weniger bewußt, in einer Reihe wichtiger Dogmen, wie von der Trinität, Erbsünde, Person und Werk Christi, Heilsaneignung, Sakramenten. Der Nominalismus dagegen vertritt die Freiheit und das Recht der Individualität, sowie das Interesse für die Realität der konkreten wirklichen Welt. Man kann daher sagen, die Dialektik des Realismus und Nominalismus sey gewissermaßen auch die

Dialektik des im Mittelalter sich vollendenden und wieder auflösenden Katholicismus. Ebenso wichtig oder noch wichtiger ist aber für die scholastische Theologie die erkenntnißtheoretische Seite des Streites. Die Grundvoraussetzung der scholastischen Theologie als Wissenschaft ist die Identität des Denkens und Seyns oder genauer die Congruenz von Denken und Seyn, d. h. die Ueberzeugung, daß die allgemeinen Begriffe, welche das Denken erzeugt, der Wirklichkeit entsprechen, mithin objektive Wahrheit enthalten oder der Realismus in re. Mit dem Siege des Nominalismus war diese Voraussetzung aufgehoben und die scholastische Theologie als solche principiell ihrer Selbstauflösung preisgegeben. Es ist nun nicht unsere Sache hier, den Gang der mittelalterlichen Philosophie genauer zu bezeichnen, so interessant derselbe auch ist, sofern sich in ihr gewissermaßen ein Vorspiel der neuern, von der Reformation ab sich ausbildenden Philosophie darstellt, ihre wichtigsten Grundfragen in der scholastischen Umhüllung besprochen werden und sogar das Princip der ganzen neuern Philosophie, ihr Zurückgehen auf das Selbstbewußtseyn als den Anfang aller Wissenschaft in seiner Bedeutung mehr oder weniger klar erkannt wird (vgl. Ritter a. a. O. 8. Bd. S. 716 f.). Aber auch der Verlauf der realistischen und nominalistischen Controverse hat für uns nur insofern eine Bedeutung, als sie mit der sich entwickelnden scholastischen Theologie unmittelbar zusammenhängt. — Man vergleiche über den Realismus und Nominalismus des Mittelalters: Baumgarten-Crusius, de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine in seinen opusc. theologica p. 55. Baur, Geschichte des Trinitätsdogma, Bd. II. Cousin, ouvrages inédits d'Abélard. Baur, theolog. Jahrbücher, 1846. Köhler in dem angeführten Werke, das zwar einen anerkennenswerthen Beitrag liefert, aber den Gegenstand weder nach der philosophischen, noch nach der theologischen Seite erschöpft. Besonders aber ist zu vergleichen Hauréau in dem angeführten Werke, auch Rousselot, Etudes sur la philosophie du moyen-âge; endlich Ritter und Tennemann in ihren Werken über die Geschichte der Philosophie.

Wenden wir uns nun weiter zu einem Abriß der Geschichte der scholastischen Theologie im Ganzen, so lassen sich dabei der Natur der Sache nach drei Zeitabschnitte unterscheiden, welche umfassen den Anfang und die erste Entwicklung, sofort die Blüthe und Vollendung und endlich den allmählichen Zerfall und die Selbstauflösung der scholastischen Theologie. An die Schwelle der Scholastik stellen wir Anselm, sofern er, wie bereits bemerkt, nicht nur das Princip der Scholastik mit klarem Bewußtseyn seiner Bedeutung ausgesprochen, sondern auch selbst die ersten glänzenden Proben der Anwendung desselben geliefert hat. Anselm sucht das Princip der scholastischen Theologie, das ihm zu Grunde liegende Verhältniß von Glauben und Wissen unverkennbar nach zwei Seiten hin festzustellen, ebensowohl gegenüber von einem gegen die Erkenntniß sich abschließenden Glauben, wie gegenüber von einem seine eigene Gränze verkennenden und nicht vom Glauben als der gegebenen absoluten Wahrheit und der innern Ueberzeugung von ihr ausgehenden Wissen. Der erstere Standpunkt war der vorherrschend traditionalistische, kirchlich-positive, wie er in der oben gezeichneten Uebergangsperiode herrschte, und sich auch noch bis in die Mitte der scholastischen Periode mit mancherlei Modifikationen erhalten hat; den zweiten bekämpft Anselm, wie wir werden annehmen dürfen, in der Person des Roscelin (s. meinen Art. und Hasse, Anselm Bd. II S. 36). Aber es ist nun freilich nicht so, wie man es in neuerer Zeit meist darstellt (vgl. Hasse a. a. O. S. 34 ff., und nach ihm der Artikel „Anselm", von Kling), wie wenn er die fides quaerens intellectum, das qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget in dem Sinne geltend gemacht hätte, daß die vom Glauben ausgehende Erkenntniß immer wieder an der Auktorität der Schrift und Kirche ihre Gränzen nicht nur, sondern auch ihre Gewähr finden müßte, sondern er glaubt auch aus der reinen Vernunft die Nothwendigkeit des im Glauben Angenommenen, so wie es ist, streng beweisen zu können und zu müssen, und zwar nicht nur die Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion (im proslogium und monologium), sondern auch die

specifischen Lehren der positiven Religion (de fide trinitatis und cur Deus homo?); wie er denn cur deus homo II, 22. mit den rationabilia et quibus nihil contradici possit, nicht nur den Judaeis, sondern auch den paganis sola ratione satisfacere, und die Thatsachen des christlichen Glaubens aus einleuchtenden Vernunftgründen beweisen will, „quasi nihil sciatur de Christo." Diese Plerophorie von der Kraft des demonstrativen Wissens stimmt offenbar nicht zusammen mit der sonst vorgetragenen Ansicht von der schlechthinigen Bedingtheit des Wissens durch den Glauben; man vergleiche darüber die treffenden Bemerkungen von Jul. Müller, deutsche Zeitschr. 1853 Nr. 21, Gedanken über Glauben und Wissen; was Kuhn, kath. Dogmatik I, S. 421 ff. zur Zurechtlegung dieses Widerspruches bemerkt, ist nicht durchschlagend; Anselm will freilich kein Rationalist seyn, aber der Mangel an der nöthigen Klarheit über das Verhältniß des Glaubens zu der Erkenntniß" beruht eben darin, daß er ohne es zu wissen, zweierlei Ansichten über das Verhältniß der Erkenntniß zum Glauben ausspricht, die sich nicht vereinigen lassen, und nicht erkennt, daß von Demonstration im eigentlichen Sinn im religiösen Gebiete gar nicht geredet werden kann. Weiter sodann verräth sich die Schranke des scholastischen Standpunktes, wie oben schon bemerkt worden, bereits bei Anselm darin, daß die fides quaerens intellectum keineswegs nur objektiv die Schriftwahrheit, subjektiv die in der innern Erfahrung angeeignete christliche Wahrheit, sondern die gegebene Lehre der Kirche ist, was die Folge hat, daß er zwar immerhin in anerkennenswürdiger Weise in das innere Wesen der christlichen Grundwahrheiten eindringt, auf der andern Seite aber, sofern er durch die kirchliche Grundvoraussetzung gebunden ist, in ein ächt scholastisches Wesen, d. h. in einen inhaltsleeren logischen Formalismus sich verliert (s. meinen Art. über Roscelin und J. Müller a. a. O. S. 168). In philosophischer Hinsicht vertritt Anselm mit Entschiedenheit den platonischen Realismus; wenn er nun aber auch denselben scharfsinnig zu benützen sucht für die Begründung des Ursprungs und der objektiven Wahrheit der menschlichen Erkenntniß (Hasse, Anselm 2. Band), so hat er ihn doch nicht genügend vermittelt mit seiner Forderung eines demonstrativischen Wissens von Uebersinnlichen. Aber auch nach der materialen Seite hin zeigt die Art, wie er den Nominalismus des Roscelin „ziemlich schnöde", ja unbillig zurückweist, gleichwohl aber mit seiner realistischen These über die von Roscelin scharf aufgedeckte Schwierigkeiten der kirchlichen Trinitäts- und Incarnationslehre wegzukommen sucht, wie auch die Anwendung dieses Realismus auf andere Lehren, z. B. die Lehre von der Erbsünde, daß derselbe von ihm noch keineswegs zu wissenschaftlicher Klarheit und Sicherheit durchgebildet worden ist. Wie endlich der augustinische Platonismus den Anselm bei all seinem lebendigen religiösen Interesse doch auch einer etwas abstrakten Fassung des Gottesbegriffes, bei welcher namentlich der ethische Gesichtspunkt zu kurz kommt und einer zu einseitigen Spannung der Transscendenz des Göttlichen gegenüber vom Creatürlichen, „der transscendenten Metaphysik" zutreibt, die ihn hindert, auch die subjektiv-soteriologische Seite des Dogma's in ihrer vollen Bedeutung zu erkennen, — das können wir hier nicht weiter ausführen. Derselbe Gegensatz, in dessen Mitte Anselm seinen Standpunkt festzustellen suchte, tritt auch nach ihm wieder auf. Während aber bei Anselm das traditionelle, dialektische und das praktisch-religiöse Interesse noch in einer gewissen Harmonie wirkten und insbesondere das dialektische sich zuletzt doch immer wieder dem traditionellen unterordnete, gehen sie nach ihm mehr auseinander und führten zu einer entgegengesetzten Einseitigkeit, wie wir dies nun ganz besonders bei Bernhard von Clairvaux und Abälard sehen. Bernhard von Clairvaux war mehr ein Mann des kirchlichen Lebens als der Wissenschaft, und sah in solchen freien spekulativen Bestrebungen, wie er sie in Abälard vor sich hatte, freche Neuerung und Verachtung der kirchlichen Ueberlieferung und des einfach praktischen Glaubens, wogegen er vor Allem an dieser kirchlichen Ueberlieferung, an der Auktorität festgehalten wissen will. Aber Bernhard huldigt darum doch nicht dem reinen Traditionalismus der theologi positivi; auch er will eine Belebung und lebendige Aneignung der überlieferten Wahrheit; nur sucht er

sie wesentlich von einem mystischen Standpunkte aus; er dringt auf den Glauben als Sache des Gemüthes, als Herzenserfahrung, verbindet aber damit eine Theorie mystischer Contemplation (consideratio); der intellectus allein könne und dürfe das Heiligthum des Glaubens nicht erstürmen wollen; Gott und die göttlichen Dinge könne man nur ergreifen in einer über alle Vermittelung sich hinausschwingenden ekstatischen Anschauung, wie er denn sagt: maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Diese ekstatische Betrachtung soll die Anticipation dessen seyn, was wir im ewigen Leben vollkommen sehen und einsehen werden. Wenn Bernhard von Clairvaux nun auch versichert, kein Verächter der Wissenschaft zu seyn, so ist doch unverkennbar, daß er in Abälard nicht nur den Uebermuth der dialektischen Behandlung der Dogmen, sondern auch diese selbst verfolgt hat. Sein großer Gegner Abälard hat sich zuerst mit der Philosophie, d. h. der Dialektik beschäftigt, darin sowohl Schüler des Nominalisten Roscelin, als des Realisten Wilhelm von Champeaux, aber auch Bekämpfer und Vermittler der Standpunkte seiner beiden Lehrer, weswegen man ihn selbst bald zu den Nominalisten, bald zu den Realisten gezählt hat. Es sind zwar trotz der neueren, genaueren Untersuchungen über das Verhältniß Abälard's zu dieser Streitfrage noch manche Punkte nicht ganz aufgehellt, ja wohl von Abälard selbst sein Standpunkt nicht vollkommen in's Klare gebracht worden, aber das wird im Allgemeinen doch als das Richtige gelten dürfen, daß Abälard den Realismus der universalia in re vertritt und eben damit die Voraussetzung feststellt, auf welcher, wie bereits bemerkt, das ganze wissenschaftliche Verfahren der folgenden Scholastik beruht; man vergleiche über diesen philosophischen Standpunkt Abälard's, welchen man Conceptualismus genannt hat, besonders Ritter, Baur (Jahrb. 1846. S. 196), Cousin, Hauréau (Bd. 1.). Indem sich Abälard sofort zur Theologie wendete, setzt er sich vor Allem mit den Gegnern einer dialektisch-philosophischen Behandlung der theologischen Probleme auseinander und klagt über die Unfähigkeit Vieler zu dieser dialektischen Behandlung, vermöge der sie illum fidei fervorem recommendant, qui ea, quae dicuntur, antequam intelligat, credit et prius recipit, quam quae ipsa sint, videat. Dies führe zur Leichtgläubigkeit und Schwärmerei, beraube des Mittels, die Zweifler und Gegner des Christenthums zu widerlegen, und heiße, den rechten Gebrauch und Nutzen des weltlichen Wissens über dem möglichen Mißbrauch übersehen. Wenn man nun dies häufig so auffaßt und darstellt, wie wenn Abälard das Wissen und Begreifen zum Fundament des Glaubens machen würde, so ist dies theils ungenau, theils geradezu falsch. Die Einsicht in die Gründe kann nach Abälard allerdings dem persönlichen Glauben den Weg bahnen, aber sie erzeugt ihn nicht unmittelbar, vielmehr ist dies die Wirkung der göttlichen Gnade, welcher der Mensch in sich Raum gibt, und es kann auch keine rechte Erkenntniß entstehen, ohne diesen persönlichen Glauben. Aber man muß nun auch ein wissenschaftliches Verständniß und eine wissenschaftliche Erkenntniß dessen gewinnen, was die Kirche als Gegenstand des Glaubens, als doctrina, hinstellt, und dabei handelt es sich nun um das Fundament dieser wissenschaftlichen Erkenntniß. Während nun Anselm der wissenschaftlichen Erkenntniß die Wahrheit der Kirchenlehre schlechthin voraussetzt und sie an dieser ihre Gränzen finden läßt, geht Abälard zwar auch von der Kirchenlehre und den Kirchenlehrern voraus, aber wenn er gleich auf der einen Seite die Tradition als die formale und materiale Ergänzung und Entwickelung der in der Schrift gegebenen Wahrheit darstellt, betrachtet er doch auf der anderen Seite als die eigentliche Quelle und Norm der christlichen Wahrheit nur die heilige Schrift und das Symbol der alten Kirche. Wenn er in der Schrift „Sic et Non" zunächst die Auktoritäten für und wider ganz nackt und scharf historisch hinstellt, so ist dies, wie ich in dem Artikel „Petrus Lombardus" schon bemerkt, nicht von der Voraussetzung aus geschehen, daß man diese Widersprüche lösen könne und müsse, vielmehr, wie der Prolog zeigt, gerade von der Ab-

sicht aus, die Disharmonie zum Bewußtseyn zu bringen, indem er ja geradezu den Grundsatz aufstellt: die Schriften der Väter seyen nicht cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate zu lesen, d. h. ihre Fassung und Deutung der christlichen Wahrheit unterliege der Beurtheilung von der Schrift und Vernunft aus; ja Abälard begründet merkwürdigerweise seine Ansicht, daß die Schriften der Väter von Irrthum nicht frei seyen, sogar wieder damit, daß selbst Propheten und Apostel von Irrthum nicht ganz frei gewesen (Prolog von „Sic et Non"). Dies ist nicht so zu verstehen, als ob er den Offenbarungskarakter und die Auktorität der Schrift läugnen wollte, aber er räumt doch der Vernunft das Recht ein, für den Zweck der wissenschaftlichen Erkenntniß der Schriftwahrheit Unterschiede in der Schrift selbst zu machen; ja er geht sogar dazu weiter, das Christenthum nicht nur dem Judenthum und Heidenthum gegenüberzustellen, sondern es namentlich von seiner ethischen Seite auch als Vollendung des philosophischen Heidenthums zu betrachten; die Moral des Christenthums — sagt er — sey legis naturalis reformatio, welchem Gesetz schon die Philosophen gefolgt, während die Moral des Judenthums wegen der Verbindung des Statutarischen mit dem Ethischen niedriger stehe. Dies hängt damit zusammen, daß Abälard überhaupt nach Neander's richtiger Bemerkung die schroffe Entgegensetzung des Uebernatürlichen und Natürlichen nicht billigte, sondern auf den inneren Zusammenhang und die Harmonie beider hinwies. Daraus folgt nun nach der formalen Seite hin seine Gleichsetzung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Vernunft, wenn man nicht richtiger sagt, die Superiorität von dieser über jene oder das, was man den Abälard'schen Rationalismus genannt hat, und nach der materialen eine gewisse Hinneigung zum pelagianischen Standpunkt (vergl. Bernhard von Clairvaux, de erroribus Abaelardi), oder, allgemeiner ausgedrückt, eine gewisse Rationalisirung der Hauptdogmen des Christenthums; im Ganzen betrachtet, wird man Abälard's Standpunkt bezeichnen können als formalen Supranaturalismus, verbunden mit einem materialen Rationalismus, wenigstens wenn man die Consequenz ansieht, obwohl Abälard zwischen dem Interesse der Auktorität und einer freien rationellen Untersuchung hin- und herschwankt und es zu einem harmonisch durchgebildeten Standpunkt und System nicht gebracht hat; daran hat ihn schon der Conflikt gehindert, in welchen er mit dem Geiste seiner Zeit gerieth, aber auch, und wohl noch mehr, die Einseitigkeit seines dialektischen Interesses, welches gar häufig in der Behandlung der gegebenen Lehren nur einen Triumph des Scharfsinns, nicht aber die Begründung einer festen Wahrheit sucht. Dieser Sinn hat sich auch seinen zahlreichen Schülern und Bewunderern mitgetheilt und den dialektischen Uebermuth erzeugt, an welchem die besonneneren Lehrer und die Vertreter des kirchlichen Standpunktes solchen Anstoß nahmen, daß es zu wiederholten Conflikten kam; so gegenüber von Gilbert de la Porrée, welcher, wenn auch weit nicht so kühn vorgreifend wie Abälard, doch in grübelndem Scharfsinn ihn fast noch übertrifft, obwohl die Schonung, die er fand, immerhin beweist, „wie groß damals doch schon die Macht der dialektischen Richtung war". Dieser scharfe Gegensatz der Dialektik in Abälard und seinen Schülern und der kirchlich-positiven und kirchlich-mystischen Richtung in Bernhard und Anderen führte von selbst zum Streben der Vermittelung, das wir in der Schule der Viktoriner finden, vor Allem bei Hugo a Sancto Victore (s. d. Art.). Theilt Hugo noch ganz den Anselm'schen Standpunkt, daß für die theologische Wissenschaft objektiv die Schrift und Tradition, subjektiv der Glaube Norm und Ausgangspunkt bilden müssen, daß man aber allerdings vom Glauben zum Erkennen, zum intelligere, apprehendere per rationem weiter schreiten müsse, „weil die Gewißheit des Glaubens über dem Meinen, aber unter dem Erkennen stehe", so tritt die Abweichung von Anselm sehr bestimmt heraus in der scharfen Unterscheidung der alia ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, alia contra rationem, der necessaria, probabilia, mirabilia, incredibilia. Das Erste und Letzte soll nicht Gegenstand des Glaubens seyn, nur das Mittlere, und an diesem wird das secundum rationem, die probabilia, d. h. also die sogenannten Wahrheiten der natür-

lichen Religion ratione adjuvatur, wie auch bei ihnen ratio fide perficitur. Das Uebervernünftige aber wird durch die ratio nicht unterstützt, weil diese es nicht fassen kann, wenn sie auch Gründe haben kann, den Glauben zu verehren, den sie nicht begreift. Dies letztere sind aber die specifisch christlichen Lehren, wie sie aus der Offenbarung und Tradition zu entnehmen sind. Auf ein wie viel bescheideneres Maß wird damit die Fähigkeit des intellectus in seinem Verhältniß zum Glaubensinhalt zurückgeführt, wenn ihm nicht mehr, wie bei Anselm, ein Demonstriren der rationabilis nenessitas, sondern nur ein unterstützendes Aufzeigen der probabilitas ja bei den specifischen Dogmen des Christenthums selbst dies nicht mehr eingeräumt wird! — Aber eben dies ist im Wesentlichen die Stellung geblieben, welche die Scholastiker nur der ratio im Verhältniß zum Glauben zuweisen. Hugo betont aber diese seine Ansicht vor den Schranken des menschlichen intellectus umso mehr, weil er damit nicht nur das unpraktische Grübeln und die Anmaßungen des dialektischen Wissens züchtigen, sondern auch dem mystischen Elemente seines Standpunktes seine Stelle sichern will. Eben weil die scholastische Dialektik mit ihren Begriffen und Beweisen nicht ausreicht zur vollkommenen Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß, muß es ein unmittelbares Erkennen geben, in welchem die Wahrheit ergriffen wird, wie sie ist (per veritatem apprehendere), was sich nun in verschiedenen Stufen vollzieht, und auf der durch sittliche Reinigung und Uebung herbeizuführenden persönlichen Vereinigung mit Gott beruht (s. d. Art. und Liebner, Hugo a Sancto Victore). In der Ausführung seines Systems und in der Entwickelung der einzelnen Lehren greift nun Hugo freilich fast mehr unbewußt als bewußt nicht nur über die Schranken der kirchlichen Auktorität, sondern auch über die von ihm ausgesteckten Gränzen der ratio hinüber, indem er das Traditionelle mit einer gewissen Kritik und geistigen Freiheit verarbeitet und eigenthümlich gestaltet und den Inhalt der Dogmen denkend zu durchdringen strebt. Seine Mystik hat auf diese wissenschaftliche Behandlung der wichtigsten Dogmen verhältnißmäßig weniger Einfluß gehabt, sondern mehr mittelbar dazu gewirkt, die müssige Dialektik abzuhalten und die ganze Entwickelung zu erwärmen und zu beleben, wenn man nicht auch sagen will, sie habe ihm als Schild gedient, um die Gewißheit des gegebenen Dogma's zu decken. Nun kommt aber bei Hugo noch wesentlich in Betracht sein Verhältniß zur Systembildung. Weder Anselm noch Abälard haben ihre Erörterungen auf die Gesammtheit der Dogmen ausgedehnt und sie jedenfalls nicht in vollständiger systematischer Ordnung entwickelt, wenn man auch mit Hasse das monologium des Anselm gewissermaßen eine Summe der Theologie nennen kann. Der erste oder genauer einer der ersten, die das thun, ist aber Hugo; die von seinem Lehrer Wilhelm von Champeaux verfaßte summa ist nicht gedruckt vorhanden. Man hat zwar früher in dem tractatus theologicus des Hildebert von Mans das erste vollständige scholastisch-theologische System und das erste Glied in der Reihe der sententiarii des Mittelalters finden wollen (vgl. Beaugendre, oper. Hildebert. Paris 1708. p. 1005), aber Liebner hat (Stud. u. Kritik. 1831. Heft 2.) bewiesen, daß dieses Werk nichts ist, als ein Theil der summa sententiarum des Hugo. Diese aber ist der Zeit nach noch vor den sententiarum libri des Robert Pulleyn und des Petrus Lombardus zu setzen (vgl. Liebner, Hugo a Sancto Victore, S. 217 f.), und insofern ist Hugo für uns wenigstens der primus sententiariorum unter den scholastischen Theologen, wie ihn Mosheim(instit. hist. eccl. p. 413) nennt (vgl. auch Bulaeus, hist. univers. Par. Tom. II. p. 64). Diese summa des Hugo führt die einzelnen Dogmen der Kirche auf, belegt sie mit Schriftstellen und Auktoritäten der Väter, bringt sofort die darüber aufgeworfenen Fragen und Zweifel der Zeitgenossen bei und entscheidet zuletzt nach Schrift und Tradition. Von dieser summa sententiarum des Hugo ist sein dogmatisches Hauptwerk de sacramentis wesentlich verschieden, sofern es die Lehre viel freier und eigenthümlicher ohne den schweren Ballast der Auktoritäten und der Untersuchung der vielen Streitfragen entwickelt. Wenn dieser Karakter, der Mangel an der „gewünschten Schulbequemlichkeit“ (Liebner), das

Hinderniß war, daß dieses Werk, welches jedenfalls zu den bedeutendsten der ganzen scholastischen Theologie gehört, nicht so viel gelesen wurde, und wenn auch der summa sententiarum des Hugo durch den Lombarden nachher der Rang abgelaufen wurde, so hat doch Hugo sehr wesentlich auf die späteren Scholastiker, namentlich den Lombarden und Thomas von Aquino, ganz besonders aber auf die mystisch tingirten Scholastiker, wie Bonaventura, Gerson, eingewirkt. Sein Schüler Richard a Sancto Victore übertraf seinen Lehrer an wissenschaftlicher Tiefe und Originalität, an Reichthum spekulativer Gedanken und Ahnungen, stund ihm aber in der Nüchternheit und Einfachheit nach. Bemerkenswerth ist noch, daß er den Gedanken seines Lehrers Hugo: die Theologie als Centralwissenschaft, als Fundament aller anderen Wissenschaften zu betrachten (omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; de sacramentis Prolog. p. 6.) mit großer Begeisterung ergreift und weiter zu begründen sucht. Der Zug der Zeit ging aber nicht in diese Höhe und Tiefe, sondern lenkte vielmehr entschiedener in die Bahn ein, das angeregte dialektische Interesse enger an die gegebene kirchliche Auktorität anzuschließen und so die bereits begründete sententiarische Richtung zu befestigen und zu vollenden. Der Ursprung dieser sententiarischen Richtung nun, als deren erster Vertreter im scholastischen Zeitraum eben Hugo genannt wurde, greift allerdings über diesen Zeitraum zurück. Man kann mit Hasse (Anselm, 2. Bd. S. 18) den Anfang von Sentenzensammlungen schon in Schriften, wie das commonitorium des Vincentius von Lerinum, und de dogmatibus ecclesiasticis des Gennadius Massiliensis im 5. Jahrhundert finden; sie waren aber in der That auch nicht mehr als Sammlungen, genauer eine Zusammenfassung und Repräsentation der Tradition, oder hatten, wie Hasse gut sagt, gewissermaßen die Form von Bekenntnissen ohne einen eigentlich wissenschaftlichen Zweck. Ueber diesen rein positiven Karakter geht nun die Sentenzensammlung des Isidorus von Sevilla, libri sententiarum, welche gewöhnlich als die erste genannt wird, weil sie zuerst diesen Namen trägt, insofern bereits hinaus, als hier „nicht mehr bloß die Sentenzen gesammelt sind, sondern auch schon Fragen und Zweifel angeknüpft werden, welche zu näherer Besprechung reizen, und nicht nur um das Dogma zu vertheidigen, sondern aus reiner Lust am Denken selbst" (Hasse). Doch tritt dieses rein wissenschaftliche Interesse immerhin noch zurück gegenüber von dem kirchlich-positiven, was noch mehr der Fall ist bei den Nachahmern Isidor's in Spanien, einem Tajo von Saragossa und Ildephons von Toledo. Während nun aber dieser traditionalistische Karakter bei den sogenannten theologi positivi sich verfestet, besteht das Streben der sententiarii im strengeren Sinne, wie sie seit dem 12. Jahrhundert auftreten, wie gesagt, in der engeren Anschließung des dialektischen Interesses an die in den Sentenzen der Väter repräsentirte Tradition, und zwar näher im Gegensatz zu einer Dialektik, welche das Band der Tradition zu lockern und das Interesse des Denkens so zu sagen zu isoliren trachtete. Läßt sich dies theilweise schon bei Hugo in seiner summa bemerken, so noch vielmehr bei Robert Pulleyn in seinen sentent. libri octo. Er war Archidiakonus zu Rochester, dann Lehrer der Theologie in Paris, später zu Oxford, zuletzt Cardinal und Kanzler der römischen Kirche und starb um das Jahr 1150. Seine Dialektik benutzt er hauptsächlich zur Bestreitung Abälard's und entwickelt im Uebrigen die kirchliche Lehre in treuer Anschließung an die Auktorität der Väter (vgl. Bossuet-Cramer, Weltgesch. Bd. 6. S. 442). Weit übertroffen wurde er aber durch den magister sententiarum, Petrus Lombardus, Lehrer der Theologie und seit 1159 Bischof in Paris. Im Artikel „Petrus Lombardus" ist nachgewiesen worden, wie er darauf ausging, die kirchlich-positive und dialektisch-spekulative Richtung zu vermitteln, im Gegensatz zu den scrutatores und garruli ratiocinatores und ihren placitis die Wahrheit aus Schrift und Tradition zu begründen, aber auch durch Anwendung der Dialektik die Gegensätze und Widersprüche in den Auktoritäten, in Schrift und Tradition aufzulösen und damit das Ansehen der Schrift und Tradition zu befestigen, worin eine gewisse polemische Beziehung auf Abälard, sein sic et non und Andere nicht zu

verkennen ist. Weiter aber ist dort auch gezeigt worden, wie der Lombarde zwar allerdings überhaupt keine besondere Stärke in der Philosophie erkennen läßt, aber sein abwehrendes Verhalten zu der Philosophie und seine Gleichgültigkeit gegen die principielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Theologie und Philosophie doch etwas Absichtliches ist, weil ihm die Einmischung der Philosophie, die unabhängige und feste Stellung der Theologie zu gefährden und einer unfruchtbaren und schädlichen Dialektik die Thür zu öffnen schien. Diese positiv-kirchliche Haltung, vermöge welcher der L. auch nicht einmal die Grundlagen des kirchlichen Systems, die Lehre von der Schrift, Tradition und Auktorität der Kirche untersuchen, vielmehr von ihnen, als unantastbaren Axiomen, ausgehen zu müssen glaubt, bildet zunächst einen gewissen Gegensatz zu der überwiegend philosophischen, dialektischen Behandlung der Theologie. Indem aber der L. der Dialektik doch einen Spielraum gab in der Auflösung der Gegensätze und Widersprüche unter den Auktoritäten, und zwar gerade mit der Abzweckung, das Ansehen der Kirche und ihrer Lehre zu sichern, empfahl er damit, wie „durch die Reichhaltigkeit des übersichtlich zusammengestellten Lehrstoffes" sein Buch seinen Zeitgenossen und den späteren Theologen des Mittelalters, und schuf er ein „Schulbuch", das eine bequeme Grundlage für weitere Untersuchungen und ausführlichere Erörterungen in Schriften und Vorlesungen darbot. Daraus erhellt nun auch, warum der Lombaarde, wenn er auch nicht der erste der Sententiarier der Zeit nach ist, doch mit vollem Rechte der magister sententiarum genannt wurde. Welche Folgen nun aber diese Anknüpfung der theologischen Wissenschaft an die Sentenzenbücher des Lombarden hatte, wie sie die spintisirende Dialektik erst recht herausgefordert, den scholastischen Formalismus vermehrt, den Traditionalismus und Auktoritätsgeist der mittelalterlichen Theologie gesteigert hat, ist im Artikel über „Petrus Lombardus" bereits bemerkt worden. Als das Nachtheiligste ist jedoch das herauszuheben, daß durch diese dazwischengeschobenen Mittelglieder, durch die gleichsam von Jahr zu Jahr erwachsende Verkorkung des Lehrstoffes die Geister von dem unmittelbaren Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen des Dogma's in Schrift und Erfahrung mehr und mehr abgezogen werden mußten, und daß weiter durch die Abhängigkeit von dem so gewaltig angehäuften und sich zersplitternden Stoffe die freie architektonische Gestaltung der Lehre zu einem harmonischen und durchsichtigen Ganzen ungemein erschwert wurde, was sich sogar solchen Scholastikern aufgedrungen hat, die den Faden des Commentirens der Sentenzen auch mit fortgesponnen haben, wie dem Thomas. In die Fußtapfen des Lombarden trat zunächst der scharfsinnige Kanzler von Paris, Peter von Poitiers mit seiner sentent. libris ed. Mathond. Par. 1655. Bossuet-Cramer VI. 754. und von jetzt an ist eine lange Reihe von Commentatoren der Sentenzen des Lombarden aufgetreten, zu welchen die bedeutendsten Scholastiker, ein Alexander von Hales, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Occam, aber auch viele weniger bekannte und hervorragende Namen gehören, welche aufzuführen hier keinen Werth hat; man vergleiche darüber Cave, Dupin nouv. biblioth. des aut. ecclesiast.; Gräße, Lehrbuch der Litteraturgeschichte der berühmtesten Völker des Mittelalters. 2te Abth. 1ste Hälfte. S. 311 f. Uebrigens war die vom Lombarden eingeschlagene Richtung in dieser Zeit weder die einzige, noch eine völlig unbestrittene. Alanus von Ryssel, gestorben 1202, weicht von der Methode der Sententiarier insofern ganz ab, als er in seiner ars cath. fidei bei Pez, thesaur. anecdot, Tom. I. P. II. alle Glaubenslehren in einer Kette von kurzen Sätzen in demonstrativer Weise zu begründen sucht. Ketzer und Ungläubige könne man nicht durch Auktoritäten, Schrift und Kirche überzeugen, darum wolle er sie mit Gründen der Vernunft gewinnen, wobei er jedoch bemerkt: hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usque quaque. Man kann ihn in dieser Beziehung, wie Schleiermacher (Kirchengeschichte S. 527) thut, mit Anselm zusammenstellen. Aber auch nicht völlig unbestritten war die vom Lombarden eingeschlagene kirchlich-dialektische Richtung. Gegen sie, freilich

wesentlich auch gegen das Uebermaß der Dialektik, zog Walther von St. Victor (nicht Walther von Mauretanien, wie ich fälschlich im Art. „Petrus Lombardus" gesagt; vergl. darüber Adolf Planck, Stud. u. Krit. 1844. Heft 4.), in welchem die Mäßigung der Viktoriner ganz in ein erbauliches Wesen sich verlor, mit scharfen Schmähungen los in der Schrift contra quatuor labyrinthos Galliae, worunter er Peter Abälard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers verstund. Er klagt sie, wie wir schon gehört, als uno spiritu aristotelico afflatos und als Zerstörer der Religion an. Aehnlich Gerhoh von Reigersberg, ein theologus positivus, in der Weise der oben geschilderten Uebergangsperiode (s. d. Art.). Auch der Abt Joachim von Floris (s. d. Art.) sprach sich von seinem mystisch-apokalyptischen Standpunkte scharf gegen die den Glauben dialektisch begründende scholastische Theologie aus. Nun war freilich neben diesen verhältnißmäßig nüchternen scholastischen Bestrebungen in Paris vielfach auch ein maßloses dialektisches Treiben während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verbreitet, gegen das nüchterne und ernste Männer ihre Stimme zu erheben sich gedrungen fühlten. So vor Allem züchtigt der vielseitig gebildete und namentlich auch an klassischen Idealen genährte Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres (s. d. Art.) die Unfruchtbarkeit, Lächerlichkeit und den Uebermuth des dialektischen Treibens, das über den Worten die Sache und über der Wissenschaft die Wahrheit verliere, von seinem empirisch-praktischen, jedoch die Wissenschaft keineswegs verachtenden Standpunkt aus. Aber seinem kritischen Talente entsprach nicht eine gleiche produktive Fähigkeit, vermöge der er auch positiv eine Umgestaltung der theologischen Richtung einzuleiten im Stande gewesen wäre. Aber eben weil diese, wenn auch beziehungsweise berechtigte Einsprache gegen die vorherrschende Richtung der scholastischen Theologie theils selbst sich nicht von Uebertreibungen frei hielt, theils sich nur kritisch und polemisch verhielt, ohne ein Neues in die Zeit zu werfen und dem einmal angeregten Bedürfnisse einen anderen und besseren Weg der Befriedigung bahnen zu können, konnte sie auch den Strom im Ganzen nicht aufhalten. Im Gegentheil sehen wir nun vielmehr durch die umfassendere Einwirkung der aristotelischen und anderer Philosophie im 13. Jahrhundert die scholastische Theologie auf ihren Höhepunkt sich erheben, womit der zweite Zeitabschnitt derselben beginnt.

Von Aristoteles waren bis in das dreizehnte Jahrhundert nur einzelne logische Schriften in lateinischer Uebersetzung, nicht aber die auf Physik und Metaphysik sich beziehenden Werke bekannt, worüber zu vergleichen ist das Hauptwerk von Jourdain, récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotele etc., übersetzt von Stahr, S. 22 ff., die namentlich in Folge des Falles von Constantinopel (im J. 1204) vermehrte Kenntniß der griechischen Sprache im Abendland hat im Laufe des 13. Jahrhunderts zu einer Reihe unmittelbarer, auch anderer als der logischen Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen geführt (vgl. Jourdain Stahr S. 46 f.). Aber die aristotelische Philosophie hatte schon seit längerer Zeit auch bei den Arabern Eingang gefunden, wie die berühmten Namen eines Alpharabius (El-Farabi) eines Avicenna (Ibn Sinna), eines Algazel und zuletzt eines Averroës (Ibn Roschd) beweisen (vgl. Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 1 f., Jourdain Stahr S. 216). Diese arabischen Aristoteliker hatten gleichfalls Uebersetzungen von aristotelischen Schriften gemacht, die namentlich von Spanien aus sich weiter in's Abendland verbreiteten. Aber auch ihre Commentare über Aristoteles und ihre selbstständigen philosophischen Schriften, in welchen neuplatonische, aristotelische und andere Elemente in mancherlei Gestalt gemischt waren, und ebenso ähnliche Werke philosophisch gebildeter Juden in Spanien wurden seit dem Ende des 12. und während des 13. Jahrhunderts den scholastischen Theologen bekannt. Alle diese neuen Stoffe des Wissens, welche einen weiten Gesichtskreis eröffneten, fielen auf einen dafür vorbereiteten und empfänglichen Boden und dienten wesentlich dazu, die scholastische Philosophie und Theologie zu der Höhe emporzuheben, in welcher sie im 13. Jahrhundert dastehen. Uebrigens fand der Einfluß der aristotelischen und aristo-

telisch-arabischen Philosophie anfänglich noch mancherlei Hemmungen in wiederholten, von kirchlichen Behörden ausgegangenen Verboten des Studiums aristotelischer Schriften, wie in den Jahren 1209, 1215, 1231. Sie hingen damit zusammen, daß man in der aristotelischen Philosophie die Quelle mancher häretischen Ausschreitungen, so bei Amalrich von Bena und David von Dinanto fand (s. d. Art.), was zwar unmittelbar nicht richtig war, aber mittelbar doch, sofern die Abweichungen des A. v. Bena und noch mehr des D. v. Dinanto wohl zusammenhingen mit der Schrift des jüdischen, aristotelische und neuplatonische Ideen verarbeitenden Philosophen Avicebron, d. h. Ibn Gebirol von Malaga in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, fons vitae oder de materia universali; man vergleiche über diese merkwürdige Schrift, mit welcher auch Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus sich zu thun machen, die Abhandlung von Seyerlen, Tübinger Jahrbücher 1856, 4. Heft, und Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, première livraison. Paris 1857. p. 151. Wie aber die aristotelische Philosophie dennoch siegreich wurde vermöge ihrer inneren Wahlverwandtschaft mit der Scholastik, ist oben schon bemerkt worden. Fassen wir nun den Karakter der scholastischen Theologie vom 13. Jahrhundert ab näher in's Auge, so ist vor Allem bezeichnend das viel umfassendere Zurückgehen auf die allgemeinen principiellen und fundamentalen Fragen, über die Erkenntnißquelle der Theologie, das Wesen und die Nothwendigkeit der Offenbarung im Verhältniß zur Vernunft und Philosophie und im Zusammenhang damit über das Verhältniß von Erkennen und Glauben, weiter, ob die Theologie in Rücksicht auf ihre eigenthümliche Quelle und Inhalt als eine Wissenschaft gelten könne, ob sie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sey, und was ihr wesentliches Objekt, die materia de qua für sich und im Verhältniß zu anderen Wissenschaften, namentlich der Philosophie sey; endlich, worin das Wesen des Christenthums an sich und im Vergleich mit anderen Religionen bestehe u. s. w. Die Ausführung des Lehrsystems sofort, welche theils in der Form von Commentaren über die Sentenzen, theils in der freieren Form selbstständiger Summen geschieht, kennzeichnet sich auf der einen Seite durch die massenhafte Anschwellung des Stoffes, indem nicht nur in der Regel das Ethische mit dem Dogmatischen verbunden, sondern auch alles Mögliche, Philosophische, Naturwissenschaftliche u. s. w. aus allerlei Quellen hereingezogen wurde; auf der anderen Seite kennzeichnet sie sich durch die Vollendung der scholastisch-dialektischen Methode, wornach bei jedem Gegenstand die Auktoritäten pro et contra, das videtur quod sic et quod non mit ihren Gründen aufgeführt werden, sofort eine resolutio oder conclusio gegeben und dann noch eine Widerlegung der verworfenen Ansicht und ihrer Argumente im Einzelnen angereiht wird; doch nicht als hätte nicht in dieser allgemeinen Gleichheit der dialektischen Methode sich auch noch individuelle Eigenthümlichkeit geltend gemacht, um so mehr, als es der Gegenstand der Rivalität und des Ehrgeizes wurde, in der Kunst der Dialektik sich zu überbieten. Dies führt uns noch auf eine andere, eben so karakteristische als einflußreiche Erscheinung, die Spaltung und Eifersucht, die unter den scholastischen Theologen dieser Zeit durch den Gegensatz der geistlichen Orden der Dominikaner und Franziskaner (s. den Art. „Dominikaner") und durch den Gegensatz der philosophischen Richtung des Realismus und Nominalismus entstund, und in dem Kampfe entgegengesetzter theologischer Schulen sich darstellte. Hat dies zunächst wesentlich mitgewirkt zur vollständigen Entfaltung der scholastischen Philosophie und Theologie, so war es doch später noch viel mehr eine Ursache des Zerfalls und der Selbstauflösung der Scholastik. In materieller Beziehung endlich ragt diese Blüthezeit der Scholastik dadurch hervor, daß sie das specifisch-katholische Dogma in allen seinen hauptsächlichen Lehrbestimmungen und in der ganzen Eigenthümlichkeit seines Wesens erst zum vollkommenen Ausdruck gebracht hat. Der erste in der Reihe der Scholastiker des 13. Jahrhunderts, Alexander von Hales (s. d. Art.), zeigt bereits die eben herausgehobenen Grundzüge dieses Zeitabschnitts, das Zurückgehen auf die fundamentalen Fragen, das Herbeischleppen eines unendlichen, aber auch dispa-

raten Stoffes, die methodisch sich durchführende und Alles vermittelnde und ausgleichen wollende Dialektik, das Hereinspielen des Ordensinteresses. Seine Auffassung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft (s. Neander, Dogmengesch. II. S. 137), die Anklänge an eine gewisse, das Wissen beschränkende Mystik, hindern ihn doch nicht an dem ächt scholastischen Disputiren und Vielwissen und an dem Aufwerfen einer Menge der thörichtsten und kleinlichsten Fragen, welche trotz seines ausgedehnteren Gebrauches der aristotelischen Philosophie eine eigentlich spekulative Behandlung bei ihm nicht aufkommen lassen. Insbesondere ist auch nicht zu übersehen, daß er manche der extremsten Bestimmungen des katholischen Dogma's, wie die Lehren vom thesaurus gratiae, von der immaculata conceptio passiva Virginis Mariae eingeleitet und den pelagianisirenden Geist des katholischen Systems in der Auffassung und Darstellung der einzelnen Dogmen bestimmt hervortreten läßt. Weit übertroffen wurde Alexander von Hales von dem berühmten Dominikaner Albertus Magnus durch eine noch viel umfassendere Benutzung der aristotelischen Philosophie und die damit verbundene Erklärung der Schriften des Aristoteles, obwohl er den ihm beigelegten Namen des simia Aristotelis nicht verdient, da er ihm keineswegs unbedingt anhängt (vgl. Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 191) und in seinem System auch durch platonische, insbesondere neuplatonische Elemente bedingt ist, — sofort durch die Staunen erregende Massenhaftigkeit seines universellen, auch naturwissenschaftlichen und mathematischen Wissens, welche ihn in den Augen des Volkes zu einem Zauberer machte. Wenn ihm nun aber Rettberg (s. d. Art.) in metaphysischen Dingen allen spekulativen Geist abspricht und seine massenhaften Kenntnisse als durchaus unfruchtbar bezeichnet, so ist dies nicht gerecht. An Kritik fehlt es ihm allerdings namentlich in Beziehung auf sein Naturwissen sehr, ebenso an einer consequenten Durchführung seiner spekulativen Gedanken, aber vorhanden sind diese darum doch (s. Ritter a. a. O. S. 190). Auch selbst unter dem Wuste des unfruchtbaren und abgeschmackten Wissens blitzen überraschende und neue Gesichtspunkte auf, welche einer fruchtbaren Verwendung fähig sind; man vergleiche das Urtheil Alexander von Humbold's in seinem Kosmos, und jedenfalls hat sein umfassendes Wissen der Forschung der nächsten Folgezeit des Mittelalters, namentlich der philosophischen reichen Stoff und mannichfaltige Anregung dargeboten. Was seinen theologischen Standpunkt speciell betrifft, so ist ihm die Theologie zwar auch praktische Wissenschaft, scientia de his quae ad salutem pertinent, von Gott und seinen Werken handelnd, nicht in Beziehung auf das Wissen an sich, sondern auf Gott als das höchste Gut, und die Frömmigkeit und Seligkeit der Menschen; aber Wissenschaft ist sie doch eben auf dem Grunde des Glaubens, und zwar allerdings des Glaubens zunächst im objektiven Sinne als der fides catholica, welche auf der Offenbarung einer supermundana illuminatio beruht, weil das zum Heile Nothwendige das natürliche Licht übersteigt, und diese Illumination und Inspiration dehnt er auch ausdrücklich auf die Väter als die Träger der Tradition aus. Aber es ist nicht richtig, daß A. den Glauben nicht auch als subjektive Thätigkeit kenne (wie der Artikel „Albertus Magnus" behauptet) und zur Voraussetzung des Erkennens mache; vielmehr ist ihm der Glaube als fides formata, als unmittelbare lebendige Erfahrung der Frömmigkeit, der Weg zu der Erkenntniß, und Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie müssen bei allem Unterschiede doch zusammenstimmen, weil Philosophie und Theologie auf Erfahrung beruhen, jene des Natürlichen, diese des Uebernatürlichen, und das Uebernatürliche von dem Natürlichen zwar wesentlich verschieden, aber durch den ewigen göttlichen Plan und Willen auch wieder auf dieses bezogen ist, um durch die Ausgleichung des ursprünglichen Gegensatzes es zur Vollendung zu bringen; man vergleiche des A. Theorie vom Wunder bei Neander, Dogmengeschichte Bd. II. Dieser Supranaturalismus wird aber von Albertus Magnus nicht sowohl auf die Lehre von der Erbsünde gestützt, als auf seine spekulative Grundansicht von der stufenweise abwärts gehenden Emanation der Dinge aus Gott. Das damit gesetzte irrationale Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen soll eben durch die über-

natürliche Wirkung Gottes aufgehoben und damit das, was schon ursprünglich über die Kraft des Menschen als eines endlichen Wesens hinausgeht, die Verähnlichung und Vereinigung mit Gott erreicht werden. Wenn nun gleich diese Anschauungsweise in ihrer spekulativen Begründung bei Albertus Magnus mit den hereinwirkenden neuplatonischen Ideen zusammenhängt, so entspricht sie doch auf der anderen Seite der Transscendenz des Göttlichen, welche dem mittelalterlichen Katholicismus vom Haus aus eigenthümlich ist, und dem ihm gleichfalls zu Grunde liegenden religiösen Dualismus des Weltlichen und Kirchlichen. Dieser transscendente Supranaturalismus ist zwar auch schon früher in den Lehrbestimmungen der Scholastiker herausgetreten, wie bei Alexander von Hales, aber auch bei Hugo a Sancto Victore in dem, was sie über die pura naturalia und die gratia superaddita aufstellen; er ist nun aber allerdings noch verschärft und befestigt worden durch jene spekulative Substruktion und ist so „von den wichtigsten Folgen für die spätere Dogmatik geworden" (Ritter a. a. O. Bd. 8. S. 256). Albertus Magnus selbst nun aber hat von diesem allgemeinen Standpunkt aus, den er einnimmt, das theologische System nicht bis in's Einzelne aus- und durchgeführt. Dies geschah durch seinen ausgezeichneten Schüler, den größten und einflußreichsten aller scholastischen Theologen, Thomas von Aquino (s. d. späteren Artikel). Vor Allem wichtig ist seine Grundlegung der Theologie als Wissenschaft. Als das höchste Gut, das der Mensch erreichen soll, als das Ziel der Seligkeit bezeichnet Thomas von Aquino die Anschauung Gottes; aber dieses überirdische Ziel übersteigt das Vermögen der menschlichen endlichen Vernunft wegen des incommensurabeln Verhältnisses des Göttlichen und Creatürlichen. Nur die mittelbare Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung kann die Vernunft durch ihre Kraft erreichen, was auch das höchste Ziel war, das die alten Philosophen kannten und erreichten. Diese durch die Vernunft erreichbaren allgemeinen religiösen Wahrheiten nennt er praeambula fidei und glaubt, daß sie auf dem Wege der Demonstration nachgewiesen werden können, (wie daß Gott sey, daß er Einer sey u. s. w.). Dagegen zu dem über die Gränzen der menschlichen Natur hinausliegenden Ziel, wie es der christliche Glaube vor Augen hat, kann der Mensch nur durch übernatürliche Einwirkung, durch Offenbarung gelangen. Das Ansehen dieser Offenbarung ruht auf den sie begleitenden und bestätigenden Wundern, und die Theologie ist nun die Wissenschaft, welche von der Offenbarung als ihrem Princip ausgeht, auf das Licht des Glaubens sich gründet, während die anderen Wissenschaften, insbesondere die Philosophie, dem natürlichen Lichte der Vernunft folgen. Obgleich aber der Gegenstand der Theologie der Glaube ist, etwas auf Auktorität Anzunehmendes, sey sie doch Wissenschaft, denn die Theologie verfahre dabei nicht anders als andere Wissenschaften, welche ihre Principien nicht beweisen, sondern als Axiome hinstellen, aus welchen sie die übrigen Wahrheiten ableiten; die Axiome der Theologie sind die Glaubensartikel, aus welchen sie dann weitere Sätze ableitet und begründet (vgl. die theolog. summa P. I. qu. I. art. 8.). Hieraus ergibt sich nun von selbst das Verhältniß der Vernunft und der Philosophie zum Glauben und seiner Wissenschaft, der Theologie, hinsichtlich des Inhalts. Beweisen kann die Vernunft die Glaubenswahrheiten nicht, weil ihre Quelle, die Offenbarung, ja über die menschliche Vernunft hinausgeht und dann der Glaube nicht mehr ein Verdienst, freiwillige Anerkennung des von Gott Mitgetheilten wäre, summa theolog. II, II qu. 1. art. 5. 8, und in Boëthium de trin. prooem. qu. 2 art. 1, wobei Thomas wohl den Anselm polemisch im Auge hat. Aber wenngleich nun die Offenbarung und Theologie über der Vernunft und Philosophie stehen, so kann doch kein Widerstreit zwischen beiden, und theologischer und philosophischer Wahrheit stattfinden, denn beide stammen von Gott, und namentlich sind die principia naturaliter nota (die naturaliter rationi insita) ein Ausdruck der göttlichen Weisheit, darum kann die Offenbarung und ihre Wahrheit nicht widervernünftig seyn, weil sie sonst mit der göttlichen Weisheit streiten würde, oder umgekehrt können die philosophischen Wahrheiten den Glaubenswahrheiten nicht widersprechen, wenn sie auch nicht an diese hinreichen (deficiunt ab

eis), sie müssen vielmehr die Vorbereitung und Voraussetzung zu den letztern enthalten, die praeambula, wie überhaupt die Natur die Vorläuferin, praeambula, die Voraussetzung der Gnade ist, und die gratia naturam non tollit sed perficit. Insofern ist vielmehr nothwendig, ut naturalis ratio subserviat fidei, dies geschieht einmal eben in der Demonstration der vom Glauben vorausgesetzten Vernunftwahrheiten. Merkwürdig ist nun aber, wie Thomas gleichwohl auch diese Vernunftwahrheiten wieder auf die Offenbarung zurückführt, weil die auf dem Wege der Vernunfterkenntniß gewonnene Wahrheit a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini perveniret und in den allgemeinen religiösen Wahrheiten die besonderer Glaubenswahrheiten, auf welchen unsere Seligkeit beruht, enthalten sind, daher er das, was er sonst praeambula fidei nennt, nun auch wieder als prima credibilia bezeichnet, in quibus omnes fidei articuli implicite continentur, siehe summa theologiae I qu. 1. art. 1. und II, II qu. 1. art. 7; aber auch de veritate contra gentes I, 4; man vergleiche über diese Incohärenz, ja diesen Widerspruch in der Ansicht des Thomas die unbefangene Erörterung von Kuhn, kath. Dogmatik 1. Bd. S. 442 ff.; der Grund davon wird sich gleich nachher zeigen. Weiter dient die Vernunft dem Glauben dadurch, daß sie die specifischen Glaubenswahrheiten erläutert durch gewisse Analogieen similitudines aliquas, oder rationes verisimiles, was darauf beruht, daß die res sensibiles, von welchen die Vernunfterkenntniß ausgeht, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent; doch ist wohl im Auge zu behalten, daß damit jene Glaubenswahrheiten nicht begriffen und bewiesen werden können (desit comprehendi vel demonstrandi praesumtio); sie dienen daher auch nur ad fidelium exercitium et solatium, non ad adversarios convincendos, de verit. contra gentes I, cp. 8, 9. Dies führt hinüber zum dritten Gebrauch der Vernunft in der Theologie, nämlich zur Widerlegung der Gegner. Der singularis modus convincendi adversarios ist eigentlich ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis. Positiv kann man dem Gegner nur zeigen, warum er die Auktorität der Offenbarung gläubig annehmen müsse, und was in ihr enthalten ist und aus ihr abgeleitet werden kann und muß. Gibt der Gegner das Princip der Offenbarung zu, oder einen Theil der geoffenbarten Wahrheit, so kann man ihn widerlegen durch Nachweisung der richtigen und vollen Consequenz (so gegenüber von Häretikern); gibt der Gegner aber das Princip der Offenbarung nicht zu, und bestreitet er die einzelnen Glaubenswahrheiten, so bleibt nur der indirekte Weg übrig, das solvere rationes, quas inducit contra fidem, — sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria, oder die Nachweisung, daß aus Principien der Vernunft abgeleitete Argumente gegen den Glauben rationes sophisticae oder nur probabiles seyen, weil die Wahrheit der Vernunft und der Offenbarung an sich nicht einen positiven Gegensatz bilden können. Wenn nun Thomas von der so fundamentirten Theologie sagt: sie sey nicht eine praktische, sondern eine spekulative Wissenschaft, so stimmt das mit der Voraussetzung, von welcher er ausgeht: das höchste Gut sey die visio Dei, vollkommen zusammen; die Theologie, sagt er principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua aeterna beatitudo consistit. Diese ganze Grundlegung der Theologie nun ist um so bedeutsamer, als ihre Grundform bis auf den vorschleiermacherschen Supranaturalismus herab sich behauptet hat, namentlich die scharfe Abgränzung des von der Vernunft erkennbaren, und des nur durch die Offenbarung zu empfangenden religiösen Stoffes, und beim letztern die Distinction des supra sed non contra rationem, wie man es später ausdrückte, die Art, wie dort sogar ein demonstrativisches Wissen zugelassen wird, was seit Kant der Supernaturalismus allerdings aufgab, und hier alles reale Erkennen im Princip geläugnet wird. Freilich durchbricht der Tiefsinn des Thomas diesen starren äußerlichen Auktoritätsstandpunkt, welcher nur ein formales Denken übrig lassen würde oft mit ächt spekulativen Gedanken, welche nicht nur rationes verisimiles sind; gleichwohl aber muß er um jenes Standpunktes willen dem abstrakt logischen Formalismus der Scholastik auch

wieder seinen Tribut bezahlen bei so manchen specifischen Bestimmungen des mittelalterlichen Dogma's welche einer wahrhaft denkenden Durchdringung sich entziehen, z. B. bei der Abendmahlslehre, oder läßt er einfach den Schlagbaum der Auktorität herunterfallen, wo die speculative Consequenz ihn in Conflict zu bringen droht mit dem gegebenen Dogma (Lehre von der Schöpfung u. a.). Dies wird vollends klar, wenn wir auch seinen philosophischen Standpunkt und die materiale Seite seines theologischen Systems noch etwas näher in Betracht ziehen. Thomas wurde ebenso stark von Aristoteles wie von Plato angezogen, von letzterem namentlich durch das Medium des Augustin und noch mehr des areopagitischen Systems. Zunächst schlägt er sich in philosophischer Beziehung auf die Seite des Aristoteles, in der Annahme der universalia in re im Gegensatz zu der platonischen Ideenlehre und gewinnt damit die Basis für sein demonstratives Verfahren zur Begründung der allgemeinen Religionswahrheiten (vgl. Baur, Gesch. der Trinität III, S. 445. 589, Köhler a. a. O. S. 100 und Hauréau tom. II. Nun theilt er aber auch mit seinem Lehrer Albertus Magnus den areopagitischen Platonismus, vermöge dessen Gott unendlich, die Wirkungen aber endlich sind, mithin in keinem adäquaten Verhältniß zu Gott als der Ursache stehen, und folgert nun daraus, daß wohl das Daseyn Gottes, aber nicht sein Wesen an sich erkannt werden könne, nicht einsehend, daß das Daß und das Was sich nicht so von einander trennen läßt, und die Möglichkeit einer sichern und gewissen Erkenntniß des einen die gleiche Möglichkeit auch für das andere, und umgekehrt die Unmöglichkeit der gewissen Erkenntniß des Was auch die gleiche Unmöglichkeit für das Daß in sich schließt. Diese Consequenz treibt ihn bei dem Uebergewicht des areopagitischen Platonismus in seinen Standpunkt, man möchte sagen unbewußt, wieder darauf hin, die Demonstrabilität des Daseyns Gottes zu beschränken und die praeambula fidei als prima credibilia wieder unter die übernatürliche Offenbarung zu subsumiren. Während er so dem menschlichen Denken in der Forderung eines demonstrativen Wissens von vorn herein offenbar zu viel einräumt, läßt er ihm am Ende zu wenig Recht übrig. Andrerseits kann er sich aber doch, da nun einmal die Erkenntniß Gottes das höchste Gut seyn soll, nicht enthalten, eine Reihe positiver Denkbestimmungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt und den Menschen unter der Anleitung der gegebenen Dogmen aufzustellen. Aber die areopagitische Transcendenz bietet denn doch in ihm dem scholastischen Auktoritätsprincip wieder die Hand dazu, die für das Denken undurchdringliche Sprödigkeit des gegebenen Dogmas zu decken. Der trotz alles Bemühens der Vermittlung doch nicht ausgeglichene Gegensatz des aristotelischen und platonischen Elementes in Thomas entspricht so vollkommen dem oben herausgehobenen allgemeinen Widerspruch, der im Wesen des scholastischen Standpunktes liegt, denken zu wollen und doch nicht denken zu dürfen und zu können, oder wie wir es oben noch genauer ausgedrückt haben, dem Grundmangel der scholastischen Theologie, den Begriff des Glaubens zu hoch, und den des Denkens zu niedrig zu nehmen, worin freilich auch liegt, daß der Begriff des Glaubens selbst nicht richtig, d. h. zu intellektualistisch und traditionalistisch gefaßt wird (vgl. die Bemerkungen von J. Müller a. a. O. und Ritter VIII S. 271). Ebenso wichtig ist nun aber der areopagitische Platonismus auch für das Materielle des dogmatischen Standpunktes des Thomas. Er handhabt den Emanatismus seines Lehrers Albert zwar etwas vorsichtiger, sofern ihm das Daseyn der Welt nicht unmittelbar mit dem Seyn Gottes gegeben ist, sondern durch den thätigen Willen Gottes entsteht; aber der Wille ist doch nicht das erste selbstständige Princip in Gott, sondern er ist nur das, worin der intellectus sich in Bewegung setzt, der denkend will und schafft. Aber dieser intellectus und die voluntas fallen doch trotz aller Unterscheidungen, wenn man die Consequenz ansieht, mit dem absoluten Seyn in Gott zusammen; und wenn Thomas dieses absolute Seyn auch als das rein geistige und thätige, als den actus purus schildert, so ist das eben nur die seyende, sich bewegende und thätige Geistigkeit, von welcher der intellectus und die voluntas so zu sagen die Modificationen sind, aber nicht die von vornherein willens-

mäßig sich selbst bestimmende und selbstbewußte Geistigkeit, welche eben darum der Welt gegenüber als freie Liebe wirkt. Wie könnte sonst Thomas das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen einerseits als das der quantitativen Abstufung, andrerseits als das einer deterministisch gedachten Dependenz auffassen! Dieser emanatistische Pantheismus*) bietet ihm nun die willkommene Unterlage, um das katholische Dogma zu construiren. Der Begriff der Gnade wird zusammengenommen mit der in verschiedenen Stufen und Grundformen wirkenden absoluten göttlichen Causalität, welche das ursprünglich gesetzte irrationale Verhältniß des Göttlichen und Creatürlichen wieder aufhebt, um die Einheit mit Gott und dadurch die Vollendung darzustellen, und ihr Ort ist die Kirche mit ihren Heilsanstalten als der mystische Leib Christi. Und wie die quantitative Anschauungsweise des Natürlichen und Endlichen den causis secundis die relative Selbstständigkeit gewährt, welche der Pelagianismus des Dogmas dem Subjekte einräumt, so wird diesem Pelagianismus wieder die Spitze abgebrochen, oder wird er wenigstens verhüllt durch den Determinismus der auch im Heilsgebiete zuletzt schlechthin wirkenden causa prima. In dieser Dialektik, welche die Gegensätze im kirchlichen Lehrsystem wenn auch nicht wahrhaft zu vermitteln, so doch aneinander abzustumpfen weiß, beweist sich Thomas ebenso als Meister, wie in dem architektonischen Geschicke, mit welchem er die Masse des Gegebenen mit verhältnißmäßiger Ausscheidung überflüssigen Ballastes zu verbinden und den Schein einer großartigen zusammenhängenden Einheit in der Lehre der Kirche hervorzubringen versteht. Kein Wunder, daß diese Vereinigung von Tiefsinn und Scharfsinn, von begeisterter Liebe zu der Kirche und ihrem Dogma, wie zu der Philosophie ihn, trotz vorübergehender Anfechtungen in den Augen des Katholicismus, zu einem seiner größten Lehrer gestempelt hat, und sogar neuestens noch manche katholische Philosophen und Theologen in der Rückkehr auf seinen Standpunkt das alleinige Heil ihrer kirchlichen Wissenschaft sehen wollen (vgl. dagegen die Streitschrift von Kuhn, Philosophie und Theologie, Tübingen 1860). — Ehe wir nun weitergehen zu seinem ihm ebenbürtigen Gegner Duns Scotus, werfen wir zuletzt noch einen Blick auf seinen Freund, den Franziskaner Bonaventura und den weniger beachteten, aber eigenthümlichen Raimund Lullus. In Bonaventura ist karakteristisch die Combination des Scholastischen mit dem Mythischen. Als Scholastiker steht er gleichfalls unter dem Einfluß des Aristoteles, obwohl auch „im Besitze der platonischen und areopagitischen Tradition" (s. den Art.); als Mystiker ist er wesentlich von den Victorinern abhängig. In der scholastischen Verarbeitung des kirchlichen Lehrsystems, an dessen Inhalt er nach dem Maße seiner fortgeschrittenen Entwicklung sich treu hält, zeigt Bonaventura zwar weniger spekulativen Scharfsinn und überhaupt weniger hervorragende Eigenthümlichkeit als Thomas von Aquino, aber er zeichnet sich auf der andern Seite aus durch die Mäßigung, welche ihn vor dogmatischen „Schroffheiten" bewahrt, freilich auch nicht immer die volle Consequenz der gegebenen Prämissen ziehen läßt; weiter durch das warme religiöse Interesse, welches unnütze dialektische Grübeleien zurückweist und dagegen das Schriftmäßige und praktisch Wichtige hervorkehrt; man vergleiche den oben angeführten Lobspruch des Gerson über ihn: recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et ad religiositatem affectus. Daher denn auch Bonaventura die Theologie, wenn sie gleich wegen ihres Gegenstandes spekulativ sey, doch wegen ihres praktischen Endzweckes vorzugsweise als praktische Wissenschaft betrachtet wissen will. In dem Einfluß auf diesen Ton und die ganze Haltung seiner Theologie ist die Wirkung seiner Mystik nicht zu verkennen; dagegen hat

---

*) Es ist nur eine Neckerei, wenn neuere katholische Theologen, wie namentlich Möhler, gegen diese Bezeichnung die ausdrückliche Bestreitung des Pantheismus bei den Scholastikern aufrufen, während es sich ja dabei nur um die Consequenz, um den Mangel des reinen Theismus handelt, der einmal unläugbar vorhanden ist.

sie bei ihm fast noch weniger als bei andern scholastischen Mystikern des Mittelalters einen Einfluß auf den materiellen Inhalt seines theologischen Systems geübt; sie geht vielmehr neben diesem überwiegend nur her als die Theorie der religiösen Erhebung des innern Menschen zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott (s. den Art.), wie er sie auch weiter als das Mittel geltend macht, um die durch die theologische Spekulation nicht vollständig zu gewinnende Gewißheit der religiösen Ueberzeugung zu befestigen. Wenn nun Bonaventura durch das Ebenmaß, in welchem bei ihm das wissenschaftlich-theologische und das religiös-mystische Interesse zusammenwirken, die Bewunderung und Liebe der Mit- und Nachwelt sich mit vollem Rechte erworben und gesichert hat, so hat er doch, und man könnte sagen, eben um seiner Mäßigung willen, aber doch noch mehr, weil er ein weniger produktiver und origineller Geist war, in den Entwicklungsgang der scholastischen Theologie im großen Ganzen nicht so entscheidend eingegriffen. Mehr Eigenthümlichkeit zeigt der erst wieder von Neander an's Licht hervorgezogene Raimund Lullus in seinem Bestreben, die Wissenschaft zu reformiren. Mit seiner berühmten ars generalis wollte er die in Folge der theologischen und philosophischen Controversen verwickelte und erschwerte Beweisführung vereinfachen durch eine Fundamentalwissenschaft, welche die Principien aller Wahrheit in allen Wissenschaften feststellen sollte, sowie durch eine vernünftigere und sicherere Methode, welche auf alle Fragen die zuverläßige Antwort sollte geben können. Insbesondere aber sollte ihm die ars generalis auch zur Stütze dienen für die Widerlegung der arabischen Gelehrten und die Bekehrung der Saracenen. Wie bewundernswürdig aber auch sein unermüdlicher Missionseifer ist und wie anerkennenswerth sein Bestreben, den averroistischen Grundsätzen von einem absoluten Gegensatz zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit entgegenzuwirken, so war doch seine ars generalis in ihrem leeren schematisirenden Formalismus und in ihrem phantastischen, aristotelische, arabische und kabbalistische Philosophie mit christlichen Ideen verschmelzenden Syncretismus eine durchaus unfruchtbare wissenschaftliche Velleität, welche eine Schule von Nachbetern, Lullisten genannt, wohl nur darum erzeugte, weil sie dem in jener Zeit gefühlten Bedürfnisse einer Reform und neuen Fundamentirung der Wissenschaft entgegen zu kommen schien. Uebrigens darf man auch nicht übersehen, daß Lullus in der Behandlung einzelner theologischer Lehren von der Person Christi, Prädestination, einen nicht gewöhnlichen spekulativen Sinn beweist; man vergleiche auch die Schrift von Helfferich üb. R. Lullus. Berlin 1858.

Wenden wir uns nun aber zu dem Mann, welcher in dieser Zeit der Vollendung der scholastischen Theologie neben Thomas die wichtigste Stelle insofern einnimmt, als in ihm die Vollendung zugleich der Uebergang zur Selbstauflösung wird, dem Franziskaner Duns Scotus. Er theilt mit seinen großen Vorgängern in der scholastischen Theologie die unbedingte Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Dogmas, aber er stellt sich in der wissenschaftlichen Auffassung derselben in einen ganz bestimmten Gegensatz zu dem bedeutendsten derselben, wie Anselm, aber auch Richard a Sancto Victore, besonders aber Thomas von Aquino und seiner nächsten Anhänger. Dies nun aus Streitsucht oder Ordenseifersucht allein erklären zu wollen, ist um so mehr eine Lächerlichkeit, als der Standpunkt, den er einnimmt, ein durchgreifend eigenthümlicher ist und eine durch den bisherigen Entwicklungsgang der Scholastik wesentlich bedingte Wendung bezeichnet. Wenn man diese Wendung vor Allem darin gefunden hat, daß Duns Scotus die Theologie als eine praktische Wissenschaft betrachtet, weil ihr Ziel sey: operatio eorum quae persuadentur, so ist dies, da diese Bestimmung des Wesens und Zieles der Theologie ja auch schon vor ihm vorhanden war, nur insofern richtig, als sie bei ihm eine andere eigenthümliche und nur erst ihre volle Bedeutung erhält, weil sie nämlich zusammenhängt wesentlich mit einer sich verändernden Ansicht vom Verhältniß der Theologie und Philosophie als Wissenschaft, noch mehr aber mit einer andern dogmatisch-metaphysischen Grundansicht vom Verhältniß des Unendlichen und Endlichen überhaupt und des Uebernatürlichen und Natürlichen insbe-

sondere. Duns Scotus weist nicht nur die Ansprüche einer in sich selbst genügsam seyn wollenden und gegen die Offenbarung negativ sich verhaltenden Philosophie zurück und beschränkt namentlich das Ansehen des Aristoteles wesentlich, sondern er ist auch mit der Ansicht seiner theologischen Vorgänger über Glauben und Wissen und ihren Gränzbestimmungen zwischen Philosophie als natürliche Erkenntniß und Theologie als übernatürliche Erkenntniß nicht einverstanden. Er läugnet zwar die Metaphysik keineswegs schlechthin, sofern und soweit nämlich das von seinem Willen unabhängige Wesen Gottes und sein Verstand mit den in ihm enthaltenen Musterbildern der Welt sich auch den Geschöpfen und dem Verstande der endlich-vernünftigen Wesen, der Menschen, sich eindrücken und dieser menschliche Verstand nur demgemäß allgemeine Begriffe bilden kann und soll. Daher denn auch Duns Scotus den bisher herrschenden Realismus (in se), wenn auch in eigenthümlicher Fassung, Formalismus genannt, festhält (vergl. Baur, Ritter, Hauréau und Köhler). Ja, er geht sogar in abstracto wieder soweit, dem Erkennen gar keine Gränzen zu setzen, weil dem Geiste das Verlangen, Alles zu erkennen, innewohne, das ebendarum seine Befriedigung erreichen müsse, und weil das Verhältniß zwischen dem Verstande der endlichen Geschöpfe und des unendlichen Schöpfers nicht quantitativ gedacht werden dürfe. Diese areopagitische Transcendenz des Göttlichen, welche bei Thomas eine so große Rolle spielt, durchbricht also Duns Scotus, aber nicht als wollte er den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Kreatürlichen verkennen, aber es müsse doch, meint er, zwischen dem Erkennenden und Seyenden eine Proportion, eine Verhältnißmäßigkeit stattfinden, näher also bei jenem eine unendliche Capacität. Allein ebenso wesentlich verlangt nun Duns Scotus zu einem wirklichen Zustandekommen auch schon des natürlichen Erkennens, der Erkenntniß der allgemeinen Grundsätze und mit ihr jeder deutlichen Erkenntniß eine übernaturliche Bewegung und Erleuchtung unseres Verstandes durch Gott als den allgemeinen Grund alles Seyns. Auch die natürliche Erkenntniß gewinnt ihre Sicherheit nur durch das übernatürliche Licht der in Gott geschauten allgemeinen Grundsätze, und die Metaphysik muß auf die Theologie zurückgeführt werden, als die alle Wissenschaft umfassende höchste Erkenntniß. Wie nun Duns Scotus schon damit die Philosophie einschränkt und die Theologie erweitert und erhöht, so nun noch vielmehr dadurch, daß er als Gegenstand der Theologie im engern Sinn betrachtet das Thun der Menschen, durch welches er die Seligkeit erlangt, und dies zurückführt auf den freien Willen Gottes. Das Ziel der Seligkeit ist etwas, was über die natürliche Erkenntniß und Kraft hinausgeht; sie kann ihren Grund nur in der Gnade Gottes haben, in seinem von seinen Wesen und geordnetem Willen verschiedenen absoluten Willen, als der Quelle der übernatürlichen Offenbarung. So streng aber Duns Scotus diesen Supranaturalismus gegen die Philosophie festhält, welche den Menschen sein Ziel im Gebiete des Natürlichen und Nothwendigen will finden lassen, so läßt er doch auch hier sich die Transcendenz des thomistischen Standpunktes nicht gefallen, welcher auf eine völlig wunderhafte Weise das irrationale Verhältniß zwischen dem endlichen Geschöpfe und seinem unendlichen Ziele aufheben will. Wenn der Mensch auch durch ein Höheres als er selbst ab aliquo agenti supernaturali, zur Vollendung geführt werden müsse, die er aus sich allein nicht erreichen könne, so müsse er doch von Natur dafür empfänglich seyn; diese unendliche Receptivität gehört nach Duns Scotus ebenso zum Vorzug des Menschen vor allen andern Geschöpfen, als zu seinem Wesen Gott gegenüber. Es muß, wie überhaupt, so auch hier eine Proportion zwischen dem Leidenden und Thuenden, zwischen dem Empfangenden und Empfangenen angenommen werden, sonst wäre die Offenbarung und Erlösung in Wahrheit eine ganz neue Schöpfung. Insofern führt Duns Scotus in sent. lib. I. dist. XVII. qu. 3. 34. sogar aus, daß die übernatürlichen Wirkungen in den Menschen gewissermaßen natürlich sind, sofern sie auch wieder aus unserm natürlichen Vermögen hervorgehen, welches durch die göttliche Wirksamkeit in Bewegung gesetzt und zur Vollendung geführt wird (l. c. lib. IV. dist. XLIII. qu. 4. 3). Damit

ist also der Mensch in ein freies, selbstständiges und selbstthätiges Verhältniß zur übernatürlichen Wirksamkeit Gottes gestellt, und zwar in theoretischer und praktischer Beziehung, und es begreift sich davon aus auch, daß Duns Scotus selbst in Beziehung auf das Gebiet der Offenbarung und ihre Wahrheit dem Erkennen einen weiten Raum zu schaffen sucht, zwar auch nicht eine absolute Begreiflichkeit in dem Sinne in Anspruch nimmt, daß der endliche Geist das Unendliche, so wie es in sich ist, auf unendliche Weise zu erkennen vermöchte, denn intellectio alicujus infiniti intensive non includit infinitatem actus, aber darum doch ein quidditatives Wissen insofern lehrt, als das Unendliche zum endlichen Verstande doch in einem realen und positiven Verhältniß stehen und in demselben nach seinem Maße eingehen soll, daß er weiter viele einzelne Dogmen dem menschlichen Denken näher zu rücken sucht, indem er noch viel nachdrücklicher als Thomas die Gegensätze mit einander zu vermitteln und sie in ihrer ergänzenden Zusammengehörigkeit nachzuweisen strebt (Ritter VIII, S. 464); kann man doch nicht läugnen, daß Duns Scotus bei allem Respekt vor der Auktorität der Kirchenlehre mit seinem Denken oft sehr kühn und frei durchgreift. Aber man darf nun auch die Gränze von allem dem nicht übersehen. Indem er nämlich den freien Willen und die absolute Macht Gottes zum Princip der Welt, wie sie wirklich ist, und vor Allem zum Princip der Offenbarung und ganzen Heilsanstalt macht und, metaphysisch betrachtet, die voluntas über den intellectus stellt, schneidet er den Faden, welcher die menschliche Erkenntniß mit dem Objekte innerlich zusammenknüpft, wieder ab; darin hat nur der Zweifel seinen letzten Grund, mit welchem er so viele Sätze der natürlichen Wissenschaft betrachtet (s. Ritter a. a. O. S. 400), sondern auch sein extremer Supranaturalismus und Positivismus. Die Schöpfung der Welt ist nach ihm nicht nur überhaupt etwas Zufälliges, sondern Gott hätte auch eine entgegengesetzte Welt wollen können, er hätte auch ein anderes Sittengesetz geben können, wenn er gewollt hätte. Mag er dies nun auch wieder einschränken, um die Einheit und Ordnung der Welt festzuhalten, so durchbricht er doch auch dies wieder durch die Behauptung der Freiheit Gottes in der Wahl seiner Mittel zum Heile der Menschen (Gott hätte, sagt er, ebenso mit einem Steine wie mit einem Menschen zum Heil der Welt sich vereinigen können [lib. III. dist. II. qu. 1], und Aehnliches), sowie durch eine monströse Steigerung des Wunderbegriffes, welche aller wahren Erkenntniß ein Ende macht und ihn in eine abstrakt-logische Dialektik hineintreibt, welche die Gegensätze so wenig zu vermitteln im Stande ist, daß sie vielmehr zwischen ihnen mit Gründen und Gegengründen und leeren Distinktionen sich hin- und herwirft und den Widerspruch, der stehen bleibt, gewaltsam unterdrückt propter solam auctoritatem ecclesiae (man vgl. Baur's Bemerkungen gegen Ritter, theolog. Jahrbücher 1846, S. 230). Karakteristisch für diesen seinen alle wahre Erkenntniß des Dogmas untergrabenden theologischen Standpunkt, für seinen Positivismus, der überall nur einen Schritt zum Scepticismus hat, ist auch seine quodlibetarische Methode, welche das Für und Wider zusammenstellt und die Entscheidung den Schülern überläßt oder auch von der Zukunft erwartet. Damit und mit der Bestimmung der Theologie als praktischer Wissenschaft in seinem Sinne ist auch schon die Trennung der Philosophie und Theologie ausgesprochen und die Einheit des Glaubens und Wissens aufgehoben, von welcher die Scholastik im Princip ausgegangen war. Aber wir müssen nun zur vollständigen Beurtheilung auch noch die ethisch-praktische Seite in's Auge fassen. Wenn Duns Scotus seinerseits ebenso mit der absoluten Freiheit Gottes die Freiheit des endlichen Subjektes zusammenknüpft (Hauréau T. II. p. 363), wie Thomas mit dem absoluten Seyn und Wirken Gottes als das primum movens die Abhängigkeit desselben, so ist das allerdings nicht nur ein Gegensatz, sondern beziehungsweise ein Fortschritt zur sittlichen Autonomie, „von der transcendenten Metaphysik des areopagitischen Platonismus zur Ethik des christlichen Selbstbewußtseyns“ (Baur), aber doch auch wieder nur eine entgegengesetzte Einseitigkeit; denn diese Freiheit des Subjekts steift sich, trotz alles Apparates, die Gegensätze auszu-

gleichen, zu einer spröden pelagianischen Selbstständigkeit auf, welche als endliche zwar wohl auch auf die Gnade bezogen wird, die das bonum super excedens der Seligkeit und die Mittel dazu gewähren muß, aber in ihr nicht ihr innerliches Lebensprincip gewinnt, weil diese Gnade zuletzt nichts ist als die absolute Willkür Gottes, mit welcher die Willkür des endlichen Subjektes sich vertragen soll. Man kann sagen, daß das falsche Spiel, welches Gnade und Freiheit im mittelalterlichen Lehrsysteme ebenso mit einander treiben wie Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, im Gegensatze des Thomismus und Scotismus zu Tage komme, welche der eine von dieser, der andere von der andern Seite die Consequenz der falschen Grundanschauung von Gnade und Freiheit herausarbeiten. Die Lösung dieses Widerspruchs läge im Begriffe der göttlichen Liebe, einer ethisch, ebendarum auch vernünftig bestimmten, freien Liebe Gottes, aber eben hinter diesem bleiben der thomistische Begriff von Gott als dem absoluten Seyn und Wirken und der scotistische von Gott als der absoluten Willkür zurück, ja er ist, genau betrachtet, in der ganzen Scholastik, weder innerhalb der Theologie noch der Philosophie, zu seiner wahren und vollen Verwerthung gekommen, weil sie überhaupt den lebendigen christlichen Gottesbegriff in das steinerne Gehäuse abstrakter aus der alten Philosophie herübergenommener Kategorieen einzwängte. Duns Scotus hat auch nach dieser materialen Seite hin durch das nackte Herausstellen dem Semipelagianismus, ebenso der Selbstauflösung der Scholastik in die Hand gearbeitet, wie auf der formalen Seite durch die Scheidung der Theologie und Philosophie. Er ist unstreitig ein größerer Philosoph als Theologe, in jener Beziehung wirklich eine viel bedeutendere Erscheinung, als man gewöhnlich anerkennt, aber dadurch macht er nur seine Theologie um so unerträglicher und treibt das dem Untergange zu, was zu retten doch sein eifrigstes Bestreben war. Er ist dafür freilich nicht nur persönlich verantwortlich zu machen, indem „jeder Schritt in der Entwicklung der Scholastik auch ein Moment ihrer Selbstauflösung" darum werden mußte, weil die Falschheit und Einseitigkeit des Princips darin heraustraten. Der nun beginnende Kampf der thomistischen und scotistischen Schule hat unmittelbar zum wahren Fortschritt der scholastischen Wissenschaft wenig beigetragen, weil die Streitenden im Gegensatze der einseitigen Standpunkte befangen blieben, vielmehr hat er ebendarum nur den Fall der Scholastik beschleunigt. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß denkenden Geistern dieser Zeit auch die Verkehrtheit und Einseitigkeit der mehr und mehr ausartenden scholastischen Wissenschaften zum Bewußtseyn kommen mußte, so vor Allem dem genialen Roger Bacon. Aecht reformatorisch bekämpft er die Bodenlosigkeit, Ungründlichkeit und Unfruchtbarkeit des ganzen scholastischen Wissens und deckt den tieferen Grund davon in der Entfremdung von den ursprünglichen Quellen der Wahrheit und Erkenntniß in Schrift und Erfahrung, in der Abhängigkeit der Theologie und Philosophie von menschlichen Auktoritäten und traditionellen Satzungen auf. Allein sein eigenes System wich doch, soweit wir es kennen, nicht vom scholastischen Typus ab und er blieb überhaupt in mancher Beziehung, wie namentlich „in seiner Vorliebe für Astrologie und Alchymie, ein Sohn seiner Zeit" (s. d. Art.). Wenn nun auch solche reformatorische Stimmen nicht ohne Einfluß verhallten, so ging doch die Scholastik noch weit mehr durch die Entfaltung des Todeskeimes, den sie in sich selbst trug, ihrer Auflösung entgegen.

Dies führt uns zum dritten Zeitabschnitt, der Zeit des Verfalls und der Auflösung der Scholastik im 13. und 14. Jahrhundert. Fehlt es auch dieser Zeit, namentlich in ihrer ersten Hälfte, nicht an ausgezeichneten Vertretern des scholastischen Standpunktes, so sind sie eben doch gerade dadurch hauptsächlich merkwürdig, daß sie die Selbstauflösung der Scholastik immer vollständiger vollziehen und vollziehen müssen. Zuerst ist zu nennen der scharfsinnige und unabhängige Durandus a Sancto Porciano. Seinen unabhängigen Geist bewies er nicht nur in der Beschränkung des Ansehns des Aristoteles, sondern auch in der Abweichung vom philosophischen Standpunkte des Thomas, dem er früher gehuldigt hatte, indem er vom thomistischen Realismus zum

Nominalismus überging. Damit und mit der Bestimmung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft im Sinne des Duns Scotus hat er einen wesentlichen Schritt weiter zur Auflösung der Scholastik gethan. Wie der Realismus der Scholastik der natürlichen Erkenntniß Gottes und der Welt eine Basis bereitete und diese natürliche Erkenntniß Gottes und der Welt als eine Art Schule und Vorschule für das Reich des Glaubens und der Theologie betrachtete und behandelte, haben wir gesehen. Dieser Bund der natürlichen und theologischen Erkenntniß löste sich nun, und das war, wie Dorner in seiner Geschichte der Christologie ganz richtig bemerkt, die nothwendige Folge davon, wie bei Thomisten und Scotisten das Verhältniß von Gnade und Natur gedacht war, nämlich beiderseits in exclusiver Weise (wenigstens der Consequenz nach), sey es mehr in religiöser Tendenz, wie bei den Thomisten, wo er zu einem prädestinatianischen Determinismus und zu einer Art Pantheismus führte, sey es mehr in moralischer, wie bei Scotus. Dort blieb neben Gott nur eine Scheinwelt, und diese areopagitische Transcendenz vereitelte zuletzt wieder die von vornherein behauptete natürliche Erkenntniß Gottes. Hier wird das selbstständige Seyn des Subjektes behauptet, die spröde Freiheit des denkenden und handelnden menschlichen Geistes, zu welcher die göttliche Gnade nur in einem zufälligen und äußerlichen Verhältniß steht; damit war der Zusammenhang zwischen der natürlichen Erkenntniß und dem theologischen Wissen als ein innerlicher in Wahrheit aufgehoben und die natürliche Erkenntniß, wie kräftig sie sich auch zunächst noch geltend machte, verliert doch zuletzt, wie man schon bei Duns Scotus sieht, gegenüber von dem Supremate einer auf der Idee der göttlichen Willkür ruhenden Theologie, ihre objektive und reale Wahrheit oder der Schritt zum Nominalismus, welcher den allgemeinen Begriffen des Denkens die Realität abspricht, ergibt sich von selbst und ebendamit auch die völlige Trennung von Theologie und Philosophie. Durandus nun ist zwar Nominalist, aber sein Nominalismus hat noch einen thomistischen Hintergrund; der thomistischen Transcendenz des Göttlichen gemäß behauptet er, daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge und daß es eine Anmaßung sey, das auch nur versuchen zu wollen; die Glaubenssätze, als schlechthin über die Natur hinausliegend, würden herabgezogen, wenn dem natürlichen Erkennen in Beziehung auf Allgemeinbegriffe und Gesetze der Natur objektive, also auch für die Theologie gültige Wahrheit beigelegt werden wollte. Zur Ehre der Theologie und des Glaubens spricht also Durandus den allgemeinen, vom menschlichen Erkenntnißvermögen gebildeten Begriffen die Wahrheit ab und läßt ihnen nur eine subjektive Bedeutung. Die richtige Erkenntniß Gottes soll daher nur aus der Schrift geschöpft werden, deren richtige Erklärung allein der römische Stuhl geben kann, und dies um so mehr, denn es handelt sich in der Theologie nicht um eine Erkenntniß des Wesens Gottes, weil eine solche gar nicht möglich ist, sondern es handelt sich bei der heiligen Schrift nur darum, uns den Weg zum ewigen Leben zu zeigen, ebendarum uns zum Glauben zu führen, welcher nur ein Akt des Willens seyn kann. Die Theologie bezieht sich daher auf den Willen und ist eine rein praktische Wissenschaft; der Glaube kann nicht durch Beweis entstehen, sondern ist eine Tugend, und um so verdienstlicher, je schwieriger er ist. Durandus gibt nicht nur nicht zu, daß man wenigstens die convenientia der Glaubenslehren beweisen könne, sondern auch nicht, daß ein übernatürliches Licht uns zum Glauben bewegen und uns seine Wahrheit bestätigen könne, denn dann wäre kein Verdienst beim Glauben. Man darf ebendarum nicht für unmöglich ansehen, daß der Glaube der Vernunft widerspreche, was Thomas behauptet, wie die Lehre von der Dreieinigkeit beweise, denn in gleichem Maße, in welchem dadurch der Glaube erschwert werde, werde er auch verdienstlicher. Und betrachten wir die Sache von der objektiven Seite, so rückt Durandus in dieser Weise das Göttliche ganz in das Jenseits und über alle Erkenntniß so sehr hinaus, daß er behauptet, Gott offenbare sein Wesen gar nicht in der Welt, da die Kreatur nicht von derselben Art ist wie Gott; nur Beziehungen (relationes) Gottes zur Welt, wie sie auf seinem Willen ruhen, werden für den Glauben

offenbar, und nur ihre Kenntniß im Glauben ist zum Heile nothwendig. Es ist gewiß höchst merkwürdig zu sehen, wie hier die thomistische Transcendenz des Göttlichen und der scotistische absolute Indeterminismus des Göttlichen, aber auch der pelagianisirende Geist des Mittelalters, welchem Duns Scotus auch wesentlich Wort gegeben hat, sich die Hand reichen zur Verläugnung aller Wissenschaft in der Meinung, damit die göttliche Gnade, ihre Größe und Freiheit und sofort die Kirche zu verherrlichen, deren Auktorität sich im Glauben unterwerfend der Mensch das höchste Verdienst erwirbt. Die Philosophie ist nun so vernichtet und die Theologie herrscht allein, aber sie ist auch nicht mehr Wissenschaft. Diese Wendung erhält nun aber einen noch viel schärferen und signifikanteren Karakter in Occam (s. d. Art.). Sein Selbstständigkeitsgeist spricht sich darin aus, daß er seinem Lehrer Duns Scotus nicht blindlings folgen will und bei aller Achtung vor dem Ansehn der Kirche den päbstlichen Anmaßungen unerschrocken entgegentritt, und seinen Karakter als venerabilis inceptor zeigt er darin, daß er im Gegensatz zu dem immer noch herrschenden Realismus offen die Fahne des Nominalismus emporhält. Dies war nun freilich nicht nur persönliche Neuerungssucht und dialektische Eitelkeit, sondern, wie wir bereits sahen, die nothwendige Folge der bisherigen Entwicklung der Scholastik. Alle Bemühungen, durch den Realismus einen Sühnebund der Theologie und Philosophie zu stiften und der wissenschaftlichen Erkenntniß ein Fundament zu geben, hatten sich als erfolglos bewiesen, vor Allem weil sie nicht im Stande waren, den spröden Stein des traditionellen Dogmas zu erweichen und seinen Inhalt in eine allgemeine Wahrheit zu erheben. So war es begreiflich, daß man dieses Fundament völlig preisgab und dem Nominalismus sich zuwendete. Occam stellt daher den Satz auf, daß das Allgemeine keine Existenz außerhalb der Seele habe oder mit der Substanz der einzelnen Dinge nicht identisch sey, und zwar aus dem Grunde, weil die einzelnen Dinge nur Einzelnes sind, das Allgemeine aber nicht das Einzelne, sondern nur das Allgemeine ist. Das Allgemeine sey zwar keineswegs gar nicht vorhanden, aber nur als Bild und Muster gleichsam, und zwar als ein mehr oder weniger willkürliches Bild des Einzelnen, also auch in keiner realen Beziehung zu dem objektiv Existirenden stehend; die allgemeinen Begriffe sind fictiones, abstractiones ohne Realität, obwohl das Denken dann immerhin mit ihnen fortrechnen kann, denn die Wahrheit der Logik will Occam nicht bestreiten. Aber die Wissenschaft als System solcher Gedanken ist nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern der Sätze; solae propositiones sciuntur. Auch vom Uebersinnlichen gibt es kein vermitteltes Wissen, sondern nur eine unmittelbare innere Erfahrung und eine innerlich-intuitive Erkenntniß, welche aber allen Zweifeln der Akademiker gewachsen sind und das zuverlässigste Wissen gewähren. Occam verwirft daher im Zusammenhang mit seinem Nominalismus nicht nur alles beweisende Erkennen des Uebersinnlichen überhaupt, sondern auch und noch viel mehr ein Erkennen der Glaubenswahrheiten. Es ist ihm eine völlig unbefugte Einmischung, wenn die Vernunft sich auf die Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf göttliche Dinge einläßt. Von allem dem, was die Vernunft hierüber sagt, kann auch das Gegentheil wahr seyn, was er nicht nur bei den Beweisen für das Daseyn Gottes, sondern auch bei den Glaubenswahrheiten zu zeigen sucht. Ebendarum muß man sich in allen diesen Dingen ausschließlich an den Glauben und seine Quelle, die Auktorität der Kirche, aber auch und noch viel mehr an die Schrift halten, deren Sätze nur logisch entwickelt, aber nicht bewiesen und innerlich begründet werden können. Aber diese Unterwerfung unter die Auktorität hat nun bei ihm eine ganz eigenthümliche Gestalt und Bedeutung. Ueberall, sagt Rettberg in der interessanten Abhandlung: Occam und Luther (Stud. u. Krit. 1839, 1. Hft.), steht sein Auktoritätsglaube und die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrbefugniß voran, aber sie wird so oft wiederholt, so ausdrücklich, aber auch so absichtlich ausgesprochen, daß man darin nothwendig etwas Berechnetes erblicken muß; protestor, sagt er, me nihil asserturum nisi quod romana tenet et docet ecclesia. Bedenkt man dabei, sagt Rettberg weiter, seine übrige Stel-

lung gegen die römische Kirche, sein Auftreten gegen die päbstliche Tyrannei, so ist fast unverkennbar, wie geflissentlich er im Dogma die größte Orthodoxie annimmt, um sich in jenem Kampfe gegen den so gefährlichen Vorwurf der Ketzerei zu decken. Allein nicht nur dies liegt in der stets wiederkehrenden und so absichtlich ausgesprochenen Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche, sondern auch eine Ironie seines Skepticismus. Wenn Occam, nachdem er ein Dogma der Kirche nach allen Seiten mit seiner Logik durchwühlt hat, am Ende sich zurückzieht in den Glauben, weil die Kirche einmal so lehrt und zu glauben fordert, was ist das anders als Ironie? Wenn er ferner aus dem kirchlichen Dogma geflissentlich logische Folgerungen ableitet, welche in's Absurde übergehen und in baare Widersprüche auslaufen, wenn er weiter an die wichtigsten Lehren die widersinnigsten Probleme anknüpft und dabei die lächerlichsten Fragen aufwirft, wie num Deus potuerit suppositare (zur Grundlage der Erscheinung machen) cucurbitam, tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, miracula editura etc., so könnte man zwar dies einerseits so ansehen, wie wenn er nur mit der Kunst seiner Logik glänzen und zeigen wollte anch' io dialettico, und andererseits so, als ob er damit alle Einbildungen des Wissens auf dem Gebiete des Glaubens niederschlagen und die Erhabenheit des Glaubens über alles menschliche Wissen in's Licht setzen wollte, — allein es blickt dabei doch unverkennbar die Ironie über die Irrationalität des Glaubens durch und der Drang, aus dieser abgestorbenen Welt hinauszukommen. Hauréau in der angeführten Schrift meint zwar, die Art, wie Occam die theologischen Zweifel, die er aufregt, wieder zudecke, sey nicht auf berechnende Vorsicht zurückzuführen, sondern auf die Offenheit seiner mit sich selbst uneinigen Denkweise. Man kann nun allerdings zugeben, daß er nicht consequent als bewußter Skeptiker gegen den kirchlichen Glauben operire, im Herzen das Materielle des Dogmas nicht geradezu verwerfen wolle, wenn auch Zweifel gegen dasselbe in ihm aufsteigen. Der Skepticismus und die sich mit ihm verbindende Ironie erscheinen bei ihm zunächst als etwas Objektives; der Widerspruch, der im Wesen der Scholastik und in der Unwahrheit des traditionellen Dogmas liegt, macht sich mit einer gewissen objektiven Nothwendigkeit, mithin gewissermaßen unwillkürlich geltend in dieser zerwühlenden und die absurden Consequenzen herauskehrenden ironischen Dialektik; sie ist so zu sagen Schicksal, aber diese objektive Ironie und skeptische Ironie muß doch auch oft zur subjektiven und selbstbewußten werden, ähnlich wie wir dies später bei Bayle finden, und man kann sich des Eindrucks dieser Stimmung bei manchen seiner Aussprüche gewiß nicht erwehren. Da er aber auch wieder nicht die Kraft besitzt, das Dogma selbst fortzubilden, könnte man allerdings meinen, es sey ihm mit der Unterwerfung unter die Auktorität des gegebenen Dogmas in Ermangelung eines Besseren wirklich Ernst. Wir werden aber auch dies nicht geradezu behaupten können, weil er eigentlich nirgends ein wahres religiöses Interesse zeigt. Es war in ihm, sagt Dorner wohl nicht mit Unrecht, die weltliche Ader zu mächtig, um in Sammlung und Stille auch nur philosophisch, geschweige denn religiös die innere Welt auszubauen, für die er durch die nominalistische Kritik der Scholastik den Weg bahnt. So widerlich nun auch, nach der einen Seite betrachtet, das Spiel seiner Dialektik seyn mag und so negativ auch in philosophischer Beziehung das Resultat seines Nominalismus, so hat dies doch die große Bedeutung, daß damit das Gericht über die Unwahrheit der scholastischen Theologie und Philosophie sich vollzog. Und wenn Occam positiv nicht viel geleistet hat, weil seine Natur eine viel zu kritisch-dialektische und oppositionelle war und zu wenig nach Innen gerichtet, brach er doch in der nominalistischen These dem Empirismus Bahn, der Erkenntniß der wirklichen Welt im Gegensatz zu der transcendenten logischen Begriffswelt. Noch wichtiger aber ist es, wenn er auch auf die unmittelbare innere Erfahrung so großes Gewicht legt und sich dahin ausspricht, daß solche Sätze, wie: ich weiß, daß ich lebe, daß ich will selig seyn, — nicht bezweifelt werden können und für gewisser geachtet werden müssen, als was wir durch die äußern Sinne erfahren. Dies tendirt schon dem Princip des Glaubens und der freien

Innerlichkeit zu, welches dem Protestantismus zu Grunde liegt, macht ihm wenigstens vorbereitend Raum, und man kann darin ebenso sehr, wo nicht mehr, als in der Kritik der Auktorität des Pabstes, welche Occam übt, „den werdenden Schmetterling des Protestantismus unter der Hülle des Auktoritätsglaubens" (Lange) erkennen. Kehren wir zu der Geschichte zurück, so ist zu bemerken, wie Occam mit seinem Nominalismus zwar auch Widerspruch fand, aber doch noch mehr Beifall. Die Nominalisten und Occamisten kamen zwar durch ihre Subtilitäten und Paradoxieen in Mißkredit, weswegen der Nominalismus Anfangs in Paris streng verboten wurde (1339 und 1340), aber die Nominalisten gewannen doch allmählich die Oberhand, so daß sie am Ende des 14. Jahrh. die herrschende Partei in Paris waren, obwohl anderwärts, wie in Prag, die Realisten siegten; daneben bildete sich aber auch ein ziemlich haltloser Eclekticismus zwischen Nominalismus und Realismus. Dieser Streit der philosophischen Richtungen und Schulen, der sich auch noch mit dem theologischen Gegensatz der Franziskaner und Dominikaner mischte, setzte durch seinen persönlichen Karakter und seine Aergerlichkeit die Scholastik und ihren Werth in den Augen der Zeit immer mehr herab. Aber er führte auch materiell von dem eigentlichen Gegenstand der Theologie ab, lenkte die Aufmerksamkeit vorzugsweise nur auf die allgemeinen philosophischen Vorfragen und veranlaßte die Scholastiker, auch die einzelnen Dogmen vorzugsweise nur von dem Gesichtspunkte aufzufassen, von welchem sie einen Stoff darboten für den Principienstreit. So mußte man sich in die unfruchtbarsten und spitzfindigsten Grübeleien über abstrakte Fragen verlieren und darüber den Sinn für das Dogma selbst und seinen materiellen Inhalt abstumpfen. Ebenso bezeichnend wie dieses Parteigezänke und der Fanatismus spitzfindiger, eines wirklichen materiellen Interesses baarer Grübelei für diese Zeit der untergehenden Scholastik, ja noch bezeichnender ist wohl eben auch unter dem Einfluß jener formalistischen Streitigkeiten, freilich noch weit mehr als eine unvermeidliche Folge des ganzen bisherigen Entwicklungsganges der Scholastik das Hervortreten der Annahme einer „doppelten" Wahrheit oder des Grundsatzes, daß etwas in der Philosophie falsch und in der Theologie wahr sein könne und umgekehrt, in welcher die Scholastik in das Gegentheil von sich selbst umschlägt und ausläuft. Man hat zwar katholischerseits behauptet: diese Anschauung sey nicht ein Produkt der Scholastik, sondern der Antischolastik und finde sich daher bei Leuten wie dem Aristoteliker Pomponatius und unzweifelhaft erst gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts; wurde sie ja doch erst 1513 durch das Concil. Lateran. V. verdammt. Allein es ist selbstverständlich, daß ein Scholastiker, so lange er eben dies ist und seyn will, diese Anschauung nicht selbst aussprechen kann; aber eine andere Frage ist, ob sie nicht eine nothwendige Folge des ganzen scholastischen Standpunktes ist, und in dieser Beziehung wird Ritter Recht behalten, wenn er die ersten Wurzeln dieser Anschauung zwar nicht „im Paradies", aber in der altscholastischen Ansicht von zwei Offenbarungen, die sich nicht decken, oder wenigstens von zweierlei in sich specifisch verschiedener Wahrheit, der philosophischen und theologischen sucht, und namentlich von den Nominalisten Durandus, Occam, Buridan behauptet: sie haben diese Ansicht zwar nicht ausgesprochen, aber so vorbereitet, daß sie fortan unvermeidlich gewesen. Können wir das ausdrückliche Aussprechen derselben auch an keinen bestimmten Namen vor dem Ende 15. Jahrhunderts anknüpfen, so hat dies in der That unter diesen Umständen gar keine Bedeutung. Zunächst haben die Scholastiker, wie wir namentlich von Lullus oben gehört, sich polemisch verhalten gegen diese Anschauung, wie sie von arabischen Philosophen, insbesondere dem Averröes verfochten wurde, obwohl im Stillen wenigstens dieselbe auch innerhalb der christlichen Kirche Anhänger fand. Daß sie aber schon im 14. Jahrhundert offener auch von christlichen Theologen und Philosophen adoptirt wurde, möchte schon die eifrige Bekämpfung des Unterschiedes der philosophischen und theologischen Wahrheit bei Wicliffe beweisen. In Beziehung auf den dogmatisch-religiösen Standpunkt macht sich die Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts bemerklich durch den immer nackter sich herausstellenden Semipelagianismus, wie schon

der so bezeichnende Titel der ihn bekämpfenden Schrift des Bradwardina (s. d. Art.) beweist: de caussa Dei adversus Pelagium; was er ihm aber entgegenstellt, ist ein von thomistisch-realistischer Basis aus durchgeführter absoluter Determinismus. An ihn schloß sich eine Reihe Anderer an, welche dem herrschenden Pelagianismus den Augustinismus entgegensetzten, daher auch der Parteiname Augustinianer neben dem der Thomisten und Scotisten auftritt, welche aber gleichfalls meist über Augustin zu einer metaphysisch begründeten absoluten Prädestination fortgingen; man vergleiche über diese Gegenwirkung Tribbechovius a. a. O. S. 343. Diese metaphysische Grundlage ist gewöhnlich der thomistische Realismus und Determinismus; und wie der Nominalismus eine Seite hat, von welcher aus er dem werdenden Protestantismus den Weg bahnt, so hat auch dieser Realismus, sofern er das Princip der Gnade gegen den nominalistischen Pelagianismus vertritt, sich auch mit der positiv reformatorischen Tendenz eines Wicliffe, Huß, Savonarola und anderer verschwistert, aber freilich die reine Consequenz derselben eher gehemmt als gefördert. Die scholastische Theologie im engeren Sinne aber blieb ohnedies in der nominalistischen Bahn, und auch ihr letzter namhafter Vertreter, Gabriel Biel (s. den Art.), war ja Nominalist. Aber die Mäßigung, mit welcher er und einzelne andere den scholastischen Standpunkt festhielten, sowie die verschiedenen Versuche, ihn mit Bewahrung seiner Grundform zu reinigen, konnten ebendarum seinen Untergang nicht aufhalten; aber auch die Bestrebungen, welche, mit der Scholastik brechend, von einem andern Standpunkte aus das System der Kirche zu begründen und zu stützen suchten, konnten um so weniger einen nachhaltigen Erfolg haben, als auch sie doch noch zu sehr von den formellen und materiellen Voraussetzungen der Scholastik gebunden waren; so des Raimund von Sabunde theologia naturalis. Wenn sie auch das Princip der Scholastik durch Verweisung auf das Buch der Natur und die Bibel, auf die äußere und innere Erfahrung zu überwinden und von da aus die christliche Wahrheit in ihrer Einheit mit der Natur auch als die vernünftige Wahrheit zu rechtfertigen strebt, und in diesem Bestreben manches einzelne Treffende und Fruchtbringende zu Tage fördert, so hat sie doch zuletzt ebenso sehr zu viel als zu wenig gethan, indem sie die volle Freiheit einer auf der Bibel und der äußern und innern Erfahrung allein aufgebauten Theologie gegenüber vom Auktoritätsprincip der Tradition doch nicht gewinnt, und die Vernunftmäßigkeit des gegebenen kirchlichen Dogmas beweisen will, sie aber ebenso wenig als alle Scholastiker beweisen kann und eben darum auch im Einzelnen abhängig bleibt von den Ideen und Argumentationen der früheren großen Scholastiker, eines Anselm, und noch mehr des Thomas und Duns Scotus (s. den Art. und Ritter VIII, S. 677). Fand Raimund von Sabunde nun auch mit seiner neuen Methode in einer Zeit, welche nach Neuem hungerte, vielen Beifall, so hat er damit doch in Wahrheit keine reformatorische Wirkung von tiefergehenden Folgen hervorgebracht. Noch singulärer ist der Standpunkt, welchen der berühmte Cardinal Nicolaus von Cusa im Interesse der Kirchenlehre gegenüber von der Scholastik einnimmt. Er bekämpft sie in der Schrift de docta ignorantia als einen unberechtigten Dogmatismus und zeigt, wie das gewöhnliche empirische und verstandesmäßige Denken zu unlösbaren Widersprüchen und Antinomieen führe, und dagegen das wahre Wissen in der Erkenntniß bestehe, daß die Gegensätze in Gott, der höchsten Einheit zusammenfallen, welche höchste Einheit allerdings nur in intellektueller Anschauung, incomprehensibili intuitu soll ergriffen und positiv nur in Bildern ausgedrückt werden können, welche er gerne von der Mathematik entlehnt. Den philosophischen Hintergrund dieses Standpunktes bildet im Wesentlichen die alte, durch das ganze Mittelalter hindurchwirkende und von ihm auf die Spitze getriebene areopagitische Tradition. Diese gibt ihm zwar einerseits auch das bequeme Mittel, die Person Christi und seinen „mystischen Leib", die Kirche mit ihrer hierarchischen Gliederung als eine Stufenleiter der Einigung des Geschöpflichen zu construiren, aber es wird doch wieder vereitelt durch die dualistische Entgegensetzung des Absoluten und Geschöpflichen, welche ebenso mit seinen areopagitischen spekulativen Voraussetzungen

zusammenhängt, wie sie „dem Katholicismus seiner Religiosität und Ethik" entspricht (vgl. Dorner, Christologie II Bd. S. 485 ff.). Ebenso waren aber auch die Versuche, den scholastischen Standpunkt ohne völliges Aufgeben seiner Grundform zu reinigen und zu beleben durch Zuführung anderer Elemente besser gemeint als wirklich erfolgreich; so vor Allem der durch Gerson erneuerte Versuch, die kirchliche Wissenschaft zu regeneriren durch das „concordare theologiam mysticam cum nostra scholastica", wie Gerson selbst sagt. So klar und entschieden er die Mängel einer einseitigen Scholastik erkennt und ausspricht, und so fein und besonnen er seine mystische Theorie im Unterschied von dem scholastischen Standpunkt und im Verhältniß zu ihm entwickelt, so ist diese ganze mystische Theologie doch am Ende überwiegend nur eine methodische Anweisung zur Mystik als einem religiösen Proceß, oder Gerson war, wie Liebner treffend sagt, Mystiker nicht als Philosoph, sondern als frommer Christ. Daneben bleibt er doch auch wieder Scholastiker, weil er „trotz seiner wiederholten Erklärungen gegen die scholastische Theologie doch einen häufigen Gebrauch von derselben macht" (s. d. Art.), ja gewissermaßen die Mystik selbst wieder scholastisirt. Diese seine theologische Stellung ist so dieselbe zu keinem erklecklichen Resultate führende Halbheit, wie wenn er die Kirche reformiren will dadurch, daß er den Pabst dem Concil unterordnet und dabei doch die ganze hierarchische Grundform der Kirche stehen läßt. Von der Mystik aus war überhaupt eine Reinigung der scholastischen Theologie selbst um so weniger zu erwarten, da sie ihr ja wesentlich im Princip entgegengesetzt ist. Wie die Mystik des Mittelalters im 14. und 15. Jahrhundert zur Vollendung gekommen ist, wie sie in mancherlei Gestalten sich entwickelt hat theils in bestimmtem Gegensatz zu den Bestrebungen der scholastischen Theologen, theils ganz frei und unabhängig ihren Weg für sich verfolgend, wie sie weiter theils die Linie der kirchlichen Orthodoxie einhält, theils ihre Schranken durchbricht, sey es durch eine kühne, im Pantheismus sich verlierende Spekulation, sey es durch eine praktisch-religiöse, dem Princip der Reformation zustrebende Vertiefung —, das Alles haben wir hier nicht zu verfolgen (s. d. Art. „Mystik"), und nur das Eine hervorzuheben, daß in die Mystik mehr und mehr nicht nur das lebendigere religiöse, sondern auch das selbstständige wissenschaftliche Interesse sich gesammelt, und sie eben darum ganz wesentlich dazu mitgewirkt hat, das Ansehen der scholastischen Theologie herabzusetzen und ihren Fall zu beschleunigen. Ein anderer Feind, der gegen die scholastische Theologie sich erhob, war das im 15. Jahrhundert neu erwachende Studium der classischen Literatur, welches überhaupt schon den Geistern neue lebensfrische Anschauungen zuführte und den Geschmack abzog von der Dürre und Thorheit des scholastischen Treibens, aber dann noch insbesondere in der Kenntniß der Grundsprachen und der Geschichte das Werkzeug darbot, um auf die Urkunden der christlichen Wahrheit zurückzugehen und von ihnen aus die Grundlosigkeit des herrschenden Systems aufzudecken. Im Zusammenhange damit stand auch die Wiederbelebung der ursprünglichen aristotelischen und platonischen Philosophie. So wenig positiver Gewinn daraus zunächst für die Neugestaltung der theologischen Wissenschaft selbst hervorging, indem der neue Aristotelismus eines Pomponatius u. A., in einen dem Christenthum feindlichen Skepticismus auslief, und der Platonismus eines Ficinus und Picus Mirandula in seinem syncretistischen und phantastischen Wesen weder ein System zu schaffen, noch die christliche Wahrheit in ihrer vollen Eigenthümlichkeit zu erfassen fähig war, so ist doch unverkennbar, wie auch davon ein Stoß auf die in sich zusammenfallende scholastische Theologie ausging. Eine weit gefährlichere Macht aber wuchs gegen die scholastische Theologie allmählich herauf in der von Wicliffe beginnenden und von da an immer weiter schreitenden Tendenz der sogenannten Vorläufer der Reformation. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, wie das reformatorische Grundprincip der alleinigen Auktorität der h. Schrift in Sachen des christlichen Glaubens und Lebens und der Gnade Gottes in Christo als einer allein im Glauben zu empfangenden, von den einzelnen Vertretern dieser Richtung ergriffen und im Kampfe gegen die Scholastik zur Umgestaltung der theologischen Wissenschaft benützt

worden ist; daran aber ist hier zu erinnern, wie von Wicliffe an, dessen System noch ganz in den Eierschaalen der Scholastik hängt, bis auf Wessel, den am meisten reformatorischen unter allen Vorreformatoren, nicht nur der dogmatisch-religiöse Standpunkt, sondern auch die wissenschaftliche Theorie noch in mannichfacher Beziehung von der Scholastik abhängig bleibt. Es lag dies in der Natur der Sache; eine wesentlich neue Gestalt der Theologie kann immer nur von neuen religiösen Impulsen, einer neuen religiösen Orientirung aus entstehen, und diese waren erst gegeben in der welthistorischen Thatsache der Reformation. Mit ihr war die Scholastik im Wesentlichen zu Ende, wenngleich es auch nach ihr nicht an scholastici post scholasticismum gefehlt hat, welche den alten Faden fortspannen, freilich unter so völlig veränderter Lage der Dinge mit keinem Erfolge, der uns veranlassen könnte, ihnen in diesem Zusammenhange eine weitere Beachtung zu widmen (s. übrigens den Art. „Thomisten").

Daß nun die scholastische Theologie in diesem ihr so eigenthümlichen Karakter, wie er bisher geschildert worden ist, eine verschiedenartige und eine mehr ungünstige als günstige Beurtheilung werde erfahren haben, läßt sich erwarten. Vor Allem mußten die Führer der Reformation, ein Luther, Melanchthon, Calvin, und in zweiter Linie die Vorkämpfer des Protestantismus gegen den im Tridentiner Concil sich zur Wehre setzenden Katholicismus, ein Chemnitz, Dallaeus u. A. nur zu geneigt seyn, die Schattenseiten der scholastischen Theologie mit aller Schärfe hervorzukehren. Aber so schroff, bis zur Uebertreibung schroff ihre Verdammung der „Schultheologen", der „Sophisten" auch war und gewissermaßen werden mußte, weil sie einen wesentlichen Bestandtheil der Selbstapologie bildete, so darf man doch nicht, wie häufig geschieht, übersehen, daß ein Luther und Melanchthon die scholastische Theologie keineswegs in Bausch und Bogen verwarfen; schreibt doch Luther an Staupitz: ego scholasticos non clausis oculis lego, non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo (Briefe Luther's von de Wette I, S. 102); ebenso erkennt er in der Schrift von den Concilien, z. B. das wissenschaftliche Verdienst des Lombarden, wenn er auch in praecipuis articulis de fide et justificatione nimis jejunus sey, lobend an. Ueberhaupt aber ist es begreiflich, wie, wenn auch der religiös-dogmatische Standpunkt des Protestantismus ein wesentlich anderer war, die wissenschaftlich theologische Verarbeitung sich nicht mit einem Schlage dem Einflusse, dem gegebenen psychologisch-metaphysischen Begriffssystem und der Methode der Scholastik entwinden konnte. Die protestantische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts stand in einem ähnlichen Verhältnisse zu der schöpferischen Zeit des protestantischen Dogmas im 16. Jahrhundert, wie die Scholastiker des Mittelalters zur Dogmenbildung der patristischen Zeit. Und wenn man nun diese protestantische Orthodoxie wegen ihres logischen Formalismus nicht mit Unrecht auch als Scholastik bezeichnet hat, so muß man nur auch das Verdienst nicht unterschätzen, das sie wie die mittelalterliche Scholastik sich durch diese formelle Verarbeitung um die Bestimmtheit und Consequenz der dogmatischen Begriffe erworben hat. Hat die protestantische Scholastik dabei sich verhältnißmäßig frei erhalten von den müßigen und abgeschmackten Grübeleien (daß sie diesen Fehler aber doch auch noch einigermaßen theilte, zeigen Beispiele, wie die des freilich auch fast singulären reformirten Scholastikers Voëtius, Gaß' Geschichte der protestant. Dogmatik, Bd. I. S. 460), so ist sie in Folge ihrer extremen Ansicht von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft und der damit zusammenhängenden Geringschätzung der Philosophie auch weit hinter dem spekulativen Geist der mittelalterlichen Scholastik zurückgeblieben, und hat vielmehr, weil sie zu wenig selbstständige spekulative Kraft besaß, ganz wesentliche Traditionen des spekulativen Standpunktes der Scholastik (wie in der Lehre von Gott, dem Menschen ꝛc.) fortgepflanzt und befestigt, durch welche die Umgestaltung und Vollendung der protestantischen Theologie von ihrem eigenthümlichen Princip aus auf lange hin gehemmt worden ist. Auf der anderen Seite hat aber doch auch in der katholischen Kirche sichtlich unter dem Einflusse des Protestantismus selbst im 17. Jahrhundert der Geschmack sich vielfach von dem altscholastischen Wesen abgewendet, wie

denn z. B. Petau im Eingang seiner Hauptschrift de theologicis dogmatibus, Paris 1644 sich sehr scharf gegen die contentiosa ac subtilis theologia der Scholastiker, gegen die scholasticas lites und dialecticorum dumeta erklärt. Auch das ist bemerkenswerth, daß unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts Leibnitz den Werth der scholastischen Theologie und Philosophie zu schätzen weiß und öfters zurückgeht bei seiner Spekulation auf die von der Scholastik bewegten Fragen. Das 18. Jahrhundert hat in gleichem Grade, in welchem es das positive Christenthum und seine Wissenschaft einer aufklärenden Popularphilosophie zum Opfer brachte, die Verdammung der Scholastik des Mittelalters auf die Spitze getrieben; man liebte es, die Finsterniß des Mittelalters und die Thorheit und Blindheit der scholastischen Theologen als Schlagschatten dem Lichte der modernen Aufklärung gegenüberzustellen. Selbst Diejenigen, welche die Systeme der Scholastiker nun wieder aus dem Staube der Vergessenheit hervorzuziehen begannen, wie unter den Philosophen Brucker und unter den Theologen Cramer in seiner Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte, haben sie eigentlich nur wegen ihrer Verkehrtheit und Barbarei zu tadeln gewußt; man könne, bemerkt Cramer (Bossuet-Cramer's Weltgeschichte V, 2, S. 436) von der Scholastik fast nicht zu viel Nachtheiliges sagen. Merkwürdig ist aber, wie in der Mitte des 18. Jahrhunderts sogar Semler, dessen geistige Art der scholastischen eigentlich geradezu entgegengesetzt ist, in der Einleitung in die dogmatische Gottesgelahrtheit vor Baumgarten's Glaubenslehre Bd. 1. über die ungerechte Behandlung der Scholastiker mit den Worten klagt: Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen oft von Leuten, die sie nicht hätten zu Abschreibern brauchen können. Möhler sagt in seinen vermischten Schriften 1. Bd. S. 130 wohl in besonderer Beziehung auf die Mißkennung der Scholastik im vorigen und auch noch in unserm Jahrhundert: Der Vorwurf, daß die Scholastik nur aus spitzfindigen Subtilitäten bestehe, entspringe entweder aus dem Unglauben, für welchen die wichtigsten Lehrsätze des christlichen und kirchlichen Glaubens selbst nicht vorhanden sind, also auch alle tiefergehende Spekulationen darüber als nutzlose Subtilitäten oder gar als Aberwitz erscheinen müssen, oder er entspringe aus einem beschränkten Blicke, aus spekulativer Unfähigkeit, die dem Fluge des denkenden Geistes nicht folgen könne; endlich wohl auch aus einer einseitig praktischen Auffassung des Christenthums, die das Erkennen für etwas Gleichgültiges, wo nicht Gefährliches, jedenfalls etwas Unmögliches hält. Dieses Urtheil trifft namentlich auf den älteren Rationalismus zu, welcher in seiner spekulativen Unfähigkeit und einseitig moralisirenden Tendenz ganz besonders zu solchen Verdammungsurtheilen geneigt war; aber auch der ältere biblisch-verständige Supranaturalismus konnte vermöge seiner ganzen Richtung der scholastischen Theologie keinen Geschmack abgewinnen. Doch hat daneben wenigstens der philosophische Theil der Scholastik, wenn auch von einem einseitigen Standpunkte aus, mehr Beachtung gefunden wie bei Tennemann, Geschichte der Philosophie Bd. VII u. VIII. Aber erst die im 19. Jahrhundert erwachte romantische Sympathie mit dem Mittelalter hat bei Katholiken wie bei Protestanten auch der scholastischen Wissenschaft ein erhöhtes Interesse zugewendet. Allein so wahr es ist, wenn der Katholik Ozanam in dem Werke: Dante und die katholische Philosophie des Mittelalters, aus dem Franz. übers., Münster 1844 S. 12 sagt: Die Unwissenheit erzeugte die Verachtung gegen die Scholastik, und die Verachtung ermuthigte wieder die Unwissenheit, so beweist doch eben gerade wieder diese Schrift, wie man in romantischer Begeisterung auch das einseitig bewundern kann, was man und weil man es nicht genau kennt; konnten doch auch tiefer gebildete katholische Theologen, ein Möhler, Staudenmaier u. A., wie wir oben sahen, vor einer Ueberschätzung des Werthes der scholastischen Theologie sich nicht bewahren. Im Allgemeinen aber hat die größere wissenschaftliche Vertiefung der Theologie und Philosophie und die damit gegebene Befreiung des geschichtlichen Blickes in unserem Jahrhundert erst einer gerechteren und unbefangeneren Würdigung der Scholastik nach ihren Licht- und Schattenseiten die Bahn gebrochen, und Männer wie Hegel, Ritter, Cousin, Remusat, Hau-

réau unter den Philosophen, und Engelhardt, Baumgarten-Crusius, Rettberg, Liebner, Hasse, Schmidt, Gaß, vor Allem aber Neander und Baur unter den Theologen haben mit ihren verdienstvollen Untersuchungen die genauere Kenntniß der scholastischen Systeme aufzuschließen begonnen. Gleichwohl hat sich der Fleiß der Forschung diesem Zeitraum noch nicht in dem Maße zugewendet, als er es verdient. Denn wäre er auch wirklich nur ein Sammelplatz grübelnder Spitzfindigkeit und Abgeschmacktheit, so müßte ja doch schon dieß ein bedeutendes, wenn auch nur pathologisches Interesse gewähren. Aber neben aller falschen Spitzfindigkeit ist es ja doch, wenn wir auch von allem materiellen wissenschaftlichen Gewinne, der unläugbar vorhanden ist, absehen, ein nicht gewöhnlicher Scharfsinn und Tiefsinn, eine durch Nichts zu ermüdende Beharrlichkeit des Denkens, ein staunenerregender Fleiß, was diese ganze Erscheinung karakterisirt und jedem unbefangenen Beobachter Respekt einflößen muß. Und dieser Respekt muß sich noch steigern, wenn man die scholastische Theologie zugleich im Zusammenhange mit den großartigen Erscheinungen betrachtet, welche überhaupt dem Mittelalter sein eigenthümliches Gepräge geben. Die Scholastik wollte mit ihrem Denken die höchsten und ewigen Wahrheiten, die Principien des Wissens und Lebens durchdringen; sie strebte als Theologie, als Wissenschaft einer göttlich geoffenbarten Wahrheit nach einer Theokratie und Hierarchie des Wissens gegenüber von allem menschlichen und weltlichen Wissen, namentlich der Philosophie, ein Streben, das nicht nur parallel geht, sondern innerlich zusammenhängt mit dem gewaltigen Ringen der kirchlichen Hierarchie, das ganze Gebiet des öffentlichen und Privatlebens mit dem weitausgesponnenen Netze ihrer Satzungen zu umschlingen, und durch die göttliche Auktorität derselben zu beherrschen. Ebenso geht das Streben der scholastischen Theologie parallel mit der heiligen Kunst des Mittelalters, welche in jugendlicher Begeisterung des Höchsten, das ihr die christliche Religion darbot, sich bemächtigt, um es in Gestalt, Bild, Farbe und Ton der frommen Andacht der Gläubigen darzustellen. Nicht mit Unrecht hat man darum schon oft die Systeme der Scholastiker den Domen des Mittelalters verglichen; in der That zeigen beide denselben Drang nach dem Unendlichen, das Aufstreben in die unerreichbare Höhe des Göttlichen, gepaart mit dem kunstvollen Fleiße, der auch das Kleinste durchdringen und es zum Spiegel der Idee des Ganzen gestalten will. Freilich treffen, um die Aehnlichkeit vollständig zu machen, die heilige Kunst und die heilige Wissenschaft des Mittelalters auch zusammen in allen den unverkennbaren Zügen der Selbstironie, durch welche sie die Schranke des allgemeinen Standpunktes, auf dem sie ruhen, verrathen müssen. Ueberhaupt theilt die scholastische Theologie, indem sie als gleichartiges und ebenbürtiges Glied sich einreiht in das Gesammtleben des Mittelalters alle die hervorragenden Eigenschaften, welche den Katholicismus auf diesem Höhepunkt seiner Entwicklung zu einer so imposanten Erscheinung machen, aber allerdings auch alle die Mängel und Widersprüche, durch welche dieser mittelalterliche Katholicismus in der Reformation sich über sich selbst hinaus getrieben hat. Ebendarum ist auch die protestantische Wissenschaft auf das Studium der scholastischen Theologie ganz besonders verwiesen durch das Interesse der Rechtfertigung ihres eigenen Princips und Zieles; sie wird aber das Räthsel der Sphinx, das im mittelalterlichen Katholicismus liegt, auch von ihrer Seite zu vollkommner Lösung nur bringen in gleichem Maße, als sie lernen wird, das, was in ihr selbst noch an die Mängel der scholastischen Theologie erinnert, immer gründlicher zu überwinden.

Eine irgend genügende literarhistorische Uebersicht der scholastischen Theologie fehlt bis jetzt noch. Zu vergleichen ist Bulaei, historia univers. Par. 1665. — Dupin, nouv. bibliothéque des auteurs ecclésiast., theilweise auch noch die histoire littéraire de la France. — Bossuet-Cramer, Fortsetzung der Weltgeschichte, Bd. V. ff. — Die oben angeführte Schrift von Tribbechovius ist nicht mehr als ein Sammelsurium einzelner Notizen. Für ein tiefer eindringendes Studium der scholastischen Theologie geben die Werke zur Geschichte der Philosophie von Ritter, Cousin, Hau-

réau und die kirchen- und dogmenhistorischen Werke von Neander und Baur die beste Anleitung und Anregung. Landerer.

Scholien, ein ziemlich willkürlich abgegränzter, aber doch einer Wirklichkeit entsprechender Begriff aus der biblischen Hermeneutik (s. den trefflichen Artikel von Dr. Landerer im 5. Bande S. 775—812), gehört in den zweiten Theil derselben, der es mit der Darstellung des gefundenen Sinnes zu thun hat. Sein Gebiet liegt in der Mitte zwischen dem eigentlichen Commentar und den Observationen oder vereinzelten, zur Erklärung biblischer Stellen beitragenden Bemerkungen.

Der Name *σχόλιον*, Scholium, den Cicero schon in ähnlichem Sinne braucht (er kommt zuerst Epist. ad Att. XVI, 7. vor), ist ein wenig bezeichnender, indem er nur auf eine Beschäftigung der Mußestunden deutet oder auf eine Bestimmung für den Schulunterricht; für die Lernenden wurden wohl kurze Erklärungen zu den alten Schriftstellern aufgesetzt, welche Scholien hießen, wie, jedoch viel später, ein solcher, der sie schrieb, *σχολιαστής* genannt wurde. Viel häufiger werden solche fortlaufende kurze Bemerkungen noch *σημειώσεις* genannt, von *σημειοῦν*, aufzeichnen. Hieronymus nennt diese ganze Art wegen ihrer kurzen unzusammenhängenden Form das genus commaticum. Und eben darin liegt das Karakteristische dieser Behandlungsart.

Es kann Jemand, der sich mit irgend einer wichtigen Schrift, insbesondere der Bibel, beschäftigt, wohl bei allem Studiren und Meditiren dieselbe im Sinne tragen und dann die einzelnen Bemerkungen, die ihm bei der Beschäftigung mit verschiedenen Wissenschaften und Büchern zur Erklärung einzelner Bibelstellen beizutragen scheinen, als unzusammenhängende Beiträge zur Erklärung, oft in großer Ausführlichkeit, zusammenstellen. So entstehen aber keine Scholien, sondern excursartige oder gelegentliche Betrachtungen (*ἐκβολαί παρεκβολαί*, wie Eustathius zum Homer sie bezeichnet), dergleichen aus verschiedenen Schriftstellern und Gebieten in großer Fülle sind zusammengetragen worden. Scholien entstehen nur, wenn der Erklärer die Absicht hat, die ganzen Bücher durch eine kurze Auslegung dem Verständniß zugänglich zu machen. Dies geschieht dann aber nicht durch zusammenhängende Entwickelung des Gedankenganges, wie bei den Commentaren und theilweise bei den Paraphrasen, sondern, nach Lutz's Ausdruck, in mehr positiver und resultatweiser Auslegung. Es wird nämlich von dem Scholienschreiber vorausgesetzt, daß der Benutzer im Allgemeinen auf dem richtigen Standpunkte stehe, daß er von dem Gedankenstrome der Entwicklungen des Gottesreiches wie von dem wissenschaftlichen Bewußtseyn der Zeit getragen sey, und mit den nöthigen Vorkenntnissen ausgerüstet, nur abgerissener Winke und sachlicher Bemerkungen bedürfe zur Hinwegräumung noch vorhandener Hindernisse des Vertiefens in den Text und seines vollen Verständnisses (vgl. Keil, Elem. Herm. Lips. 1811. §. 125; Mori, Herm. ed. Eichstadt. II. p. 281; Pelt, theol. Encyklopädie. §. 26. 3; Landerer a. a. O. S. 797).

Die Glossen (s. d. Art.) sind fast nur durch größere Kürze und Aufnahme an den Rand des Textes verschieden von den Scholien.

Wahre Scholien sind ein großer Theil der kürzeren Auslegungen aus dem christlichen Alterthume, aus denen auch später Erklärungen unter dem Titel von Scholien zusammengestellt wurden. Als solche können viele fortlaufende Erklärungen aus dem Mittelalter gelten, z. B. die Commentare des Nikolaus von Lyra und auch solche, die nach der Reformation abgefaßt sind, insbesondere H. Grotius Anmerkungen zum Alten und Neuen Testamente. Insbesondere trägt aber diesen Karakter J. Alb. Bengel's anregender Gnomon (1742. cur. Steudel, ed. 5. Tub. 1835. 2 Voll. 8. u. später). Die Werke von Bauer, Schulz, Rosenmüller, Vater und Sohn, zum Alten und Neuen Testamente führen zwar den Namen von Scholien, können aber ihrem inneren Karakter nach nur als unvollkommene Commentare gelten, welche sich die Darlegung und Erforschung des Sinnes und Zusammenhanges nicht ernstlich angelegen seyn lassen. Eher könnte de Wette's Handbuch zur Erklärung des Neuen Testaments für ein Scholien-

werk gelten. Daß diese ganze Bezeichnung aber etwas Fließendes hat, liegt in ihrem Begriffe. L. Pelt.

Scholte, Heinrich Peter, s. Holland (Bd. VI. S. 234).

Scholz, Augustin, s. Bd. II. S. 177.

Schott, Heinrich August, einer jener edlen Geister, die mit der Flachheit des einreißenden Rationalismus sich nicht befreunden konnten und doch, mit ihrem Verstande in die Voraussetzungen desselben verstrickt, der mystischen Tiefe eines Lavater, Philipp Hahn, Witzenmann, Menken, Fr. Adolph Krummacher fern standen. Eine tief eingewurzelte Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Worte Gottes trieb ihn, wie so manchen Anderen, nach Storr's Vorgang in den Supranaturalismus, der bei ihm eine Ausgleichung mit den Grundvoraussetzungen des Rationalismus erstrebte. Viele Männer in dieser mittleren Stellung leisteten Erhebliches auf den Gebieten der biblischen Kritik und Exegese wie der historischen Theologie. Zu diesen gehörte Schott.

Er war geboren am 5. Dezember 1780 als Sohn des höchst geachteten und als Lehrer beliebten Professors der Rechtsalterthümer in Leipzig, August Friedrich Schott, welchen er aber bereits im zwölften Jahre verlor. Seine Mutter war eine Tochter des trefflichen Theologen Joh. Friedrich Bahrdt daselbst, eine Schwester des berüchtigten Karl Friedrich Bahrdt (s. d. Art.). Mit einem zarten und schwächlichen, aber gesunden Körper ausgestattet, in welchem ein lebhafter Geist wohnte, erbte er von seinen Eltern Frömmigkeit, Fleiß und Ordnungsliebe. Von trefflichen Privatlehrern — unter ihnen sein nachmaliger Schwager Caspari — ward er früh gründlich unterrichtet und machte rasche Fortschritte; auch seiner körperlichen Unbeholfenheit, die durch Kurzsichtigkeit gesteigert ward, suchten seine Eltern durch Tanz- und Exercierübungen abzuhelfen, aber nur mit geringem Erfolge. Dagegen machte er im Lernen rasche Fortschritte, da er mit schneller Auffassungsgabe ein gutes Gedächtniß, Klarheit und einen so unermüdlichen Fleiß verband, daß er in dieser Hinsicht als zehnjähriger Knabe zurückgehalten werden mußte. Bereits damals beschäftigte er sich regelmäßig eine Stunde lang mit Ausarbeitung einer wohlgeordneten Predigt, die er dann am Sonntage vor seiner geliebten Schwester zu halten pflegte. Als er im 15. Lebensjahre durch die Anstellung seines trefflichen Hauslehrers Caspari als Prediger auf die Nikolaischule in Leipzig kam, hatte er sich bereits für's Studium der Theologie entschieden, dem seine innerlichste Neigung zugewandt war. Kaum 16 Jahre alt, begann er seine akademischen Studien in seiner Vaterstadt. Wie gründlich seine Vorbereitung war, erkennt man aus der Reinheit und Vollendung seiner lateinischen Schreibart, welche, fast zu sehr auf fest eingeprägten und innerlich angeeigneten Redeformen der klassischen Schriftsteller gegründet, der originellen eigenen Ausprägung (wie bei Gottfried Herrmann u. A.) entbehrte und durch ihren paraphrastischen Karakter ermüdend werden konnte. Mit größtem Ernste und unausgesetztem Fleiße bereitete er sich durch Hören von Vorlesungen und Besuch von Uebungsstunden zehn Semester hindurch auf seinen künftigen Beruf, wie ihm jetzt klar geworden, den eines akademischen Lehrers vor. Besonders war ihm der hochgelehrte Christian Daniel Beck Führer und Vorbild für das Fach der Exegese, Platner und Carus (den er durch eine treffliche Denkschrift später, 1807, feierte) für Philosophie, Keil für Dogmatik. Für das Fach der praktischen Theologie, welches später sein hauptsächlicher Lebensberuf werden sollte, fand er, wie es damals begreiflich ist, weniger Anleitung. Desto gründlicher bereitete er sich aber auf dasselbe durch philologische Studien, namentlich der griechischen und römischen Dichter, vor, wie denn seine Homiletik in ihrer vollendeten Ausbildung fast ganz auf dem Studium der Alten ruht. Einige seiner Arbeiten für das von Beck geleitete Philologicum wurden bereits in den Commentariis societatis philologicae Lipsiensis gedruckt.

Bereits im Jahre 1799 war er Doctor der Philosophie geworden, 1801, am 12. September, hatte er sich die venia docendi erworben durch Vertheidigung einer Commentatio philologica-aesthetica, qua Ciceronis de fine eloquentiae sententia

examinatur et cum Aristotelis, Quinctiliani et recentiorum quorundam scriptorum decretis comparatur. Er blieb auf diesem Wege, indem er im Winter 1801/2 seine akademische Laufbahn mit Vorlesungen über die Theorie der Beredsamkeit eröffnete, mit besonderer Beziehung auf Kanzelberedsamkeit; dann folgten Lektionen über Cicero's rhetorische Schriften wie auch philologische Vorträge bis 1807. Aber schon früh (1802) verband er mit seinen Vorlesungen praktische Uebungen im Ausarbeiten und Halten von Predigten; im J. 1803 ward er selbst Frühprediger bei dem akademischen Gottesdienste.

Durch seine Herausgabe der τεχνὴ ῥητορικὴ des Dionysius von Halicarnaß (1804) und andere Schriften gewann er bereits Ruf in der Gelehrtenwelt, aber durch keine Leistungen größere Popularität, als durch seine „höchst brauchbare“ Ausgabe des Neuen Testaments mit lateinischer, sehr concinner Uebersetzung (Lips. 1805. ed. 2. 1811. 3. 1825 — 4. 1840 —), mit kurzer Angabe der wichtigsten abweichenden Erklärungen. Gegen Ausgang des Jahres 1805 trat er in eine außerordentliche Professur in der philosophischen Fakultät. Die in dem Programm dazu aufgestellte Theorie des Dialogs machte nach F. V. Reinhardt's Urtheil „seinem Scharfsinn und Geschmack Ehre“. Dasselbe gilt von seiner Antrittsrede de usu artis oratoriae concionum sacrarum consilio atque naturae accommodatissimo. Ueberhaupt verdienten diese Vorarbeiten zu einer Theorie der Beredsamkeit noch immer mehr Berücksichtigung, als ihnen jetzt zu Theil zu werden pflegt, und selbst als das Werk, das ihren Abschluß bildet. Im J. 1807 erschien sein kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die Kanzelberedsamkeit, zum Gebrauch für Vorlesungen (Leipzig, bei Barth 2. Aufl. 1816). Er hatte sich inzwischen mit seinen Vorlesungen immermehr auf das Gebiet der Theologie hingewandt und ward 1808 durch seine Ernennung zum außerordentlichen Professor der Theologie näher an diesen Beruf geknüpft. Nach des trefflichen Wolf Tode im J. 1809 kam er als ordentlicher Professor derselben und Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg an Tzschirner's Stelle, nachdem er einen Ruf nach Kiel abgelehnt hatte und bei der Feier der vor 400 Jahren geschehenen Stiftung der Universität Leipzig zum Ehrendoctor der Theologie ernannt worden. Er hielt nun regelmäßig exegetische Vorlesungen über die Schriften des Neuen Testaments und trug die historisch-kritische Einleitung in die Schriften desselben mit einer kurzen Hermeneutik, die Dogmatik und die Theorie der geistlichen Beredsamkeit vor, die alle mit vielem Beifall gehört wurden. Auch hier stiftete er ein Predigercollegium, wie ein solches in Leipzig bestanden hatte, zum großen Nutzen der Theologie Studirenden. Seine Epitome theologiae christianae (eine Dogmatik aus dem Princip des Reiches Gottes) erschien 1811 (2. Aufl. 1822), ist mehr durch Mäßigung und gründliche Erwägung des Schriftinhalts und Festhalten an den allgemeinen Bestimmungen der protestantischen Kirche, als durch Tiefe und Schärfe beachtenswerth, während der allzu verwickelte Periodenbau der Uebersichtlichkeit oft schadete und den Gebrauch des Werkes erschwerte.

Schon im J. 1812 vertauschte Schott Wittenberg, wo er sich nicht recht wohl gefühlt hatte, mit Jena, welches fortan bis an sein Lebensende der Schauplatz einer gesegneten Wirksamkeit für ihn werden sollte, indem er einem sehr ehrenvollen Rufe dahin folgte. Hier schlugen noch mächtig die Wellen der großen philosophischen Bewegung, die Nachwirkungen der Sturm- und Drangperiode in der deutschen Litteratur und die nahe Einwirkung ihrer Blüthe, deren Mittelpunkt Weimar noch immer war. Für eine so gemäßigte, wenn auch begeisterte, doch nüchterne und nichts weniger als originelle, aber gründliche Behandlungsweise, wie die Schott's, war daher der Boden nicht ein durchaus günstiger. Dennoch drang er mit seiner Gründlichkeit und unbestechlichen Redlichkeit hier durch und führte so praktisch den Beweis, daß der Einfluß eines Lehrers noch mehr auf Lauterkeit und Karakter, als auf neuen und geistreichen Gedanken ruht. „So wenig günstig der erste Eindruck für ihn war, den er durch sein schwächliches und etwas unbeholfenes Aeußere machte, so sehr gewann er, sobald man ihm näher trat und ihn ge-

nauer kennen lernte, durch kindliche Gutmüthigkeit, Offenheit, anspruchslose Gelehrsamkeit und das lebendige Bestreben, den Studirenden recht nützlich zu werden, Aller Herzen und die allgemeinste Achtung.“ Viele Zeichen derselben fesselten ihn immer stärker an Jena, von welchem ihn mehrfache zum Theil glänzende und lockende Anerbietungen und Rufe (nach Heidelberg, Berlin u. s. w.) nicht wieder wegzuziehen vermochten.

Die Unterdrückung und Vernichtung des Kronenräubers Napoleon und die Befreiung des deutschen Vaterlandes von der französischen Zwingherrschaft erregte solche Begeisterung in Schott, daß er darauf in Weimar antrug, dem Feldzuge als geistlicher Gehülfe beiwohnen zu dürfen, welches patriotische Anerbieten, zu dessen Durchführung er bei seiner Körperbeschaffenheit schwerlich fähig gewesen wäre, mit Anerkennung der guten Absicht abgelehnt wurde, da er der Akademie nicht dürfe entzogen werden. In jeder Hinsicht fand er Förderung von Seiten der Regierung, und das unter der Benennung eines homiletischen Uebungs-Collegiums von ihm auch in Jena errichtete Prediger-Institut ward bei Gelegenheit der dreihundertjährigen Jubelfeier der Reformation (1817) in ein wohldotirtes homiletisches Seminarium verwandelt, er selbst zum Kirchenrath ernannt.

Sein Wirken in Jena verlief, da er die manchmal ermüdenden Zuhörer durch den Nutzen, den er ihnen brachte, immer wieder fesselte, nun als ein sehr segensreiches in treuer Gewissenhaftigkeit und Liebe bis an sein Ende, welches in Folge eines Nervenschlages unerwartet am 29. Dezember 1835 ihn ereilte.

Insbesondere hat er als Leiter des homiletischen Seminars und als Vertreter klassisch-humanistischer Bildung bis zuletzt mit großem Erfolge gewirkt. Seine mit seltener Gewandtheit und Sicherheit gehaltenen exegetischen Vorlesungen in lateinischer Sprache erhielten eine altsächsische, seitdem fast abgekommene Sitte. Er zeigte überhaupt in lateinischer Rede wohl noch größere Beredsamkeit, als in der Muttersprache, denn es gebrach ihm nicht an einem erfinderischen, wissenschaftlichen und logischen Verstande, wie er für Kathederredner nöthig ist, wohl aber an Phantasie, Witz und hinreißendem Schwunge; er vermochte mehr zu überzeugen als zu überreden und den Willen unmittelbar in Bewegung zu setzen. Es fehlte ihm dabei selbst nicht an starken und rasch hervorbrechenden Gefühlen, aber sie nahmen immer ihren Weg durch den Verstand, wenn sie sich kund gaben. Diesen Anlagen ist auch seine Theorie der Beredsamkeit durchaus gemäß; über das rechte Schöpfen aus den letzten Quellen ist nur wenig darin zu finden, viel dagegen über die geeignete Form der Mittheilung, die er zum großen Theile nach antiken und Reinhard'schen Mustern exemplificirte. So in dem Hauptwerke seines Lebens, der Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die christliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt (Leipz. 1815—1828. 3 Thle. in 4 Abth. — Thl. 1. 2. 2. Aufl. 1828. 33).

Wie er seine Grundsätze in Anwendung brachte, zeigen mehrere Bände von ihm herausgegebener, sehr sorgfältig ausgearbeiteter Predigten; auch die Denkschriften des homiletischen und katechetischen Seminars der Universität Jena lassen vielfache tiefere Blicke in sein Verfahren, auch namentlich hinsichtlich der Anleitung thun, welche er den Theologie Studirenden dafür mit ebenso viel Umsicht als gewissenhafter Treue gab. (Jena 1816—34).

Er arbeitete aber auch in den anderen Fächern, die er sich vorzugsweise ausgewählt hatte, mit Ausdauer; nur die Vorlesungen über das Alte Testament gab er später gänzlich auf, und die lateinische Uebersetzung desselben, welche er mit dem Domherrn Winzer in Leipzig angefangen hatte, kam nicht über den ersten Band hinaus (Altona 1816). Am meisten leistete er in der Exegese und Kritik des Neuen Testaments, wo er überall mit gründlicher Erwägung Alles prüfte und das Beste zu behalten bemüht war. „Die Entwicklung des Geistes eines Schriftstellers ohne vorhergegangenes richtiges Verständniß des Wortes verglich er mit der Arbeit eines Mühlrades, das keine Wasserschaufeln hat.“ — Ein durchaus maßvolles Werk ist insbesondere die grund-

gelehrte Isagoge historio-critica in libros Novi Foederis sacros (Jen. 1830). Mit demselben Gelehrten unternahm er auch einen lateinischen Commentar über die neutestamentlichen Briefe, von welchem nur der von Schott verfaßte über Paulus Briefe an die Thessalonicher und Galater zu Stande gekommen ist (Vol. I. Lips. 1834). In verschiedenen Dissertationen behandelte er einzelne Gegenstände der Auslegung des Neuen Testaments, von denen die älteren in seinen Opusculis (Voll. I. II. Jen. 1817. 18.) gesammelt sind, deren Studium noch immer fruchtbar bleibt. Von weniger Bedeutung sind seine apologetischen Schriften, unter denen die ausgeführtesten die Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben als Worte des Friedens an streitende Parteien (Jena 1826).

In seinem ganzen theologischen Wirken aber bewährt sich, was sein Biograph Dr. Johann Traugott Lebrecht Danz (Heinrich A. Schott. Leipz. 1836) von ihm sagt, daß man bei seiner Karakteristik als Theologen davon ausgehen müsse, daß es Wenige gebe, deren Theologie so ganz den Karakter ihrer Gesinnung habe, wie bei ihm. „Schott's Gesinnung aber bestand aus Gewissenhaftigkeit, Bescheidenheit, Treue, den einfachsten, reinsten und frömmsten Tugenden"; daher seine theologische Denkweise: prüfend, frommgläubig, fleißig. Er war ein Gelehrter durch und durch, auch, wie solche es oft sind, in Dingen des gemeinen Lebens unpraktisch, aber, wie das häufig bei edleren und tieferen Naturen der Fall ist, wußte er auch in solchen Dingen, wenn sie ihm wichtig wurden, oftmals das Richtige rasch zu treffen, wie er denn auch einmal das Prorektorat der Universität Jena zu allgemeiner Zufriedenheit verwaltet hat (Hebr. 13, 7).

L. Pelt.

Schottische Confession, s. den folgenden Artikel.

Schottland. Die schottische Reformation; die seitherige Entwicklung der schottischen Kirche und ihre gegenwärtigen Zustände.

Die Entstehung der protestantischen Kirche Schottlands war in der ganzen Form ihres Herganges abhängig von den eigenthümlichen bisherigen Zuständen des Landes, seiner Verfassung und seiner politischen Umgebung, so gewiß auch die Kraft, durch welche sie unter diesen Verhältnissen angeregt und durchgeführt wurde, eine innerliche selbstständige, geistliche war. In der Gestalt, in welcher jene Kirche ursprünglich sich erhob und ausbildete, sind dann auch schon die Grundzüge für ihren Karakter und ihre Geschichte bis auf die Gegenwart gegeben.

Keinem der Staaten, wo die Reformation Wurzeln schlug, fehlte es bis dahin noch so sehr an fester innerer Organisation wie dem schottischen. In keinem lagen die Elemente des öffentlichen Lebens noch so roh neben einander und wider einander. Es handelt sich dabei namentlich um die Stellung des Adels, Königthums, Klerus. Die öffentliche Gewalt war thatsächlich, aber ohne feste rechtliche Ordnung, in den Händen des Adels, bestimmter in den Händen einer verhältnißmäßig ziemlich kleinen Anzahl von Häuptlingen, an welche von uralten Zeiten her Land und Leute vertheilt waren und welche wie Familienhäupter je in ihrem Stamm und Gebiet walteten. Zunächst betrifft dies die Hochlande. Die großen Adeligen im südlichen, niederen Lande waren besonders von Bedeutung als die Herren über die Gränzmarken; dort drohten stets Angriffe von Seiten Englands. Jene hatten dort die Sicherheit des Reiches in ihrer Hand; im Bewußtseyn ihrer wichtigen Stellung trotzten sie auf ihre Rechte gegenüber von der Krone. Städtewesen und Bürgerthum waren, mit Handel und Gewerben, erst in den Anfängen ihrer Entwicklung. Der Krone fehlten äußere Mittel. Ein unglückliches Geschick hatte seit lange her die Könige aus dem Hause Stuart verfolgt; Jakob I. war durch eine Verschwörung gefallen 1437, Jakob II. im Krieg gegen England 1460, Jakob III. im Kampf gegen aufständige Adelige, Jakob IV. 1513 in der großen Niederlage bei Flodden gegen den englischen König Heinrich VIII. Wiederholt wurden wegen Minderjährigkeit der Könige Regentschaften nöthig, so auch jetzt wieder, 1513, für den erst einjährigen Jakob V.; unter ihnen stieg die Macht des gewaltthätigen Adels

immer auf's Neue, und zugleich wurde unter ihnen durch Parteikämpfe des Adels der Staat zerrissen. Seine Stütze mußte das Königthum in der Geistlichkeit suchen. Diese soll zur Zeit der Reformation beinahe die Hälfte des Grundbesitzes im ganzen Land inne gehabt haben, hauptsächlich durch reiche Schenkungen der Könige. Und größer als in irgend einem andern Lande war in Schottland der Einfluß der Krone auf die Besetzung der geistlichen Stellen; seit Jakob III. vergab sie ganz nach eigenem Gutdünken die Prälaturen; den Augen der Päbste lag die schottische Kirche zu ferne und erschien zu unwichtig, als daß sie für die Unabhängigkeit des dortigen Klerus vom Königthum gekämpft hätten. Die Prälaten, meist durch Kauf in den Besitz ihrer Pfründen gelangt, waren so von diesem von vornherein abhängig. Dabei spielte nun der Klerus in der Verwaltung des Landes eine große Rolle. Dem Adel fehlte größtentheils Lust und Interesse für die ordentlichen, öffentlichen Geschäfte und Kenntniß des Rechtes. Im Parlamente zu erscheinen, schien ihm größtentheils der Mühe nicht werth; so erhielt denn der Klerus dort entscheidendes Gewicht bei der Führung der Verhandlungen und bei der Beschlußfassung. Geistliche bekleideten die ersten Stellen im Staatsrath. Bis zur Zeit der Reformation hin waren sogar alle Juristen des Reiches Kleriker. Hieraus erklärt sich, wenn die Könige zur Zeit der Reformation sich wenig versucht fühlten, mit dem bestehenden Kirchenthum zu brechen und etwa erst durch Umsturz desselben einen Zuwachs ihrer Macht zu erstreben. Allein dem Adel gegenüber gab jene Stellung des Klerus im Reich dem Königthum doch nicht so viel Einfluß, als man hiernach vermuthen möchte. Den Beschlüssen und Rechtsaussprüchen, welche dieses mit Hülfe der Geistlichkeit erreichte, setzten die Adeligen gewaltsame Selbsthülfe entgegen. Auch in die Besetzung der geistlichen Stellen griffen sie trotz dem Königthum ein; bei Besetzung wichtiger Prälaturen lagen oft die Krone und verschiedene Geschlechter der Adeligen unter einander im Streit. — Der sittliche, geistliche, wissenschaftliche Karakter des Klerus befand sich auf der niedrigsten Stufe; dieser bewegte sich ganz in weltlichen Geschäften, Umtrieben, Händeln; er nahm völlig Theil an der dem Land überhaupt noch eigenen Rohheit und Gesetzlosigkeit. — Der Volksgeist aber war unter aller Rohheit voll von tiefer, natürlicher Kraft.

Die Zeit der Reformation nun begann in Schottland mit der Hebung allgemeiner Bildung. Schon drangen auch hierher die Einflüsse des Humanismus. Neue Schulen wurden in verschiedenen Städten gestiftet. An der hohen Schule zu Aberdeen erscheint Boyce im Verkehr mit Erasmus, dessen Achtung er schon zu Ende des 15. Jahrhunderts bei gemeinsamem Studium in Paris gewonnen hatte. Sein College John Vaus war erster ordentlicher Professor der lateinischen Literatur und erster Verfasser einer lateinischen Grammatik in Schottland. Noch eine Reihe gleichstrebender Männer wird genannt. Erskine von Dun gründete 1534 eine erste Schule für's Griechische. — 1509 wurde die erste Buchdruckerei errichtet. — Unter den Theologen wurde wegen seiner kirchlichen und politischen Lehren John Mair oder Major in Glasgow, dann in St. Andrews sehr wichtig. Er hatte zuvor der Pariser Sorbonne zugehört. In dogmatischer Beziehung war er den evangelischen Grundlehren fremd, von den Freunden der evangelischen Lehre als Scholastiker verachtet; in seinen kirchlichen Grundsätzen aber schloß er sich an Gerson und d'Ailly an: er stellte ein Concil als Vertretung der allgemeinen Kirche über den Pabst. Er mißbilligte ferner die Macht, welche die Könige der Kirche zugestanden, und als Quelle aller politischen Gewalt betrachtete er das Volk: von diesem habe der König seine Autorität; handle er unverbesserlich gegen das öffentliche Beste, so solle die Gemeinschaft, über die er gesetzt sey, ihn absetzen, ja auch ein Einzelner dürfe als Vertreter derselben den Tyrannen tödten. Mair genoß als Lehrer das größte Ansehn in Schottland. Unter ihm studirte in St. Andrews Patrick Hamilton und Georg Buchanan; noch in Glasgow hatte er Knox zum Zuhörer. — Jetzt bildeten sich auch zahlreiche Laien als Juristen aus; Jakob V. nahm solche neben Geistlichen in den 1532 errichteten höchsten Gerichtshof auf; bald traten sie auch sonst in die höchsten

Stellen des Staats ein. — Ein besonderes Zeichen von dem im Volk erwachten neuen Leben und ein besonderes Mittel der Wirksamkeit auf dasselbe war die aufblühende volksthümliche Dichtung (Henryson, Douglas u. s. w., dann hauptsächlich Lindsay).

Den ersten Beweis für das Eindringen der neuen evangelischen Lehre in Schottland gibt eine Parlamentsakte vom J. 1525, welche bei strenger Strafe die Einführung lutherischer Bücher verbot. Aus einem königlichen Befehl desselben Jahres erhellt, daß solche Bücher in dem Gebiete von Aberdeen bereits sich verbreitet hatten, während die Parlamentsakte sich anstellte, als ob sie zunächst nur eine Warnung für Ausländer seyn wollte. Jene Bücher waren ohne Zweifel zuerst gekommen in die Hände von Gelehrten und ferner von den wenigen Handeltreibenden an der Ostküste, welche regelmäßige Reisen nach Flandern und Frankreich unternahmen. Aus den Niederlanden wurde ferner durch Kaufleute schon 1525 und 1526 Tyndale's englische Uebersetzung des Neuen Testaments (vgl. Encykl. Bd. IV. S. 65) eingeschmuggelt; ein Theil der Exemplare kam nach Edinburgh, die meisten in die Universitätsstadt St. Andrews.

Der erste schottische Zeuge für die neue Lehre war Patrick Hamilton (vgl. über diesen schon Bd. V. S. 501; seither ist über ihn erschienen: Patrick Hamilton, an historical biography, by P. Lorimer, Edinburgh & London 1857, mit wichtigen neuen Beiträgen zu seiner Geschichte und zur Geschichte der ersten Periode der schottischen Reformation überhaupt; vgl. meine Anzeige der Schrift in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1857, Nr. 15; kurze Biographie Hamilton's von Lorimer in Piper's evang. Jahrbuch f. 1860, S. 152 ff.). Er war wohl 1503 oder 1504 geboren; sein Vater war ein illegitimer Sohn des Lord Hamilton, welcher nachher eine Tochter König Jakob's II. zur Frau erhielt und mit ihr den nachmaligen Grafen Arran erzeugte; seine Mutter Katharina Stuart, Tochter des Herzogs von Albany, des zweiten Sohnes von Jakob II. Die Beziehung zwischen den reformatorischen Männern und dem hohen Adel wurde überhaupt karakteristisch für die erste Periode der schottischen Reformationsgeschichte. Für den geistlichen Stand bestimmt, erhielt er schon als Jüngling durch seine hohen Connexionen, ohne schon geistliche Gelübde übernommen zu haben, die Abtstelle von Ferne. Er studirte zu Paris (dort findet er sich 1520) und Löwen; dort wurde er vertraut mit dem Humanismus und studirte Plato und Aristoteles; dort mußte er auch schon mit dem Streit zwischen der alten und neuen Lehre bekannt werden. 1523 bezog er die Universität St. Andrews, wurde auch zum Priester ordinirt. Wir sahen schon, wie in den folgenden Jahren der Argwohn gegen eingedrungenes Lutherthum in Schottland rege geworden war. Ueber Hamilton's Haltung nun wissen wir wenigstens so viel, daß schon früh im J. 1527 der Erzbischof Beaton eine Untersuchung gegen ihn eröffnete, weil er berüchtigt sey, verschiedene lutherische Häresieen zu hegen und zu behaupten. Hamilton flüchtete sich auf den Continent und bildete jetzt in Deutschland sich noch weiter aus. Er besuchte Wittenberg und wurde Mitglied der Marburger Universität, zugleich mit zwei andern Schotten; in Marburg traf er mit Tyndale zusammen; er war der Erste, der an der neu errichteten Universität mit Thesen auftrat, natürlich ganz im evangelischen Geiste; sie sind das einzige Schriftliche, was von ihm auf die Nachwelt gekommen ist. Bald aber trieb es ihn heimwärts, zu muthigem öffentlichen Zeugniß, entgegen dem Märtyrertod, welchen er durch Beaton in St. Andrews am 29. Febr. 1528 erlitt. Seine Predigt hatte zunächst auf den Kreis seiner Verwandten in der Landschaft Linlithgow und von da aus auf die Umgegend sich erstreckt. Er war auch noch mit einem adeligen Fräulein in die Ehe getreten. Die Hauptsätze, wegen deren er verdammt wurde, waren die „Meinungen Luther's" von der Unfähigkeit des freien Willens, Gutes zu thun, vom Fortbestehen der Sünde nach der Taufe, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, davon, daß nicht gute Werke den Menschen gut machen, sondern daß er erst gut seyn müsse, um Gutes thun zu können. Anderes — wie das, daß Ohrenbeichte nicht nöthig sey, daß

es kein Fegefeuer gebe, daß der Pabst der Antichrist sey, erklärte er für disputabel, wollte es aber nicht verwerfen, ehe er bessere Gründe als bisher gehört habe. Die reformatorische Tendenz trat bei ihm, entsprechend seinem persönlichen Karakter, noch in der mäßigsten und mildesten Gestalt auf, — in starkem Gegensatz gegen die Art, wie nachher unter Knox die schottische Reformation sich Bahn brach. — Gewirkt hat Hamilton namentlich noch in den letzten Wochen vor seiner Hinrichtung in Andrews, wo ihm der Proceß gemacht wurde, er aber noch frei mit Andern verkehren und disputiren konnte. Besonders wurde durch ihn damals der Kanonikus Alexander Alane (nicht, wie man früher meinte, „Alesse"), der sich später Alesius nannte, dem Evangelium zugeführt.

Mit Hamilton hat die erste Periode in der Geschichte der Reformation begonnen; die zweite hebt an mit Wishart's Auftreten und mit der Thätigkeit von Knox. Damals sproßte bereits eine reiche Saat auf, hervorgegangen aus der allmählichen, im Stillen fortschreitenden Verbreitung des evangelischen Samens, noch ohne die äußerlich gewaltsamen Erhebungen der reformatorischen Richtung, welche für die zweite Periode karakteristisch geworden sind. Und zwar fand das Evangelium auch fernerhin noch, worin eben Hamilton ein Vorgänger war, zunächst vornehmlich Eingang bei Mitgliedern der höheren Stände (es ist falsch, wenn man der schottischen Reformation von Anfang an einen sogenannten demokratischen Karakter beilegt) und bei Mitgliedern gewisser Orden, nämlich bei Augustinern und auch Dominikanern. Hamilton selbst hatte in St. Andrews während seiner Studienzeit einem Collegium der Augustiner zugehört; eben dort trat Alesius zum Evangelium über, der deshalb 1530 fliehen mußte, nach Wittenberg ging und Professor in Leipzig wurde († 1565), sodann der Rektor des Collegiums, Gavyn Logie, welcher 1534 nach England flüchtete, und mehrere Andere, welche jedoch ihre Ueberzeugungen weniger offenkundig werden ließen. Die Bewegung pflanzte sich auch auf andere Augustinerconvente fort. Als weiterer Märtyrer aus dem Kreis der Augustiner ist Thomas Forret zu nennen, Dechant der Abtei von St. Colme's Inch und Vikar von Dollar († 1539). Die Empfänglichkeit von Dominikanern für's Evangelium wurde befördert durch eine Anregung neuen Lebens, welche dieser Orden einer in ihm schon zu Anfang des Jahrhunderts durch einige tüchtige fromme Männer herbeigeführten Reform zu verdanken hatte. Bis 1544 werden neun Dominikaner genannt, welche zum Evangelium übertraten und dafür Exil oder Tod erlitten; zuerst trat unter ihnen, wohl 1532, Alex. Seaton auf, welcher nach England floh, — 1534 der Prior eines Perther Klosters, Mac Alpine (fälschlich meinte man lange, sein ursprünglicher Name sey Mac Bee gewesen), der seit 1540 flüchtig wurde, von Melanchthon den Namen Maccabäus erhielt, nachher Professor in Kopenhagen ward. Doch auch ein Benediktiner, Heinrich Forrest, fiel als Opfer. Aus der Zahl der Franziskaner ging David Lyne in's Exil und nach Wittenberg. Der einzige Prediger des Evangeliums aus dieser Periode, der in Schottland den Sieg der Reformation erleben durfte, war der vormalige Dominikaner John Willock, nachher Genosse von Knox. Die Brüder Wedderburns, Schüler von G. Logie, verfaßten zum ersten Mal geistliche Gesänge in der schottischen Sprache, — Uebersetzungen von Psalmen und von Liedern Luther's. Karakteristisch für diese Periode ist die schon im Bisherigen angedeutete Beziehung zu Wittenberg; im Album der Wittenberger Universität von 1502—1560 traten innerhalb der Jahre 1519—1544 neun Schotten auf, nachher keiner mehr. — Eine Reihe adeliger Geschlechter, großentheils durch Verwandtschaft unter sich verbunden, neigte schon in jenen Jahren sich der evangelischen Lehre zu; unter den Juristen vor Allen, bald nach Hamilton's Tod, Heinrich Balnaves, seit 1537 Mitglied des höchsten Gerichtshofs, 1543 Staatssekretär und Großsiegelbewahrer. — Noch hatte sich eine beträchtliche Zahl von Wikleffiten („Lollarden") in Schottland erhalten, besonders unter den Adeligen und Grundbesitzern von Ayrshire; sie schlossen sich jetzt der reformatorischen Lehre an. — Der Dichter Sir David Lindsay wurde durch satirische Dichtungen seit 1528 einer der gefährlichsten Gegner des Klerus und des herrschenden Kirchenthums, dabei geschützt durch die

Gunst des Königs. — In dem Baron Erskine von Dun wurde für die evangelische Lehre der größte Beförderer wissenschaftlicher, klassischer Bildung gewonnen; G. Wishart (vgl. unten) war Zögling und nachher Lehrer in einer von ihm gestifteten Schule; am reichsten an eigener klassischer Bildung war damals unter den Schotten ohne Zweifel Georg Buchanan, Lehrer des nachmaligen Königs Jakob I. von Schottland und England; wie Lindsay mit schottischen, so trat er mit lateinischen Satiren auf, besonders gegen die Franziskaner; gefangen gesetzt, entfloh er 1539 nach England. — Auch unter dem Bürgerstand endlich erlangte die evangelische Lehre jetzt festen und weiten Boden, hauptsächlich in Edinburgh und Leith, Ayr, Stirling, Perth, St. Andrews, Dundee; besonders heftig richtete sich 1538 und 1539 die Verfolgung gegen die Bürgerlichen. Unter etwa 300 Personen, die Erzbischof Beaton 1542 dem König als der Häresie anrüchig notirte, bestand der größere Theil aus Bürgern; Wenige über 100 unter ihnen waren Adelige und Grundbesitzer.

Dagegen hielt die Krone während dieser Periode zunächst unbeweglich mit dem katholischen Klerus gegen die reformatorischen Tendenzen zusammen und immer neu ließ sie Verfolgungen und Hinrichtungen den Lauf. Jakob V. regierte als volljährig seit 1528. Vergeblich suchte ihn Heinrich VIII. in die Gemeinschaft mit seiner kirchlichen Politik zu ziehen (Unterhandlungen darüber seit 1535); den Haupteinfluß auf ihn übte Beaton; der König mochte mit Recht fürchten, daß ein Umsturz des Kirchenthums und eine Einziehung der Kirchengüter in Schottland viel mehr zum Gewinn des Adels als der Krone ausschlagen würde, während jetzt der Klerus ihm freiwillig große Geldsummen zur Verfügung stellte. In den Jahren 1530—1539 wurden zehn Personen wegen Ketzerei verbrannt, Viele entgingen dem nur durch Flucht aus dem Land. 1535 erging ein neues Verbot der Einfuhr von ketzerischen Schriften und von Bibelübersetzungen, 1540 ein strenges Edikt gegen Conventikel.

Als nun Heinrich VIII., gekränkt durch Jakob's V. ablehnendes Verhalten gegen ihn, 1542 zum Kriege gegen diesen überging, fand Jakob, obgleich er jetzt den Verfolgungen Einhalt that, seinen Adel größtentheils abgeneigt und untreu; eine große Niederlage, welche in Folge dessen sein Heer erlitt, brach ihm das Herz. Sieben Tage vor seinem Tode war ihm noch von seiner Frau, Maria von Guise, sein einziges Kind, Maria Stuart, geboren worden. Durch englischen Einfluß wurde die Regentschaft nicht seiner Wittwe, sondern dem Grafen von Arran übertragen, Beaton einige Zeit verhaftet, zugleich das Lesen schottischer Bibeln vom Parlament gestattet. Aber der Widerwille des nationalen Selbstgefühls gegen eine Abhängigkeit von England verschaffte jetzt der entgegengesetzten Partei wieder das Uebergewicht. Arran selbst trat zur papistisch-französischen Partei über. Es kam wieder zum Krieg mit England, und 1545 begannen wieder Ketzerverfolgungen und Hinrichtungen.

Der Blutzeuge Georg Wishart macht jetzt den Uebergang zur zweiten Periode der schottischen Reformation, wo diese mit Gewalt durchgesetzt wird. Zugleich bemerken wir, daß Wishart, der einflußreichste Vertreter der evangelischen Lehre seit Hamilton, der Erste ist, von dem wir hören (Lorimer a. a. O. S. 163), daß er auf dem Continent nicht etwa Wittenberg, sondern die reformirten Kirchen der Schweiz besucht hatte; er übersetzte zum Besten seiner Landsleute die erste helvetische Confession und trug mit Entschiedenheit die schweizerische Lehre von den Sakramenten vor; bis dahin scheint diese im Unterschied von der lutherischen noch nie mit Bestimmtheit geltend gemacht, vielmehr nur gegen das römische Dogma polemisirt worden zu seyn.

Wishart war 1544 aus England in sein Vaterland zurückgekehrt. Er wirkte als Prediger besonders im Westen und in Dundee. An seiner Seite erscheint jetzt Knox (vgl. für das Nachfolgende den Artikel über diesen, Bd. VII. S. 767 ff.). Beaton bekam jenen durch List in seine Gewalt und ließ ihn am 1. März 1546 verbrennen. Jetzt kam der Haß und Zorn vieler Adeliger gegen Beaton zum Ausbruch. Er wurde von ihnen ermordet, das Schloß von St. Andrews besetzt, Knox daselbst zum Prediger

bestellt, bald aber das Schloß durch den Regenten mittelst französischer Hülfstruppen zur Uebergabe genöthigt.

Von jetzt an blieb das Land in heftiger Gährung. Die protestantischen Adeligen drohten fortwährend mit bewaffnetem Widerstand, wobei übrigens das religiös-kirchliche Streben großentheils in trüber Mischung mit politischem Parteiwesen erscheint. Jetzt war die Zeit, wo von jenem erst recht der Bürgerstand durchdrungen wurde; die Seele der Bewegungen wurde dann Knox. Die weitere Entwicklung des Kampfes und die schließliche Entscheidung war jedoch fortwährend abhängig von den Beziehungen Schottlands zu den beiden auswärtigen Großmächten, welche um Einfluß im Lande rangen, zu Frankreich und England.

Der für die Schotten unglückliche Krieg mit England, welchen der Lord Protektor Somerset während Eduard's VI. Minderjährigkeit energisch erneuert hatte, steigerte die Antipathie gegen England so, daß es der Königin-Mutter mit Hülfe französischer Gelder gelang, den Regenten und die Mehrheit des Adels ganz für Frankreich zu gewinnen; ihre Tochter wurde nach Paris geführt und mit dem Dauphin verlobt; England entschloß sich 1550 zum Frieden mit Frankreich, in welchen Schottland eingeschlossen wurde. Allein desto stärker wurde jetzt der Einfluß, welchen der Eindruck von der entschiedenen Durchführung des reformatorischen Werkes in England unter den Schotten übte; evangelische Schriften flossen in Menge aus England herein. Während des Krieges hatte die Regierung sich hüten müssen, durch Verfolgung neu zu erbittern. Nach dem Friedensschluß wurden neue Gesetze gegen die Irrlehre erlassen, mehrere protestantische Adelige unter dem Vorwand der Verbindung mit England ausgewiesen und Einer hingerichtet, auch wieder ein evangelischer Bekenner, Adam Wallace, wegen Ketzerei verbrannt. Aber gerade Maria Guise suchte jetzt, um vollends ganz ihre Zwecke durchzusetzen, nämlich selbst die Regentschaft zu erlangen, Verbindung mit protestantischen Adeligen. Und als sie nun wirklich jenen Zweck erreicht hatte (1554), war es gerade das Verhältniß zu England, was sie abhielt, ihrer wahren, allem Protestantismus feindseligen Gesinnung offen Raum zu geben. Denn nachdem dort die blutige Maria den Thron bestiegen hatte, schien das Interesse der Opposition gegen die spanisch-englische Macht eine der englischen Regierung entgegengesetzte kirchliche Politik zu fordern. Die Regentin gestattete flüchtigen englischen Protestanten und Geistlichen den Aufenthalt in Schottland und den schottischen Protestanten freie Conventikel. Damals wagte auch Knox auf kurze Zeit wieder den schottischen Boden zu betreten; er forderte, daß seine ihm gleichgesinnten Landsleute, besonders die Adeligen, endlich Alle offen mit dem Katholicismus brechen sollten; es gelang ihm, einen Bund unter diesen für die evangelische Lehre zu Stande zu bringen; in reformirter Weise theilte er vielen Gutsbesitzern und Adeligen das Abendmahl aus. Sein Wirken währte fort, auch als er sich wieder entfernt hatte; in einem Schreiben gab er Anweisung zu den Privatgottesdiensten. Mächtig breiteten diese sich aus in Südschottland, dem Gebiete eines emporstrebenden, regsamen Bürgerstandes, und offen verkündete Knox schon jetzt seine Grundsätze über das Verhalten zu einer katholischen Obrigkeit, welche dann für die eifrigen Protestanten Schottlands maßgebend wurden (in der „Appellation gegen das . . . . . . Urtheil der Bischöfe“ und in einem Schreiben an den protestantischen Adel): die Obrigkeit sey verpflichtet, den Götzendienst, d. h. den Katholicismus, abzuschaffen und streng zu strafen, und wenn ein Fürst statt dessen selbst jenen beschirme, so habe Adel und Volk jene Pflicht zu erfüllen und auch am Fürsten die Strafe zu vollziehen; so wäre es in England Pflicht des Volkes gewesen, der Königin Maria nicht bloß zu widerstehen, sondern sie mit dem Tode zu bestrafen. Knox lehrte so, indem er seine Auffassung der israelitischen Theokratie unmittelbar auf christliche Völker übertrug (vgl. Encykl. Bd. VII. S. 768. 771—772 und meine Schrift: „Die schottische Kirche“ S. 24—39). Wir erinnern uns ferner an die Sätze, welche er schon seinen früheren Lehrer Mair, und zwar im Einverständniß mit anderen Lehrern der römischen Kirche, über das Recht des

Widerstands gegen einen Fürsten konnte vortragen hören. Bei anderen Schotten, welche damals den Gehorsam gegen Tyrannen verwarfen, wirkte, wie ohne Zweifel bei Georg Buchanan (vgl. seine Schrift de jure regni apud Scotos), wohl auch ein Einfluß klassischer Literatur mit ein. Zumeist aber hat man an den langen Verlauf der schottischen Geschichte zu denken, wo von Alters her der Adel gewaltsame Auflehnung gegen eine ihm tyrannisch erscheinende Fürstengewalt wie eine Sache förmlichen Rechts zu üben pflegte. Das Neue war jetzt bei Knox die Verbindung dieser Ansichten mit seinen tiefsten religiösen Ueberzeugungen.

Die höchsten protestantischen Adeligen schlossen endlich als „Congregation Christi" am 3. Dezbr. 1557 den ersten sogenannten Covenant zum Kampfe für des Herrn Sache bis in den Tod, zur Beschirmung jedes Gliedes seiner Gemeinde, zur Feindschaft gegen die Gräuel der Abgötterei (darunter Argyle, Glencairn, Morton, Jakob Stuart, Erskine von Dun u. A.). Sie beschlossen, in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen solle neben der heiligen Schrift das unter Eduard VI. in England eingeführte Common-prayer-book und die englische Liturgie gebraucht werden; in Ermangelung evangelischer Geistlicher sollen geeignete Männer aus der Gemeinde den Gottesdienst leiten; doch solle dieser zunächst nur in Privathäusern gehalten werden. Neue Aufregung machte bei der evangelischen Partei die Verbrennung des 82jährigen Priesters Walter Mill oder Milne, welche im folgenden Jahre der Erzbischof von St. Andrews wagte. Die Lords der Congregation forderten jetzt von der Regentin Herstellung des Gottesdienstes der ursprünglichen christlichen Kirche, und zwar gemäß der englischen Gestalt desselben. — Die Regentin aber änderte jetzt wieder ihre Politik in Folge des neuen Thronwechsels in England. Sie trachtete im Bunde mit Frankreich, das Recht ihrer Tochter auf die englische Krone gegen das angezweifelte Recht der Königin Elisabeth durchzusetzen. Entschiedenes Auftreten für den Katholicismus im Gegensatz gegen die protestantische Elisabeth erschien hierfür als Hauptmittel. Von einer Ständeversammlung im März 1559 erlangte sie Abweisung der reformatorischen Gesuche und neue Einschärfung der katholischen Lehre und des Meßbesuchs. — So brach der entscheidende Kampf aus. Knox kehrte zurück. Ein wilder Sturm gegen die Häuser des Götzendienstes verbreitete sich über das Land. Die Congregation griff zu den Waffen, weil man gottlosen Fürsten nicht gehorchen dürfe. Ein zweiter, ausgedehnterer Covenant wurde am 31. Mai geschlossen. Nach langen Bedenken ließ sich die strengmonarchische Elisabeth in Bund mit den Aufständischen ein, welche ohne solche Hülfe gegen die französischen Truppen der Regentin zu schwach blieben (in Frankreich hatte Maria Stuart's Gemahl, Franz II., den Thron bestiegen). Im Einverständniß mit Elisabeth erklärten die „Edlen und Gemeinen der protestantischen Kirche Schottlands" die Regentin für abgesetzt, sich stützend auf ein Gutachten der Prediger Knox und Willock und auf die von diesen angeführten Vorgänge aus der Geschichte der israelitischen Könige. Ein englisches Heer rückte gegen die feste Hafenstadt Leith, wo die Franzosen lagen. Während des Kampfes starb die Regentin (11. Juni 1560). Die französische Regierung, durch die im eigenen Lande gährenden Religionsunruhen bedroht, verstand sich zum Frieden. Am 8. Juli kam der Edinburgher Friedensvertrag zu Stande: die Congregationslisten sollten amnestirt, die französischen Truppen entfernt, auf den 1. August eine Versammlung der schottischen Stände veranstaltet werden (die Forderung, daß im Vertrag die Einführung des reformirten Gottesdienstes verfügt werden sollte, wurde auch von England abgewiesen); die Königin Maria Stuart und ihr Gemahl sollten des englischen Königstitels sich künftig enthalten. Das königliche Ehepaar verweigerte nun zwar die Ratifikation des Vertrags; aber König Franz starb am 5. Dez.; für Maria hatte ihre Weigerung nur die Folge, daß Elisabeth ihr desto argwöhnischer und feindseliger gegenüberstehen blieb. Die Reichsstände kamen zusammen, ohne daß Maria ihnen Einhalt thun konnte.

Gleich nach Abschluß des Friedensvertrages wurden durch Abgeordnete der Bürger-

schaften und des Adels die bis jetzt vorhandenen protestantischen Geistlichen vertheilt. Acht derselben erhielten Städte für ihr Amt zugewiesen, fünf wurden für größere Bezirke mit dem Titel von Superintendenten verordnet; über mehr hatte man noch nicht zu verfügen. Im Parlamente wagten die Katholischgesinnten keinen Widerstand mehr. Es nahm ein von Knox und andern Geistlichen entworfenes Glaubensbekenntniß an. Dies ist die sogenannte schottische Confession (später trat als Bekenntnißschrift der schottischen Kirche an ihre Stelle die Westminster-Confession [siehe unten]); siehe dieselbe englisch z. B. in Knox' Geschichte der schottischen Reformation, Calderwood's Geschichte der schottischen Kirche, lateinisch in Niemeyer's Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Was den dogmatischen Gehalt der Confession betrifft, so bemerken wir hinsichtlich der Lehre von der Aneignung des Heiles, daß die Lehre von der subjektiven Annahme desselben durch den Glauben („Ergreifen Christi mit seiner Gerechtigkeit und Heiligung" Art. 15) auffallend zurücktritt gegenüber von dem Nachdruck, womit die alleinige Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Wiedergeburt und Erzeugung guter Werke gegenüber vom Vertrauen auf eigene Werke ausgeführt wird; dabei wird jedoch das Erwähltseyn in Christo vor Grundlegung der Welt ohne bestimmtere strenge Prädestinationslehre ausgesprochen. Bei der Lehre von den Sakramenten zeigt sich das Streben, sich stark gegen eine Auffassung derselben als „nackter Zeichen" zu verwahren: man wird darin den Einfluß des Calvinismus gegenüber vom Zwinglianismus und von dem durch Knox auch sonst stark bekämpften Anabaptismus, ferner aber auch Einfluß der englischen Kirche zu erkennen haben; sie sollen in den Herzen versiegeln die Gewißheit der Verheißungen und der Gemeinschaft (conjunction, union) mit Christus; vom Abendmahl heißt es, während „die Transsubstantiation des Brodes in Christi natürlichen Leib" verworfen wird: Christus werde, wenn es recht gebraucht werde, darin so mit uns vereinigt, daß er die wahrhafte Nahrung und Speise der Seele werde; von der Taufe sogar: „wir werden durch sie eingepflanzt (ingrafted) in Christum, um Theilhaber an seiner Gerechtigkeit zu werden, durch welche unsere Sünden vergeben werden" (vgl. dagegen in den späteren Westminster-Schriften [s. unten]); indem übrigens nachher die Anabaptisten verdammt werden, „welche läugnen, daß die Taufe den Kindern zukomme, ehe sie Glauben und Verständniß haben", wird nichts darüber gesagt, wie auch schon bei Kindern solche Einpflanzung erfolgen könne. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird nach der Predigt des göttlichen Wortes und der rechten Verwaltung der Sakramente drittens aufgeführt: die Uebung der kirchlichen Disciplin nach der Vorschrift des göttlichen Worts, zur Unterdrückung des Lasters und Förderung der Tugend. Von der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit handelt ein eigener Artikel; ausdrücklich wird dieser das Aufrechthalten der wahren Religion und die Unterdrückung von Aberglauben und Götzendienst zur Pflicht gemacht; dem Satze: „wer der Obrigkeit widersteht, widerstrebt der göttlichen Ordnung", wird beigefügt: — „indem sie thut, was ihres Amtes ist"; ebenso heißt es: Keiner dürfe ihr seinen Beistand u. s. w. versagen — „während sie wachsam arbeite in Uebung ihres Amtes"; von einem Recht und gar einer Pflicht zum Widerstand wird nichts gesagt, allein man sieht, daß diese Sätze doch für diejenigen Fälle, in welchen Knox zum Widerstand gegen die Obrigkeit aufgefordert hatte, wenigstens keinen Gehorsam gegen sie fordern wollen. — Alle päbstliche Jurisdiktion wurde vom Parlament für Schottland aufgehoben, die Messe bei schweren Strafen verboten. — Seine Beschlüsse theilte das Parlament sowohl der Königin Elisabeth als dem in Frankreich verweilenden schottischen königlichen Ehepaar mit.

Es handelte sich jetzt hauptsächlich noch um innere Organisation der neuen evangelischen Kirche. Knox hatte mit vier andern Geistlichen den Auftrag erhalten, eine Kirchenordnung oder ein „Buch der Disciplin" zu entwerfen. Allein als sie es den Adeligen vorlegten, zeigte sich sogleich, daß bei diesen mit der Feindschaft gegen das katholische Kirchenthum keineswegs auch immer schon Neigung zu einer neuen, selbstständigen und strengen kirchlichen Ordnung sich verband; im Gegentheil fand Knox bei

Vielen Haß gegen seine Arbeit in Folge weltlicher Gesinnung. — Sodann traten noch am 20. Dez. 1560 Vertreter der Kirche selbst zusammen: eine Versammlung, welche dann als die erste General Assembly der schottischen Kirche gezählt worden ist. Sie muß sich aber jedenfalls noch in sehr freier Weise gebildet haben. Das Verzeichniß der Mitglieder (bei Calderwood) führt nur sechs Geistliche auf neben 36, die nicht als solche bezeichnet sind. Wir haben hierbei an die kleine Zahl evangelischer Prediger uns zu erinnern, die überhaupt bis dahin im Lande waren. Ueber die Form, nach welcher die Vertreter gewählt wurden, wird nichts berichtet; aus größeren Distrikten erscheint nur je einer, dagegen aus einzelnen Orten zwei oder drei. Die Hauptthätigkeit der Versammlung richtete sich auf die Bestellung weiterer Personen, welche das göttliche Wort vorlesen und predigen könnten. Auch über die Ehegesetzgebung faßte sie schon Beschlüsse; ferner über die Einführung von Geistlichen, Aeltesten und Diakonen in die Gemeinden. Dies also sind die Anfänge der neuen Kirchenbildung in Schottland: nachdem das Parlament das neue Bekenntniß anerkannt hat, geht die innere Gestaltung der Kirche ganz von den Vertretern der noch in ihrem Entstehen begriffenen Gemeinden selbst aus. — Im Jan. 1561 hatte wieder eine Zusammenkunft von Reichsständen in Edinburg statt, und hier endlich wurde das Disciplinbuch wenigstens von einem beträchtlichen Theil der Adeligen feierlich gebilligt und der Einführung desselben die kräftigste Unterstützung zugesagt. Eine förmliche Annahme des Buches durch jene kirchliche Assembly wird durch die ältesten Berichterstatter (wie Knox, dann besonders auch Calderwood) nicht erwähnt; daß es übrigens ihrem Sinn und Wunsch gemäß war, ist nicht zweifelhaft; seine kirchliche Anerkennung wird von den folgenden Assemblies vorausgesetzt.

Wir müssen auf den Inhalt des Disciplinbuches etwas näher eingehen, weil es uns die ursprünglichen Verfassungsgrundsätze und die ersten geordneten Formen der reformirten Kirche Schottlands überschauen läßt. Es steht gedruckt z. B. im Anhang zu neueren Ausgaben von Knox' Reformationsgeschichte (so in der Ausgabe von Mc Gavin)*). Jede einzelne Gemeinde soll einen Geistlichen (minister), Aelteste und Diakonen haben. Die Wahl der Geistlichen gehört der Gemeinde zu. Das Institut der Aeltesten, dann auch das der Diakonen war schon vorher in Wirksamkeit getreten: namentlich auch der Mangel an Geistlichen machte es nothwendig, daß die Gemeinden wenigstens eine Leitung durch jene erhielten; natürlich wirkte auch das Vorbild anderer reformirter Kirchen ein. Nach dem Disciplinbuch sollen sie zunächst nur je auf ein Jahr erwählt werden, und zwar sollen Vorschläge zu neuen Wahlen von den bisherigen Aeltesten und dem Geistlichen gemacht werden. Dem Geistlichen sollen sie zur Seite stehen in allen öffentlichen Angelegenheiten, besonders in Uebung der Zucht, sollen auch über die Geistlichen selbst wachen. Die Diakonen werden bestellt für Einkommen und Almosen der Kirche. Zu kleine Gemeinden sollen mit benachbarten Aelteste und Diakonen gemeinsam haben. Wegen des Mangels an Geistlichen werden für die Uebung des Gottesdienstes auch bloße „Leser“ aufgestellt, welche Abschnitte aus der heiligen Schrift und Gebete vortragen sollten. Geistliche, Aelteste und Diakonen bilden zusammen den Kirchenrath (Kirksession) einer Gemeinde. In der eigenthümlichen Einrichtung der „Prophezeiung oder Schriftauslegung“, womit dem Vorgang von 1 Kor. 14, 29—32. entsprochen werden sollte, will endlich das Disciplinbuch auch Laien zu selbstständiger öffentlicher Uebung des göttlichen Wortes beiziehen (vgl. namentlich die Ordnung der niederländischen Gemeinde in London 1550): einmal wöchentlich soll an Orten, wo Schulen und unterrichtete Männer sich befinden, eine Versammlung zur Schrifterklärung stattfinden, an welcher auch solche unterrichtete Laien selbstständig sich betheiligen, und hierzu sollen auch die Geistlichen und Leser der benachbarten Land-

---

*) Was in Calderwood's Geschichte der schottischen Kirche, herausg. von der Wodrow Society 1842 ff. Bd. II. S. 51 ff. als Inhalt des Disciplinbuchs mitgetheilt zu seyn scheint, ist von diesem verschieden, vgl. Anhang Bd. VIII. S. 161.

kirchen sich einfinden. Aber auch ein Amt über dem der gewöhnlichen Geistlichen glaubte das Disciplinbuch aufrichten zu müssen, das der Superintendenten; wir sahen schon, daß fünf wirklich ernannt wurden; das Disciplinbuch wollte für das ganze Land zehn haben. Es ist jedoch sogleich der große Unterschied dieses Amtes vom eigentlichen Episkopat anzuerkennen. Für's Erste nämlich wird die Einführung desselben nur durch die besonderen Bedürfnisse der damaligen schottischen Kirche begründet: es sey nicht möglich, allen den vorhandenen Geistlichen bloß einzelne Gemeinde zuzutheilen, weil sonst der größte Theil des Landes unversorgt bleibe, und die Superintendenten sollen dann selbst innerhalb ihrer Sprengel allmählich für Pflanzung von Einzelkirchen sorgen. Die Superintendenten sollen ferner nach dem Disciplinbuch unter der Aufsicht von den Geistlichen und Aeltesten ihrer Hauptstadt und ihres Sprengels und von den benachbarten Superintendenten und von deren Geistlichen und Aeltesten stehen. Den Generalassemblies gegenüber erscheinen sie ohnedies als ganz diesen untergeordnet, ja nur wie Beauftragte derselben. Aus den Geistlichen und Aeltesten der Superintendenturbezirke nun bildeten sich bald regelmäßige Provinzialsynoden. Aus dem Zusammenhang, in welchem die Aeltestenschaft kleinerer Bezirke sammt der Geistlichkeit derselben zu einander stand und wozu namentlich auch die Genossenschaft für die „Prophezeiung" gehörte, gingen die sogenannten Presbyterien hervor. — Die bisherigen kirchlichen Einkünfte wollte das Disciplinbuch ganz für die neue Kirche, für den Unterhalt der Geistlichen, für Schulwesen und Armenwesen erhalten wissen. Es war dies ein Hauptpunkt, um beswillen viele Adelige von der neuen Kirchenordnung nichts wissen wollten. — In Betreff des Gottesdienstes weist das Disciplinbuch auf die „Ordnung von Genf" mit ihren Gebeten und ihrem Katechismus hin, welche an mehreren Orten in Gebrauch sey. Gemeint ist ohne Zweifel die Ordnung der englischen Gemeinde in Genf, deren Prediger Knox gewesen war; dieselbe war der Calvin'schen gemäß gestaltet und derjenigen der englischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt enge verwandt. Das Disciplinbuch läßt die Gebetsformulare derselben zu, räth jedoch bei Predigtgottesdiensten von ihrem Gebrauch ab, damit die Formen nicht wieder Gegenstand des Aberglaubens werden. Ueber das Abendmahl wird auch z. B. das, daß es sitzend genossen werden solle, ausdrücklich zum Gesetz gemacht; ferner sollte dasselbe nicht an den bisher üblichen Festzeiten, sondern an den ersten Sonntagen des März, Juni, September und Dezember gehalten werden, auf daß kein Aberglaube mit Beobachtung von Zeiten getrieben werde; jene Festzeiten hörten dann für die schottische Kirche ganz auf. — Als sehr wesentliches Stück der Kirchenordnung haben wir endlich den Artikel von der Kirchenzucht zu nennen; mit der Excommunikation, zu der sie sich erstreckte, sollte auch Ausschluß vom gewöhnlichen Umgange und Verkehr mit den Gliedern der Gemeinde verbunden seyn; Wiederannahme sollte nur nach feierlicher, öffentlicher Kirchenbuße statthaben, für welche uns auch wirklich Beispiele von höheren und niederen Personen aus jener Zeit mitgetheilt werden.

So viel nun aber durch die Beschlüsse des Parlaments und durch das eifrige Vorangehen der Vertreter der Reformation für den Aufbau der neuen Kirche geschehen war, so sehr fehlte es, vom Standpunkte des positiven Rechtes aus angesehen, diesem Bau noch an Sicherstellung. Gemäß dem schottischen monarchischen Rechte konnte, auch wenn man jenes Parlament als ein gesetzmäßig versammeltes anerkannte (was Manche wegen der Abwesenheit der Königin bestritten), doch keine Rede davon seyn, daß seine Beschlüsse schon als solche, ohne königliche Genehmigung, Gültigkeit hätten, und diese wurde ihnen versagt. Und weiter fragte sich, wiefern auch die Reichsstände selbst den Grundsätzen ihre Zustimmung geben werden, nach welchen die Vertreter der Kirche auf den Assemblies und die Verfasser des Disciplinbuches dieselbe meinten organisiren zu müssen. Ja, es schien dem Reformationswerk überhaupt auch von einem großen Theile der Adeligen wieder Gefahr zu drohen, als die Königin selbst nach Schottland kam und Viele, welche mehr aus weltlichen als aus geistlichen Rücksichten für jenes sich erklärt hatten, durch

persönliche Interessen an sich zu ziehen wußte. Der Kampf für die Reformation bis zu ihrer völligen gesetzlichen Anerkennung währte noch sieben Jahre lang nach jenem Parlament. Es genügt hier jedoch, nur kurz die Hauptmomente desselben zu nennen (vgl. auch wieder den Art. „Knox").

Im August 1561 traf die junge verwittwete Maria in Schottland ein. Die Mehrzahl der Adeligen war auf die Forderung der streng reformatorischen Partei, daß man auch der Königin den Meßgottesdienst verwehren solle, nicht eingegangen. Beim Volk gab die erste Messe in der Hofkapelle sogleich zum Tumult Anlaß. Maria selbst wußte den Adel, auf den sie großentheils schon durch die Reize ihrer Persönlichkeit mächtigen Einfluß übte und der unter sich zerspalten war, durch die wiederholte Erklärung zu beruhigen, daß im Stande der Religion, wie sie ihn bei ihrer Ankunft vorgefunden, nichts solle verändert werden; stets umging sie eine förmliche Genehmigung jener Parlamentsbeschlüsse; indessen gab sie nach Rom und Frankreich die Versicherung, daß sie fortwährend den Protestantismus verabscheue und Alles thun werde, ihr Volk wieder der Kirche zuzuführen. Ueber die Einkünfte der Kirche wurde verfügt, daß zwei Drittel den bisherigen Inhabern verbleiben, das letzte Drittel zwischen der Krone und zwischen Kirche und Schule getheilt werden solle; der Adel aber hatte, indem er jenes zugab, bereits durch ein Uebereinkommen mit jenen Inhabern sich dessen versichert, daß ihre Güter künftig ihm zufallen sollten, und hiermit hatten viele der Adeligen ihrem eigenen reformatorischen Interesse genug gethan. So war dies denn die Zeit, in welcher Knox mit ebenso viel Schroffheit als innerer Hingebung gegen die fortgesetzte Duldung der Abgötterei, gegen den Wankelmuth des Adels, gegen die Aergernisse und Versuchungen eines, feiner französischer Bildung sich rühmenden, sinnlichen, lockeren Hoflebens und gegen die Verwahrlosung des evangelischen Kirchenwesens ankämpfte. Offen fuhr er fort, seine Grundsätze über den pflichtmäßigen Widerstand gegen eine götzendienerische Obrigkeit vorzutragen; so auch der Königin persönlich gegegenüber und in Religionsgesprächen, welche sie anordnen ließ; freilich wußten die Vertreter dieser Grundsätze neben dem Alten Testament nicht etwa auch Andere unter den Reformatoren, vielmehr nur katholische Lehrer anzuführen; der Covenant wurde erneuert und die Congregationalisten drohten eigenmächtig an den Götzendienern das Recht zu vollziehen. Den Sieg aber bereitete die Königin ihren Gegnern durch ihr eigenes Verhalten und Treiben, während Knox durch seine Schroffheit auch redliche protestantische Adelige von sich abgestoßen hatte. Im Jahre 1565 heirathete sie den für einen Papisten geltenden Darnley. Sie schloß sich der spanisch-französischen Liga von Bayonne gegen den Protestantismus an, verhandelte eifrig mit dem Pabst und den Guisen und stellte ihre Feier der Messe und der katholischen Feiertage in herausfordernder Weise zur Schau. Zugleich schenkte sie jetzt ihrem Unterhändler bei jenen Verhandlungen, dem italienischen Sänger Rizzio eine Gunst, welche sie in den Geruch einer Ehebrecherin brachte und endlich eine Verschwörung erbitterter Adeliger herbeiführte; Rizzio wurde durch diese im Jahre 1566 ermordet (über das Mitwissen von Knox vergl. d. Art. „Knox"). Maria triumphirte zwar über die Verschworenen, welche vor ihrer Kriegsmacht fliehen mußten, aber das Verhältniß, welches sie jetzt mit Bothwell anknüpfte, die Ermordung ihres Gemahls, welche man diesem Schuld gab, und ihre kurz darauf erfolgte Verehelichung mit eben diesem steigerte den Unwillen über sie so, daß eine neue Verbindung von Adeligen gegen sie die Waffen erhob; sie mußte sich ihnen 1567 gefangen geben und die Krone ihrem einjährigen Sohne Jakob abtreten, für welchen ihr Halbbruder Graf von Murray Regent wurde.

Die neue evangelische Kirche hatte unterdessen, gegenüber von der Gleichgültigkeit, welche der größte Theil des Adels zeigte, wesentlich auf's Volk sich gestützt und ihre Vertreter hatten, so viel an ihnen war, gethan, um den neuen Bau trotz der feindseligen Gesinnung der Königin und unabhängig von dieser aufrecht zu erhalten und weiter zu führen. Jedes Jahr hatten sie zweimal Assemblies gehalten und ihre Forderungen, be-

sonders wegen Abschaffung des Götzendienstes, wiederholt. Gleich die erste Assembly nach Ankunft der Königin hatte sie auch um Ratifikation des Disciplinbuchs angegangen. Die Assemblies übten Aufsicht und Zucht über Superintendenten und Geistliche. In die Bezirke, für welche man keine Superintendenten hatte, schickten sie Commissäre aus mit Auftrag auf bestimmte Zeit. Dabei behaupteten sie das Recht, auch ohne Wissen und Gutheißen der Königin sich zu versammeln. Was ihre Zusammensetzung betrifft, so erscheinen auf ihnen neben den Geistlichen und den Laienrepräsentanten der Gemeinden die protestantisch gesinnten Adeligen, ohne daß über diese Zusammensetzung ein eigenes Statut uns mitgetheilt würde. Hinsichtlich der Pfarrpfründen, welche durch Tod oder Abgang der sie von der katholischen Zeit her innehabenden Besitzer erledigt wurden, forderte die Assembly einfach Uebertragung auf evangelische Prediger; die Königin erklärte im J. 1565, sie werde das Patronat über sie nicht aus ihrer Hand geben; hierauf erwiederte die Assembly, daß sie die Krone desselben nicht berauben wolle, daß aber, wie das Präsentationsrecht den Patronen, so das Recht zur Collation der Kirche zugehöre und Keiner ohne Prüfung durch sie zugelassen werden dürfe. Es ist dies die erste Aeußerung der Kirche über ihr Verhältniß zum überlieferten Patronatrecht, nachdem im Disciplinbuch nur einfach Bestellung der Geistlichen durch die Kirche, bestimmter durch die Einzelgemeinde, gefordert worden war.

Mit dem Sturz der Maria erlangte nun endlich die reformirte Kirche die völlige gesetzliche Anerkennung. Im Namen des Königs erging noch 1567 eine Parlamentsakte, welche die Beschlüsse von 1560 bestätigte, den Götzendienst verbot, die reformirte Kirche für die einzige im Reich erklärte. Keine andere kirchliche Jurisdiktion soll anerkannt werden, als die dieser Kirche; dabei heißt es: dieselbe bestehe „in Predigt des göttlichen Wortes, in Correction der Sitten, in Verwaltung der Sakramente“; eine Commission wurde beauftragt zu genaueren Bestimmungen über den Inhalt dieser Jurisdiktion und über die Autorität der Kirche; es kamen jedoch solche nicht zu Stande; während die Kirche vom Staat anerkannt wurde, öffneten sich so schon Streitfragen über die Gränzen zwischen beiden Gebieten. Hinsichtlich des Patronats wurde festgestellt: die Prüfung und Zulassung der Geistlichen stehe ausschließlich in der Macht der Kirche, während die Präsentation den rechtmäßigen Patronen vorbehalten bleibe; falls der Superintendent sich weigere, den Präsentirten zuzulassen, so möge der Patron sich an die Provinzialsynode und weiter an die Assembly wenden; bei der Entscheidung der letzteren solle es sein Bewenden haben. — Die Zahl reformirter Geistlicher betrug damals 252.

Vergebens machte die aus der Gefangenschaft entkommene Maria mit Hülfe von theils katholisch gesinnten, theils mit Murray verfeindeten Adeligen noch einen Versuch, den Thron wieder einzunehmen. Sie floh nach England, wo sie ihr bekanntes tragisches Ende nahm. —

So war die Reformation in Schottland zu ihrem schließlichen Siege durchgedrungen.

Wir überschauen den Verlauf, welchen die Geschichte der evangelischen schottischen Nationalkirche nahm, indem wir theils verfolgen, wie sie in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit sich zu behaupten und ihre ursprünglichen Grundsätze gegenüber von neuen, ihr entgegentretenden Mächten durchzusetzen strebte, theils auf die Entwickelungen und Umstände Acht haben, in welchen der Grund liegt für ihren gegenwärtigen Zustand und die gegenwärtig in ihrem eigenen Innern bestehenden Gegensätze und Sonderungen.

Mit Klarheit lassen sich zwei Perioden unterscheiden. In der ersten, bis zum definitiven Sturze der Stuart'schen Dynastie, handelt es sich um Behauptung des Presbyterianismus überhaupt im Gegensatz zu einem von der Staatsgewalt eingeführten Episkopalismus; in der zweiten um Behauptung der Selbstständigkeit der Kirche gegenüber von Eingriffen, welche der Staat nunmehr in das Gebiet der von ihm anerkannten presbyterialen Kirche selbst sich erlaubt habe.

Während die Jurisdiktion der katholischen Kirche aufgehoben und ihr Gottesdienst

verboten wurde, hatte man doch die Pfründen der bisherigen Bischöfe ihnen gelassen. Als diese abzusterben begannen, erhob sich die Frage, ob wirklich, wie es im Sinne der Vertreter der reformirten Kirche lag, ihr Amt erlöschen und was aus ihren Pfründen werden sollte. Es kam in Betracht, daß die Bischöfe, als einer der drei Reichsstände, zugleich ein wesentlicher Bestandtheil der staatlichen Verfassung waren. Und die damals an der Spitze der Regierung stehenden Adeligen suchten nun unter der Form eines Fortbestandes des Episkopats die Einkünfte von diesem sich selbst anzueignen. So wurden, nachdem das Erzbisthum St. Andrews erledigt worden war, die Einkünfte von der Krone an den Grafen Morton verschenkt, und dieser traf nun mit dem Geistlichen Douglas ein Uebereinkommen, daß letzterer gegen Abtretung eines nur geringen Gehaltes den erzbischöflichen Stuhl besteigen sollte. Der damalige Regent, Graf Mar (Murray war ermordet worden), wußte auch eine von ihm veranstaltete kirchliche Versammlung zu gewinnen, daß sie die Fortdauer der bischöflichen Würde und die Uebertragung derselben an evangelische Geistliche wenigstens provisorisch zuließ; auch die Assembly und Knox selbst hielten Widerstand hiegegen nicht für räthlich; nur sollten die Bischöfe der Assembly unterworfen seyn, auch forderten nachfolgende Assemblies, sie sollten sich nur je als Vorgesetzte Einer Gemeinde betrachten. Daneben aber ließ die Kirche gerade jetzt desto mehr die positive Bezeugung ihrer eigenen Verfassungsgrundsätze sich angelegen seyn. Der Hauptkämpfer für dieselben wurde jetzt Andreas Melville, nach Knox's Tode überhaupt die bedeutendste Persönlichkeit der Kirche. Nach mehrjährigen kirchlichen Verhandlungen wurden von der Assembly 1578 ein zweites Disciplinbuch angenommen (aufgenommen in Calderwood's Geschichte Bd. 3. S. 529 ff.). Mit aller Entschiedenheit werden hier für kirchliche Aemter als der Schrift gemäß, bloß die 1) der "Pastoren, ministers oder Bischöfe" (Bischof einfach identisch mit Pastor), 2) Doktoren oder Lehrer, 3) Aeltesten (nämlich im engeren Sinne solche, die nicht zugleich in Wort und Lehre arbeiten), 4) Diakonen anerkannt; auch ständige Superintendenturen werden nicht mehr gebilligt, indem erklärt wird, daß kirchliche Visitationen nicht das ordentliche Amt einer einzelnen Person seyen, sondern von den kirchlichen Versammlungen Visitatoren „pro re rata" ausgesendet werden sollen. Die Assemblies sollen bestehen aus Pastoren, Doktoren und Aeltesten; über die Wahl derselben waren schon 1568 Bestimmungen getroffen worden. Die kirchlichen Beamten sollen erwählt werden „durch das Urtheil der Aeltestenschaft (elderschip, wozu der Geistliche mitgehört) und die Zustimmung der betreffenden Gemeinde; gegen den Willen der Gemeinde und die Stimme der Aeltestenschaft soll keine Person in irgend ein Amt eingedrängt werden. Besonders wichtig sind endlich die allgemeinen Sätze über die Selbstständigkeit der Kirche, nicht bloß in Bezug auf Lehre, sondern namentlich in Bezug auf Jurisdiktion; der Kirche komme zu potestas ordinis und jurisdictionis; die weltliche Obrigkeit dürfe für die Uebung kirchlicher Censuren durchaus keine Regel vorschreiben, sondern die kirchliche Jurisdiktion solle nur nach dem Worte Gottes geübt und hiebei die Kirche von der Obrigkeit unterstützt werden. Und zwar wird die Kirche, sofern sie von Gott Vollmacht habe zu eigener Jurisdikton und eigenem Regiment, definirt als die Gesammtheit derjenigen, welche geistliche Funktion unter der Gemeinde derer, die sich zur Wahrheit bekennen (unter der Kirche im weiteren Sinne), ausüben, d. h. als die Träger des kirchlichen Amtes (diese strenge Geltung des Amtes ist immer eine Eigenthümlichkeit der schottischen Kirche geblieben). Im Jahre 1580 ließ sich auch der (jetzt volljährige) König, um den gegen ihn aufgekommenen Verdacht des Papismus zu beseitigen, dazu herbei, einen sogenannten nationalen Bund (Covenant) zur Vertheidigung der Einen wahren Religion zu unterschreiben, welcher im folgenden Jahre auch von Personen aller Stände unterzeichnet und seither eine der Bekenntnißschriften der schottischen Kirche geblieben ist (s. confessio Scoticana II. bei Niemeyer, collectio confess. 357.), die stärkste Erklärung gegen alle Papisterei. Ein großer Umschwung von Seiten Jakobs erfolgte kurz darauf, nachdem die Kirche, gereizt durch Händel über den Episkopat, einer Verschwörung gegen den

König zugestimmt hatte. Er setzte beim Parlament im Jahre 1584 die sogenannten schwarzen Akten durch, wonach dem König höchste Autorität sowohl über geistliche als weltliche Stände (d. h. Supremat auch in der Kirche) zukommen, kirchliche Versammlungen ohne königliche Erlaubniß verboten seyn, die Bischöfe und andere Commissäre des Königs die kirchlichen Dinge ordnen sollten: der schroffe Gegensatz gegen die Grundsätze des zweiten Disciplinbuchs. Doch eine neue Wendung, vornehmlich in den politischen Verhältnissen, brachte unerwartet bald den innerlich principlosen Monarchen vielmehr gerade zu förmlicher Anerkennung des Presbyterianismus. Eine Parlamentsakte vom Jahre 1592 genehmigte die Ordnung der Assemblies, Synoden und Presbyterien und das aus Geistlichen und kirksession bestehende Kirchenregiment der einzelnen Gemeinden für alle künftigen Geschlechter. Ueber die Präsentation zu Pfarreien wurde jetzt festgestellt, sie solle gerichtet werden an die Presbyterien und von diesen das Amt übertragen werden; hiebei sollen diese jeden „qualificirten" Geistlichen zulassen, der präsentirt worden sey; verweigern sie einem solchen die Zulassung, so solle dem Patron gesetzlich zustehen, die gesammten Einkünfte der Pfründe für sich zu behalten. Dies ist das staatliche Grundgesetz, durch welches die presbyterianische Verfassung in Schottland ratificirt worden ist. Wir sehen jedoch: die bestimmten Principien des zweiten Disciplinbuchs über die Selbstständigkeit der Kirche sind nicht darin aufgenommen. Auch behält die Akte dem König das Recht vor, für die Assemblies, die regelmäßig einmal jährlich gehalten werden sollten, Zeit und Ort zu bestimmen, also eine Thätigkeit innerhalb der Kirche selbst.

Erst nachher aber entfaltete sich recht das Streben Jakob's nach Durchführung des Episkopalismus. Das stärkste Motiv hiefür war ihm ohne Zweifel der Gedanke, durch die Bischöfe, als seine Kreaturen, auch die Kirche beherrschen zu können (über seine Ideen vom Königthum vergl. d. Art. „Jakob I." Bd. VI. S. 383). Besonderen Anstoß gab ihm die Freiheit des Urtheils über königliche Maßregeln, welche die Presbyterianer für ihre Predigten in Anspruch nahmen, und überhaupt der ganze mit dem Presbyterianismus verbundene Geist der Freiheit. Dazu kam bereits der Gedanke an die bevorstehende Erbschaft des englischen Thrones. Und zwar schlug jetzt Jakob einen schlaueren Weg ein als zuvor, indem er durch allerhand Mittel eine Partei in der Assembly selbst für sich und seine Pläne gewann. Wirklich wurde auf Assemblies, welche er in Städten der Hochlande, wo der presbyterianische Geist weniger lebendig war, veranstaltet hatte, eine Majorität dafür erzielt, daß Bischöfe ernannt werden sollten, um als Commissäre der Kirche im Parlament zu sitzen. Rücksichtslos verfolgte Jakob vollends seine Absichten, nachdem er 1603 den englischen Thron bestiegen hatte. Zwei höchste erzbischöfliche Gerichtshöfe wurden für die schottische Kirche errichtet. Die eingesetzten Bischöfe und Erzbischöfe wurden zu Präsidenten der kirchlichen Versammlungen und Visitatoren gemacht. Seit dem Jahre 1618 wurde gar keine Assembly mehr berufen. Auch mit Einführung anglikanischer Gebräuche beim Gottesdienst wurde seit 1618 begonnen — mit der Absicht, Eine bischöfliche, dem König untergebene Kirche für beide Reiche herzustellen (vgl. überhaupt den Art. „Jakob I.").

Bei Karl I. (seit 1625) waren die bischöflich-kirchlichen und absolutistisch-monarchischen Tendenzen Bestandtheile einer strengen religiösen Ueberzeugung geworden. Die Prälaten stattete er, so weit er konnte, auch mit Reichthum, Würden und Aemtern aus. Commissionen wurden niedergesetzt, welche untersuchen sollten, in wessen Hände die alten Kirchengüter gerathen seyen. Offenbar strebte der König nach einem ähnlichen Bund der Krone mit dem neuen bischöflichen Klerus, wie ihn die Könige vor der Reformation mit dem katholischen Klerus versucht hatten. Der Adel konnte bald nicht mehr zweifeln, daß die Absichten des absolutistisch gesinnten Fürsten so gut gegen ihn als gegen die presbyterianischen Kirchenmänner gerichtet seyen. Alle diejenigen, in welchen die von der schottischen Reformation herstammende religiös-kirchliche Gesinnung lebte, wurden endlich in die tiefste Aufregung vollends versetzt durch die romanisirende, vom englischen

Erzbischof Laud verfaßte Liturgie, welche im J. 1636 durch einfachen königlichen Befehl verordnet wurde. Adelige, Geistliche und Bevollmächtigte von Kirchspielen eilten zu einer Versammlung nach Schottland zusammen. Im Jahre 1638 wurde ein nationaler Covenant, mit Erneuerung des von 1581, gegen den Papismus und für den Presbyterianismus geschlossen. Mächtiger, fest geschlossener Widerstand erhob sich über das ganze Land hin. Noch im J. 1638 hielt die Kirche wieder eine Assembly, zu welcher Karl selbst, während er indessen bewaffnete Unterdrückung der Bewegung vorbereitete, seine Zustimmung nicht zu versagen wagte. Dabei hatte die Kirche jetzt wieder einen tüchtigen Führer — im Geistlichen Henderson. Die Assembly hob den Episkopat auf sammt allen Akten der Assemblies seit 1606 und allen bloß vom König ausgegangenen kirchlichen Verordnungen; auch wurde der Grundsatz wiederholt, daß keine Person in ein kirchliches Amt gegen den Willen der Gemeinde aufgedrängt werden dürfe; an die Aufhebung der Assembly durch den bei ihr anwesenden königlichen Commissär kehrte diese sich nicht. Das Parlament des folgenden Jahres stellte die politischen Rechtsforderungen der Nation zusammen. Die Covenanter begründeten, wieder mit Berufung auf die heil. Schrift, ihr Recht zum Widerstand gegen den Monarchen. Der Krieg mit diesem brach aus. — Und nun wurde den Covenantern die größte Hülfe durch den in England selbst zwischen König und Parlament sich erhebenden Kampf, welcher selbst auch zugleich dem Episkopat galt; nach Parlamentsbeschluß sollte dieser im J. 1643 aufgehoben seyn und eine Versammlung von Theologen in Westminster über neue kirchliche Ordnungen berathen. Vergeblich suchte Karl bei Ausbruch des englischen Bürgerkriegs die Schotten noch auf seine Seite zu ziehen. Im J. 1643 schlossen diese mit dem englischen Parlament ein feierliches Bündniß „zur Reformation und Vertheidigung der Religion, für Ehre und Glück des Königs und für Frieden und Wohlfahrt der drei Reiche Schottland, England und Irland" (solemn league and covenant u. s. w.); dieser Covenant ist gleichfalls unter die Bekenntnißschriften der schottischen Kirche aufgenommen worden und steht noch unter denselben als Bekenntniß gegen Papismus und Prälatismus. Als der König im Krieg unterlag, schien der schottische Presbyterianismus seine höchsten Ziele erreicht, für die gesammte verbundene schottisch-englische Nation den Ordnungen und Lehren, welche er als schriftgemäße, göttliche proklamirte, den Sieg erkämpft zu haben.

Auf der Westminster-Versammlung, wo mit den Geistlichen Lords und Mitglieder des Unterhauses zusammensaßen und die schottische Kirche durch mehrere Abgeordnete vertreten war, wurde trotz dem heftigen Widerspruch, welchen dort die Independenten erhoben, die presbyterianische Kirchenordnung angenommen; sie verfaßte eine „form of presbyterial church government" etc.; doch wurden die bestimmten Principien der Schotten über Selbstständigkeit der Kirche und ihrer Disciplin nicht zur Aufnahme durchgesetzt; die schottische Assembly (1645) genehmigte diese Schrift und fügte noch eine Verwahrung bei für die Rechte der Presbyterien und des Volkes bei Berufung der Geistlichen. Die Ordnung des Gottesdienstes wurde festgesetzt in dem Directory for the public worship of God; bestimmte Formulare für das öffentliche Kirchengebet sind darin nicht gegeben, sondern nur eine weitläufige Anweisung über den Inhalt, welchen dieses haben solle; Feier- und Festtage sind abgeschafft außer dem „christlichen Sabbath", für welchen Enthaltung von aller weltlichen Arbeit und weltlichem Zeitvertreib geboten wird, und Fasttagen, welche aus besonderen Veranlassungen veranstaltet werden sollen. Die Glaubenslehre wurde auseinandergelegt in einem Glaubensbekenntniß und einem kürzeren und längeren Katechismus. Das Glaubensbekenntniß trägt mit Bestimmtheit die Prädestinationslehre vor (Vorherbestimmung eines Theils der Menschen und Engel zur Seligkeit, während andere übergangen und zum Zorn „vorher verordnet" sind); übrigens in infralapsarischer Form (erste Sünde als Sache des freien Willens unter bloßer Zulassung von Seiten Gottes). Von der Taufe heißt es, sie sey Zeichen und Siegel der Einpflanzung in Christum (nicht mehr

wie im Bekenntniß vom J. 1560: die Einpflanzung geschehe eben in ihr selbst); gespendet soll sie werden durch einen rechtmäßig berufenen Diener des Wortes (die schottische Kirche läßt so auch jetzt noch keine Nothtaufe durch Laien zu; das Dringen auf die amtliche Ordnung trifft hiebei zusammen mit der Voraussetzung, daß in der Taufe nicht sowohl eine, wo möglich jedem Kind schon mitzutheilende Gabe gespendet, als vielmehr nur eine heilige formelle Handlung der Kirche vollzogen werde). Hinsichtlich des Abendmahls wird zunächst die Opfer- und Transsubstantiationstheorie verworfen und dann erklärt: würdige Empfänger genießen, während sie der sichtbaren Elemente, die ihrer Substanz nach Brod und Wein bleiben, theilhaftig werden, wirklich und in der That, jedoch nicht fleischlich und körperlich, sondern geistlich, den gekreuzigten Christus und die Wohlthaten seines Todes, indem der Leib und das Blut Christi dann nicht körperlich oder fleischlich in, mit oder unter dem Brod und Wein, jedoch geistlich, dem Glauben in dieser heiligen Ordnung gegenwärtig sey, wie die Elemente es den äußerlichen Sinnen seyen; unwissende und gottlose Menschen dagegen empfangen in den äußeren Elementen nicht die dadurch bezeichnete Sache. Für die kirchlichen Grundsätze ist besonders wichtig das 30. Kapitel des Glaubensbekenntnisses: Regierung der Kirche durch kirchliche Beamte mit den Schlüsseln des Himmelreichs, welche durch Wort und durch Censuren verwaltet werden. Uebrigens legt das 23. Kapitel der weltlichen Obrigkeit das Recht bei, Synoden zu berufen; das 31. Kapitel fügt nur hinzu: solche dürfen, falls die Obrigkeiten offene Feinde der Kirche seyen, auch von den Dienern der Kirche kraft ihres eigenen Amtes gehalten werden. Das englische Parlament nun ließ sich auf Genehmigung des 30. Kapitels nicht ein; überhaupt kam es so bei demselben nicht zu vollständiger Annahme des Bekenntnisses, das ganze Werk der Assembly wurde für England ohnedies schon durch den Sieg der Independenten vereitelt. Die schottische Assembly dagegen eignete sich das Directory etc., das Glaubensbekenntniß und die Katechismen an; in Betreff des Glaubensbekenntnisses verwahrte sie sich, daß die Nichterwähnung der presbyterialen Verfassung in demselben nicht zum Nachtheil der Wahrheit gereichen solle, mit Berufung auf die Form of presbyt. ch. gov., und erklärte ferner, daß in eingerichteten Kirchen die kirchlichen Versammlungen regelmäßig oder pro re nata, so oft es das Wohl der Kirche erfordere, auch ohne Einwilligung der Obrigkeit gehalten werden dürfen. Auch für den Familiengottesdienst erließ die Assembly ein Directory. Alle Westminsterschriften sammt diesem Directory und sammt dem erneuerten Covenant von 1581 und der solemn league and covenant bilden so von jetzt an und noch heutigen Tages die symbolischen Schriften der schottischen Kirche, während das Glaubensbekenntniß vom Jahre 1560 nicht mehr unter denselben steht.

Von eigenen kirchlichen Beschlüssen der schottischen Kirche aus jener Zeit ist noch beizufügen, daß das schottische Parlament 1649 das Patronatsrecht aufhob als nicht begründet im göttlichen Wort, entgegenstehend dem zweiten Disciplinbuch, beeinträchtigend die Freiheit des Volkes; die Presbyterien sollen fortan Candidaten vorschlagen, die Ortskirchenräthe wählen, die Gemeinden um ihre Zustimmung angegangen werden; finden diese Widerspruch, so solle das Presbyterium, wenn es nicht grundlose Vorurtheile als Ursache des Widerspruchs erkenne, eine neue Wahl veranstalten (absolutes Wahlrecht oder auch nur Veto der Gemeinden war also doch nicht ausgesprochen). — Ferner bildete sich ein neuer Bestandtheil der allgemeinen Kirchenverfassung aus in der Assemblycommission, welche zuerst von der Assembly des Jahres 1642 eingesetzt wurde, um die von der Assembly nicht erledigten Geschäfte weiter zu besorgen und überhaupt über die Angelegenheiten der Kirche bis zum Zusammentritt einer neuen Assembly zu wachen und hiezu mehrmals während des Jahres sich zu versammeln. Später wurde bestimmter festgesetzt, daß an ihren Versammlungen auch alle Mitglieder der Assembly Theil nehmen dürfen, daß ferner zum mindesten 31, und darunter wenigstens 21 Geistliche, anwesend seyn sollen und daß der Moderator noch nach eigenem Gutdünken ein Mitglied dazu erwählen möge.

Der Sieg aber, welchen der schottische Presbyterianismus errungen hatte, war, wie sich alsbald zeigte, nur ein scheinbarer. Schon beim Abschluß des Bundes mit England war genügend zu bemerken, daß beim englischen Parlament die politischen Interessen ebenso überwogen, wie bei den schottischen Covenanters die kirchlichen. Während dann diese dem Könige gegenüber gemäßigter auftreten wollten, kehrte sich jenes nicht hieran und nöthigte auch die Schotten, weiter zu gehen; den zu ihnen geflüchteten, geschlagenen Monarchen lieferten sie nach vergeblichen Versuchen, ihn zur Verwerfung des Episkopats zu bekehren, auf Andringen des englischen Parlaments diesem im Jahre 1647 aus. Als er dann hingerichtet worden war, offenbarte sich die monarchische Gesinnung der Schotten in alsbaldiger Proklamirung Karl's II., der auch — übrigens leichtfertig und rein aus Zweckmäßigkeitsrücksichten — zur Annahme des Covenants sich verstand. Aber im Krieg mit den Engländern geschlagen, mußte er 1651 fliehen und Schottland jetzt Cromwell's Herrschaft sich gefallen lassen. Die Schotten waren auch unter sich gespalten; nachdem nämlich schon vor Karl's I. Tode schottische Royalisten eine unglückliche Erhebung für ihn unternommen hatten, waren durch eine Akte des schottischen Parlaments die hieran Betheiligten wegen Abfalls vom heiligen Bund aus der Armee und den Staatsämtern ausgeschlossen worden; als dann beim Kampfe für Karl's II. Thron die Akte zurückgenommen wurde, trennte sich die Kirche in Resolutioners, welche dieser Zurücknahme beistimmten, und in Protesters, die strengsten Covenanters. Die englischen Sieger nun waren Independenten. Mit großer Klugheit aber hütete sich Cromwell, den Presbyterianismus im Ganzen zu bekämpfen, während er doch die Macht desselben, so weit sie ihm gefährlich werden konnte, brach. Er gestattete, die Geistlichen, Aeltesten und Presbyterien belassend, kein Zusammentreten in Assemblies mehr; die strengen Covenanters hielt er in Ruhe, indem er für die Protesters Partei nahm und durch Männer aus ihrer eigenen Mitte Gewalt über die Kirche übte; Einsprachen gegen Regierungsmaßregeln ließ er nicht aufkommen, einen fortgesetzten erbitterten Streit zwischen Resolutioners und Protesters auf den Kanzeln und in den Gemeinden ließ er zur Lähmung der Kirche gern fortwähren.

Schottische Geschichtsschreiber rühmen, daß in der Cromwell'schen Periode doch durch die Thätigkeit eifriger Kirchenmänner die religiöse Erkenntniß und das religiöse Leben unter dem Volk eine besonders hohe Stufe eingenommen habe. Aber die Folgen einer Ueberspannung des kirchlichen Eifers und der zerrüttenden Streitigkeiten zeigen sich unverkennbar in der Ermattung, in welcher dann nach Wiederaufrichtung des Königthums der größere Theil der schottischen Nation die Unterdrückung des Presbyterianismus über sich ergehen ließ; gerade jetzt standen diesem seine schwersten Zeiten bevor.

Karl II., im Jahre 1660 wieder eingesetzt, brachte sogleich ein Parlament zusammen, welches für seine wahren, altstuartischen, d. h. absolutistischen und episkopalistischen Absichten vollständig willfährig war. Es hob den Covenant und alle Beschlüsse der Parlamente seit 1633 auf, führte einen Unterthänigkeitseid ein, der den König als obersten Regenten in allen Sachen bestätigte, stellte das Patronat wieder her und beantragte eine Kirchenverfassung, welche für eine monarchische Regierung am passendsten und für die öffentliche Regierung am zuträglichsten sey. Darauf verfügte der König kraft eigener Autorität die Wiedereinführung der „rechtmäßigen Regierung durch Bischöfe". Alle seit Aufhebung des Patronats angestellten Pfarrer sollten um Einsetzung durch ihre Bischöfe nachsuchen oder ihrer Stellen verlustig seyn; gegen 400 wurden wirklich abgesetzt; die Conventikel durch abgesetzte Geistliche wurden bei schweren Strafen verboten. Da und dort brachen allmählich Unruhen unter dem presbyterianischen Volk aus, aber ohne daß es zu allgemeinem und einmüthigem Widerstand gekommen wäre. Da bildeten wenigstens die strengsten Covenanter eine eigene Gemeinschaft, welche dem König den Gehorsam aufkündigte; nach einem ihrer ersten Häupter hieß man sie Cameronier (vgl. den Art. „Cameronianer"). Verfolgungen und Hinrichtungen der Widerspenstigen ziehen sich jetzt fort durch Karl's Regierung. — Jakob II. (seit 1685), in seinem Be-

streben, anstatt einer episkopalen protestantischen Kirche vielmehr den Katholicismus wieder einzuführen, gestattete 1687 den Presbyterianern wenigstens wieder Privatgottesdienste, um einstweilen unter dem Schein allgemeiner Toleranz den Katholiken Indulgenz gewähren zu können. Aber seine papistischen Tendenzen brachten in England die Revolution gegen ihn zum Ausbruch. Wilhelm III. nahm den Thron ein, 1689; und mit den Stuarts fiel nun auch wieder der schottische Episkopat sammt dem königlichen Supremat über die Kirche (Parlamentsakten von 1690).

Die wichtigsten, jetzt erlassenen Gesetze, auf welchen seither der rechtliche Bestand der presbyterialen Kirche Schottlands ruht, waren: Aufhebung der Suprematakte Karl's II.; Ratifikation des Westminster-Glaubensbekenntnisses; Bestätigung der presbyterialen Verfassung und Kirchenzucht, wie sie gesetzlich aufgerichtet worden durch die Akte von 1592; Wiederaufhebung des (großentheils in den Händen von Jakobiten befindlichen) Patronats mit der Bestimmung, daß statt dessen die Grundbesitzer des Kirchspiels (welche den Patronen eine bestimmte Summe Geldes zum Ersatz dafür zu bezahlen haben) und die Aeltesten der Gemeinde einen Candidaten vorschlagen, und daß, wenn dieser verworfen werde, die Verwerfenden ihre Gründe angeben sollen, damit über die Sache erkannt werden möge vom Presbyterium, gemäß dessen Beschlusse die Anstellung erfolgen solle.

Dem Sinne der alten Presbyterianer und Covenanter war indessen hiermit nicht genug gethan. Die presbyteriale Verfassung wurde in der Parlamentsakte zwar als eine dem Worte Gottes entsprechende bezeichnet, nicht aber als eine, von welcher dies unbedingt und ausschließlich gelte; der Covenant mit seiner Verpflichtung für Volk und Obrigkeit zur Ausrottung des Prälatenthums blieb abgeschafft; für die Selbstständigkeit der Kirche vom Staat wurde so wenig als in der Akte von 1592 eine bestimmte, den presbyterianischen Ansprüchen gemäße Zusicherung gegeben. So sahen denn die Cameronier in der neu hergestellten Kirche nicht die ihrige, weil sie nicht mehr auf den Covenant drang; es blieb eine eigene Gemeinschaft von ihnen fortbestehen; seit 1743 bilden sie auch ein Presbyterium und nennen sich jetzt das „reformirte Presbyterium". Die Kirche selbst bestand wenigstens in ihren eigenen Erklärungen darauf, daß Christus allein ihr Haupt sey und auf seiner Einsetzung, nicht auf menschlicher Gesetzgebung, ihre Ordnungen ruhen. Eine Anerkennung vom Basirtseyn des obersten Kirchenregiments auf den Gemeinden selbst wurde jetzt in der wichtigen, noch heute bestehenden Verordnung ausgesprochen, daß die von der Assembly angenommenen Gesetze erst durch Beistimmung der Majorität der Presbyterien definitive Gültigkeit erlangen sollen (Barrier Act v. J. 1697).

Die weiteren Entwickelungen, durch welche nach der gesetzlichen Anerkennung des Presbyterianismus doch wieder neue und zwar bis auf die Gegenwart währende Kämpfe für die schottische Kirche herbeigeführt worden sind, waren möglich gemacht schon durch die Art, wie unter Wilhelm III. die kirchlichen Fragen erledigt worden waren; sie nahmen dann ihren wirklichen Ursprung unter Königin Anna. Zunächst führte unter ihr die Herstellung der Union zwischen dem schottischen und englischen Reich und Parlament noch zu einer feierlichen, auf immer geltenden Garantie für das wieder hergestellte schottische Kirchenthum. In der Unionsurkunde nämlich wurde im Jahre 1707 die „Sicherheitsakte" aufgenommen, wonach für alle folgenden Geschlechter die presbyteriale Ordnung und das Glaubensbekenntniß bestätigt und das presbyterianische das einzige Kirchenregiment in Schottland seyn sollte. Dagegen wurden, nachdem im Jahre 1710 die jakobitische Partei mit ihrem Einfluß auf die Königin die Oberhand gewonnen, die schottischen Presbyterianer vom ächten alten Schlag zuerst schon durch eine Parlamentsakte, welche 1712 dem bischöflichen Gottesdienst Duldung gewährte und den Vorladungen vor kirchliche Höfe die Unterstützung des weltlichen Arms versagte, alle sehr aufgeregt. Und noch in demselben Jahre stellte für die presbyterianische Kirche selbst ein Parlamentsbeschluß das Patronat wieder her; dies eben wurde

die nächste Quelle für alle ferneren Kämpfe. Auch dieser Beschluß war ein Werk der jakobitischen Partei; sie wollte durch diesen Schlag auf das Recht der Gemeinden und auf die Unabhängigkeit der Geistlichen von der Krone und von einer Aristokratie, unter der sie selbst am meisten Anhänger hatte, die Hauptmacht, die ihren Plänen in Schottland im Wege stand, schwächen (vgl. über das Zustandekommen und die Tendenz der für Schottland so verhängnißvollen Akte besonders die Schrift von James Begg, übersetzt in Sydow's „schottischer Kirchenfrage" S. 274 ff.). Beim Durchgehen der Akte im Parlament machte sich der Mangel einer genügenden Vertretung der schottischen Nation und der völlige Mangel einer Vertretung der schottischen Kirche in demselben sehr fühlbar. Die Kirche selbst wurde nicht befragt; nach den Bestimmungen von 1690 erschien dies nicht erforderlich. Vergeblich wurde von der Assembly Widerspruch erhoben. Uebrigens ging der Inhalt der neuen Patronatsakte dahin: die Akte von 1690 sey, so weit sie sich auf die Präsentation von Geistlichen durch Grundbesitzer und andere darin Erwähnte beziehe, widerrufen; das Präsentationsrecht sey den Patronen zurückgegeben; das betreffende Presbyterium sey verpflichtet, einen präsentirten qualificirten Candidaten in derselben Weise anzunehmen und zuzulassen, wie es mit den vor dieser Akte präsentirten Geistlichen geschehen sollte. Es kam da noch sehr auf die Handhabung und bestimmtere Auslegung des Gesetzes an. Es ist namentlich in der neueren Zeit darüber gestritten worden, wer mit den „anderen Erwähnten" gemeint seyn sollte. Die Gegner des Rechts der Gemeinden behaupten, das seyen die Gemeinden selbst, welche zuvor zusammen mit den Grundbesitzern den Candidaten dem Presbyterium präsentirt haben; den Gemeinden sey also ebenso wie den Grundbesitzern ihr bisheriges Recht zur Mitwirkung bei den Pfarrbesetzungen entzogen worden. Die Vorkämpfer jenes Rechts dagegen beziehen die Worte auf die Aeltesten; die unbestimmte Fassung des Ausdrucks ist zwar bei dieser Auslegung befremdlich, für diese spricht aber offenbar der Ausdruck „präsentiren", welcher dem Ausdruck „Vorschlag" in der Akte von 1690 analog ist; hiernach wäre dann den Gemeinden gegenüber von den Präsentationen der Patrone dasselbe Recht geblieben, welches sie gehabt hatten gegenüber von den Vorschlägen der Aeltesten und Grundbesitzer, an deren Stelle jetzt jene Präsentation trat. Gestritten konnte ferner darüber werden, was zur „Qualifikation" eines Candidaten gehöre. Gebrauch gemacht wurde von den neuen Bestimmungen durch die Patrone selbst zuletzt noch in sehr milder, vorsichtiger Weise. Und hinsichtlich der Form ging die Besetzung der Stellen sogar in einer Weise vor sich, bei welcher Grundbesitzer und Aelteste sammt Gemeindegliedern noch als die eigentlich berufenden erschienen. Nachdem nämlich der Candidat vom Patron präsentirt und vom Presbyterium geprüft worden war und vor der Gemeinde gepredigt hatte, erhielt er von Jenen ein Schreiben, worin es hieß: „Wir, Grundbesitzer, Aelteste und Andere der Pfarrei N — — sind übereingekommen, unter Zustimmung des Presbyteriums euch zu berufen — — zur Uebernahme des Pastorats bei uns"; dies ist die regelmäßige Form des „Call" bis auf die neueste Zeit geblieben. Der erste Fall von Aufdrängung gegen den Willen der Gemeinde kam 1717 vor; auch bei solchen Aufdrängungen behielt man jene Form des Call bei, fand es aber gleichgültig, von wie vielen oder wenigen Personen er unterzeichnet sey. Sodann erklärte noch unter der Herrschaft des sogenannten Moderatismus (s. unten) der bürgerliche Gerichtshof mit Bezug auf die Akte vom J. 1592 mehrmals: er könne Präsentirte, welche die Kirche mit ihm untriftig erscheinenden Gründen zurückweise, nur in den Besitz der Pfründe, nicht in den des geistlichen Amtes einsetzen, da nur Jenes Sache des bürgerlichen Rechts, Dieses Sache der Kirche sey. Von den gegen 1000 Pfarrstellen der schottischen Kirche standen im Jahre 1712 544 Patronate ganz, 85 halb unter dem Patronat einzelner Privatpersonen, 285 ganz, 33 halb unter dem Patronat der Krone.

Der Same zu kirchlichen Streitigkeiten und Spaltungen, welcher mit der Herstellung des Patronats gegeben war, ging nun auf durch den Geist, welcher bei einem großen

Theile der Kirche selbst und zumeist in der Assembly herrschend wurde. Der Protestantismus und Presbyterianismus an sich wurde durch die Thronbesteigung des Hauses Hannover und die bleibende Beseitigung der Stuarts vollends ganz gesichert. Destomehr aber zeigte sich in der Kirche, die nach so langen aufregenden Kämpfen der Gefahr enthoben war, jetzt eine Abspannung des religiösen Eifers. Zugleich griffen beim Volk sehr die materiellen Interessen um sich, indem damals Handel und Gewerbe in Schottland ein bis dahin nicht gekanntes Leben entfalteten. Die Geistlichkeit, in Berührung mit englischem Arminianismus und Latitudinarismus, auch allmählich in weltliche Wissenschaft und Philosophie eingehend, nahm mehr und mehr eine äußerlich verständige, pelagianisirende Richtung in sich auf. Hiemit sah sich die Majorität derselben mehr und mehr dem Kern des Volks entfremdet und wurde dann ihrerseits mehr und mehr geneigt, die Ansprüche des Volks oder der Gemeinden zu unterdrücken und besonders bei Besetzung von Pfarrstellen, wo ein Veto der Gemeinden zumeist die Candidaten ihrer eigenen Richtung hätte treffen mögen, sich über einen Widerspruch derselben wegzusetzen. Sie war dabei erfüllt von Furcht vor Antinomismus, in welchen die strenge Gnadenlehre umzuschlagen drohte, vor dem Fanatismus der Covenanter, auch vor dem Geiste des Independentismus, der seit der ersten Revolution eingedrungen sey. Ihre Herrschaft über die Kirche übte sie mittelst der bestehenden Verfassungsformen, nämlich durch die Assemblies, und mit grundsatzmäßigem Sichlehnen an die Staatsgewalt. Später kam für diese Richtung der Name Moderatismus auf, während sie ihre Gegner die Wilden nannte.

Indem so das kirchlich eifrige Volk in seinem Rechte sich gekränkt fühlte, bildeten sich andererseits gerade die auf dieses Recht bezüglichen Grundsätze noch weiter aus; von großem Einfluß hierauf war ohne Zweifel, daß im Kampfe gegen den Episkopat die Sache der presbyterialen Kirche wesentlich eben auf die Gemeindeglieder selbst gestellt gewesen war; doch auch die Anschauung von der Berechtigung der Gemeinden bei den englischen Dissenters mag eingewirkt haben. Im Gegensatz gegen das Patronat kam jetzt erst mit Bestimmtheit der Grundsatz auf, — nicht bloß (was die alte Lehre war) daß die Einsetzung eines Geistlichen nicht gegen Einwendungen und zwar gegen begründete, von den kirchlichen Höfen zu prüfende Einwendungen der Einzelngemeinde erfolgen dürfe, — sondern daß die Pfarrwahl selbst ein Recht, und zwar ein göttliches, in der Schrift begründetes Recht der Gemeinde sey. Die herrschende Partei dagegen schritt gegenüber von Recht der Gemeinden noch weiter voran: während nach einer Parlamentsakte von 1718 das Recht eines Patrons, der innerhalb einer bestimmten Zeit nicht präsentire, für diesmal als erloschen gelten sollte, schloß die Assembly im J. 1732 auch für diese Fälle die Gemeindeglieder außer den Grundbesitzern und Aeltesten von Mitwirkung bei der Wahl aus, und zwar wurde dieses Gesetz erlassen mit Beiseitesetzung der Barrierakte.

Jetzt zunächst durch den eben erwähnten Beschluß veranlaßt, erfolgte im Jahre 1735 die erste Secession durch den Geistlichen Ebenezer Erskine, der seinerseits jenes Princip von der Wahl durch das Volk selbst aufstellte und dann auch durch die Zurücknahme der Assemblyakte sich nicht mehr beruhigen ließ. Mit anderen aus der verderbten Kirche scheidenden Pfarrern und Gemeindegliedern bildete er die Gemeinschaft des Associated presbytery, dann der Associate Synod. Im Jahre 1747 waren es schon 32 Gemeinden und die Zahl wuchs fortwährend. Von dem Reformed presbytery (s. oben) unterscheiden sie sich dadurch, daß sie die allgemeinen Grundlagen des schottischen Staatskirchenthums anerkannten. Mit Beschränktheit aber schlossen sie sich von der Gemeinschaft mit den Gliedern der gegenwärtigen Kirche als einer in Sünde versunkenen und überhaupt von allen anderen Religionsgemeinschaften ab. Als im Jahre 1742 eine merkwürdige geistige Erweckung in einigen Gebieten Schottlands stattfand und Whitefield seit 1741 auch in Schottland eine große Wirksamkeit mit seiner Predigt entfaltete, erklärten sie dies Alles für Etwas, das vom Bösen sey, weil damit kein Zeugniß für die

die Synodal- und Presbyterialeintheilung der Staatskirche. Die Zahl von Gemeinden und Geistlichen war schon bald über 600 gestiegen; im Jahre 1860 zählte man 900 Gotteshäuser, 805 vollständig organisirte Gemeinden (die Staatskirche vor der Disruption hatte 915 ordentliche Parochieen und im Ganzen 1210 Gemeinden). Die äußern Mittel für alle kirchliche Bedürfnisse und Thätigkeiten wurden in fortgesetzter, staunenswerther Hingebung durch freiwillige Beiträge aufgebracht (für's Jahr 1859 betrugen die kirchlichen Beiträge im Ganzen 316,557 Pfd. Sterl.). Die freie Kirche behauptet sich jetzt mit den alten Bekenntnissen und der alten Verfassung (die Wahl der Geistlichen geschieht jetzt durch die Gemeinden) neben der Staatskirche, der sie an Mitgliederzahl nachsteht (neuestens berechnet man die Zahl auf 7- — 800,000, die Zahl der Communikanten auf 400,000), an reger Thätigkeit vorangeht, als die Fortsetzung der alten schottischen Volkskirche. Weitere bedeutendere kirchliche Entwicklungen in ihrer eigenen Mitte sind seither nicht eingetreten. Als wichtigste leitende Persönlichkeit ist zuerst Chalmers zu nennen. Nach seinem Tode hatte die Kirche keinen einzelnen Mann von solcher Bedeutung mehr; als die, welche seither am einflußreichsten geworden sind, werden Candlish und Dr. Cunningham (dieser war Vorsitzender der Assembly 1859) zu bezeichnen seyn. — Die in der Staatskirche verharrenden Gemeinden suchte jetzt, während die Assembly die Vetoakte zurücknahm, Regierung und Parlament wirklich durch ein neues Gesetz über die Pfarrbesetzungen zu beruhigen: Lord Aberdeen's Bill, 1843 vom Parlament angenommen; mit Berufung auf die schottischen Parlamentsakten von 1567 und 1592, wonach die Zulassung der Geistlichen allerdings Sache der Kirche, zunächst der Presbyterien sey, werden diese angewiesen, etwaige Einwendungen von Gemeindegliedern gegen den vom Patron Präsentirten anzunehmen und darüber mit Erwägung aller Umstände (der Beschaffenheit der Pfarrei, der Erbauung der Gemeinde &c., während nach der Meinung z. B. von Lord Brougham bisher nur Lehre, wissenschaftliche Bildung und Sittlichkeit des Candidaten, als seine Qualifikation bedingend hätte geprüft werden dürfen) zu entscheiden; Appellation von ihrer Entscheidung sollte nur ergehen an die höheren kirchlichen Höfe. Uebrigens kamen auch seither wieder Klagen über Aufdrängung von Geistlichen und in Folge hiervon Uebertritte zur „Freien Kirche“ vor. Die neu angeregte geistliche Lebendigkeit und entschiedene Gläubigkeit im Gegensatz gegen den Geist des alten Moderatismus hat auch in der Staatskirche sich erhalten, mit ausgedehnter Wirksamkeit für kirchliche Zwecke, Mission u. s. w. Den Wunsch, die Freie Kirche mit ihren edlen Kräften zurückführen zu können, hat man neuestens aus der Mitte der Staatskirche wieder vernommen.

Indessen hatte die neue Zeit auch wesentliche Veränderungen im Karakter und in der Gliederung der aus dem 18. Jahrhundert stammenden Seceders herbeigeführt. Das Umsichgreifen der Lehre, daß zu Gunsten der Kirche und Religion keinerlei Gewalt von Seiten der weltlichen Obrigkeit geübt werden dürfe und in dieser Hinsicht das Westminsterbekenntniß irre (vgl. die Grundsätze der Reliefkirche, dann den Voluntarismus), veranlaßte 1795 eine Spaltung sowohl unter den Burghers als unter den Antiburghers; die Mehrzahl fiel der neuen Lehre, dem „neuen Lichte“ zu: „Burghers des alten und des neuen Lichts, Antiburghers des alten und neuen Lichts“ (als Antiburgher des alten Lichts ist der schon erwähnte Mac Crie zu nennen). Die Burghers und Antiburghers des neuen Lichts vereinigten sich dann 1820 untereinander zur United associate synod of the secession Church, und diese 1847 mit der Reliefkirche zur United presbyterian Church (über 500, jedoch durchschnittlich kleine Gemeinden; 518 Geistliche, wovon 402 aus ersterer Gemeinschaft herkommend; im J. 1860 betrug die Zahl der Gemeinden 537), und man zählte über 160,000 Communikanten; die kirchlichen Beiträge des vorigen Jahres beliefen sich auf 190,000 Pfd. Die Mehrzahl der Altlichtburgher (sie selbst nannten sich original burgher associate synod) trat 1839 in die Staatskirche zurück. Zu den Altlichtantiburghern (sie nannten sich constitutional associate presbytery) kam 1827 eine Minorität der Neulichtantiburgher

(sie hatte protestirt gegen die Union zur Unit. assoc. syn. 1820) und 1842 eine Minorität der Altlichtburgher; ihre Gemeinschaft hieß jetzt synod of united original seceders; die große Mehrzahl derselben aber (mit dem Sohne jenes Mac Crie) schloß sich 1853 an die Freie Kirche an. So steht jetzt nur noch Eine bedeutende presbyterianische Kirchengemeinschaft, die sogenannte unirte presbyterianische Kirche, neben der Staatskirche und der Freien. In sehr schwacher Zahl übrigens haben auch die Nachfolger der Cameronier, die „reformirte presbyterianische Kirche" sich forterhalten (gegen 40 kleine Gemeinden).

Auf Eindringen auch von Independentismus in Schottland ist bereits hingedeutet worden. Hinsichtlich einer sehr kleinen Gemeinschaft von independentistischem Karakter haben wir indessen noch weiter, bis auf's Jahr 1727, zurückzugehen. Damals nämlich mußte aus der Staatskirche der Geistliche Glaß austreten, welcher jedes Nationalkirchenthum für im Neuen Testament unbegründet und darum verwerflich erklärte; er wollte nur einzelne Gemeinden ohne gesetzliche Verbindung untereinander; dem Staatskirchenthum hielt er entgegen, daß Christi Königreich nicht von dieser Welt sey; er suchte überhaupt noch getreuer als die Presbyterianer ganz auf die Formen der apostolischen Kirche zurückzugehen. Die Lehren und Eigenthümlichkeiten von ihm und seinen Anhängern, der Glassitengemeinschaft, wurden weiter ausgebildet durch den Geistlichen Sandeman (nach 1755, † in Amerika 1772): allwöchentliche Feier des Abendmahls als eines Liebesmahls, Enthaltung vom Genuß des Bluts und des Erstickten, gegenseitiges Fußwaschen, auch Verbot einer zweiten Heirath für Geistliche und Aelteste u. s. w. Auch stellte Sandeman im Gegensatz gegen die Werthschätzung eigner Gefühle und Glaubenshandlungen einen Begriff des seligmachenden Glaubens auf, wonach dieser bloß ein passives Aufnehmen des göttlichen Zeugnisses durch den Verstand seyn sollte. Diese Gemeinschaft hat sich, obwohl immer nur mit sehr geringer Zahl von Mitgliedern, doch forterhalten (vgl. d. Art. „Sandemanier").

Die eigentlichen Independenten Schottlands stammen erst von jenen Bewegungen seit Ende des vorigen Jahrhunderts her: Stiftung einer Gemeinde in Edinburgh durch Mitglieder einer Gesellschaft für innere Mission (propagating the gospel at home) unter dem Geistlichen Haldane 1798; 1800 waren es schon 10 Gemeinden. Ihre Grundsätze und Ordnungen sind dieselben wie die der englischen Independenten. Ein Theil von ihnen ging zum Baptismus über (so auch Haldane selbst), der bekanntlich in England eben aus dem Independentismus hervorgegangen war und in dieser Gestalt vom letzteren nur durch eine dogmatisch nicht wesentlich verschiedene Auffassung von der Taufe sich unterscheidet. Die Mehrzahl der Gemeinden hat sich seit 1812 zu einer „Congregationalisten-Union" vereinigt. Beim 50jähr. Jubiläum des schottischen Independentismus war übrigens die Zahl der Gemeindeglieder (zu denen jedoch noch nicht Kinder, sondern nur die Communikanten gezählt werden) bloß auf 7—9000 anzuschlagen.

Im Gegensatz zum Presbyterianismus aber hat noch von der Stuart'schen Zeit her auch eine schottisch bischöfliche Kirche sich erhalten (vgl. oben: die Akte der Königin Anna für dieselbe 1712). Der volle Genuß der bürgerlichen Rechte wurde den Bischöflichen, nachdem sie aufgehört hatten, wegen Anhänglichkeit an die Stuart'schen Prätendenten verdächtig zu seyn, seit 1792 eingeräumt. Sie hatten fünf Bischöfe (Diöcese Dunblane mit Dunkeld und Fife; Aberdeen; Roß, Moray und Argyll; Edinburgh; Brechin); dazu kam dann noch ein eigener Bischof in Glasgow, und neuerdings wurden noch zwei weitere Diöcesen abgezweigt; es sind also jetzt 8 Bischöfe. Die höchste kirchliche Gewalt ist bei der bischöflichen Generalsynode, in welcher übrigens neben der ersten aus den Bischöfen bestehenden Kammer eine zweite mit den Dechanten und Diöcesanabgeordneten steht; für ihren Zusammentritt ist eine regelmäßige Zeit nicht festgesetzt: jeder einzelne Bischof hält jährlich eine Diöcesansynode. Was ihren inneren, in Lehre und Cultus sich ausprägenden Karakter betrifft, so hat diese Kirche in ihrer Opposition gegen den Geist des schottischen Presbyterianismus und Puritanismus und als getreue

Nachfolgerin der Stuart'schen, besonders durch Karl I. geförderten Richtung einem starken, unverkennbaren Zuge zum Romanismus sich ergeben. In Hinsicht auf's Abendmahl begnügte sie sich nicht mit den Worten der Laud'schen Liturgie (der von 1636), sondern nahm Worte eines Weihgebets aus der morgenländischen Kirche auf, worin es heißt; „wir bitten dich, daß diese Gaben (die Elemente) werden mögen Leib und Blut deines Sohnes" (in der Laud'schen Liturgie, welche auf der englischen von 1549 ruhte, hieß es: daß sie mögen seyn für uns Leib und Blut u. s. w.); auch auf die Opferidee ist hingedeutet in den Worten: „wir feiern — in diesen deinen heiligen Gaben — welche wir dir darbringen, das Gedächtniß, welches zu feiern dein Sohn uns geboten hat." Auch sonst hat die Kirche in ihrem Cultus den Standpunkt eingenommen, welchen jetzt in England der Puseyismus vertritt. Wegen der Strenge, womit sie denselben geltend machte, sagten sich englische Gemeinden in Schottland, welche sich ihr angeschlossen hatten, seit 1842 weiter von ihr los und wollten unter englische Bischöfe treten. Neuerdings aber scheint auch unter ihren eigenen Bischöfen eine Reaktion gegen jene Richtung aus Furcht vor den gefährlichen Consequenzen des Puseismus eingetreten zu seyn; als Forbes, Bischof von Brechin, jene Abendmahlslehre seiner Geistlichkeit vortrug, dabei für die Elemente die höchste Anbetung fordernd und auf die Kirche der vier ersten ökumenischen Concilien als Autorität sich berufend, verwarfen seine Collegen auf einer Generalsynode 1858 seine Sätze; eine große Zahl von Geistlichen und auch von Laien stimmte dagegen diesen bei. Wegen romanisirender Abendmahlslehre wurde 1859 ein Geistlicher, Cheyne, durch die Synode sogar abgesetzt; dagegen beschränkten sich bei einer wiederholten Verhandlung über Sätze von Forbes die Bischöfe auf das (am 15. März 1860 erlassene) Urtheil: seine Lehre von der Identität des Abendmahlsopfers mit dem Opfer am Kreuz und von der Anbetung Christi unter den Abendmahlselementen seyen durch die Artikel und Agenden der Kirche nicht sanktionirt und in gewissem Grade mit ihnen unvereinbar (die Anklage, daß Forbes ein wirkliches Genießen des Leibes Christi durch Ungläubige lehre, wurde als nicht erwiesen angesehen); der Streit zieht sich noch jetzt fort. Sehr große Anziehungskraft hat die bischöfliche Kirche auf den schottischen Adel ausgeübt: es wirkten hierbei vornehmlich seine aristokratischen Neigungen im Gegensatz zu dem ihm plebejisch dünkenden Presbyterianismus und sein Zusammenhang mit der englischen, dem Episkopalismus zugehörigen Aristokratie. Unter dem hohen Adel hat die alte Nationalkirche nur noch im Herzog von Argyll und dem Marquis von Breadalbane und in deren Familien Vertreter; jener ist Mitglied der Staatskirche, dieser der Freien. Beim Volk hat die bischöfliche Kirche auch in der neueren Zeit sehr wenig Eingang gefunden.

Nur unbedeutend ist in Schottland die Zahl der Methodisten, noch geringer die der Quäker, ferner der Swedenborgianer, Unitarier, Irvingianer (obgleich Irving selbst ein Schotte war, vgl. den Art. über ihn).

Dagegen rühmt sich der größte alte Feind der schottischen Presbyterianer, der Katholicismus, neuerdings einer starken Zunahme, besonders seit der Katholiken-Emancipationsakte. Während man schon 1848 87 katholische Gotteshäuser und 107 Priester in Schottland zählte, waren es 1859 183 Kirchen und Kapellen, 154 Kleriker. Mit der Errichtung von Klöstern wurde in Edinburgh selbst der Anfang gemacht. Es kommt übrigens bei jener Zunahme sehr in Betracht das Hereinströmen irischer Bevölkerung, irischer Arbeiter, nach Schottland. Unter den Presbyterianern ist der antipapistische Eifer besonders stark in der Freien Kirche; die „unirte presbyterische" Kirche urtheilt über den Papismus an sich nicht minder streng, will aber doch auch den Katholiken ihre Grundsätze über Freiheit der Kirchen und der religiösen Ueberzeugung von politischem Zwang und politischer Unterstützung zu gut kommen lassen.

Wir sind in der bisher gegebenen geschichtlichen Uebersicht schon zur Darstellung des gegenwärtigen schottischen Kirchenwesens fortgeschritten. Es ist nur noch einiges Genauere zu bemerken über die gegenwärtige Verfassung und Gestaltung der presby-

terianischen Hauptkirchen. Leider ist es mir jedoch nicht gelungen, aus neuester Zeit so spezielle statistische Angaben darüber zu erhalten, als ich hier mittheilen zu können wünschte.

Die Schriften, welche das Bekenntniß und die Kirchenordnung der Staatskirche enthalten, stammen, wie gezeigt worden ist, aus der Zeit der schottisch-englischen Revolution und Ligue. Der Staat selbst übrigens hat (vgl. die Akte von 1690) bei der Wiederherstellung des Presbyterianismus nur eine derselben, das Glaubensbekenntniß, ausdrücklich ratificirt. Die Freie Kirche ist denselben treu geblieben. Die Ursachen, um deren willen die Reliefkirche und so dann auch die unirte presbyterianische dem Glaubensbekenntniß als einem Ganzen nicht mehr zustimmen konnte (Verhältniß des Staats zur Kirche und Religion) sind gleichfalls schon angegeben worden.

Alle die presbyterianischen Gemeinschaften haben in ihrer Verfassung zunächst die Kirksessions und über ihnen die Presbyterien (vgl. die Reformationsgeschichte). Ueber diesen stehen in der Staatskirche Synoden und als höchster kirchlicher Hof die Generalassembly (vgl. ebendas.). Die unirte presbyterianische Kirche hat über den Presbyterien nur eine allgemeine Synode. Die Nachfolger der Cameronier haben nur Ein Presbyterium, in diesem also schon ihren höchsten kirchlichen Hof. Die Zahl der staatskirchlichen Presbyterien war vor der Disruption 82, die der Synoden 16; jene Zahl war 1848 um eins vermehrt, diese ist dieselbe geblieben; die Freie Kirche hat sich, wie gesagt, möglichst an diese Eintheilung angeschlossen, hatte übrigens 1848 schon eine Synode mehr; die Synoden versammeln sich jährlich zweimal, die Presbyterien in der Regel monatlich. Die beiden Assemblies, sowie die Synode der unirten presbyterianischen Kirche kommen regelmäßig im Mai zusammen; in der Zwischenzeit findet dreimal der Zusammentritt der Assemblycommission statt (seit 1642, s. o.; so auch in der Freien Kirche), und für einzelne Gebiete der kirchlichen Thätigkeit werden von der Assembly ständige Comitees eingesetzt. Für die Zusammensetzung der Assembly besteht in der Staatskirche die Ordnung, daß neben den Presbyterien die 65 Ortschaften, welche die Würde von royal boroughs haben, und ferner die 5 Universitäten ihre Vertreter schicken, die Zahl der Vertreter von der Größe der Presbyterien abhängig ist, immer aber die Zahl der Geistlichen um ein Beträchtliches die der Laienältesten (regierenden, ruling elders) übersteigt. In der Freien Kirche senden die Presbyterien, gleichfalls im Verhältniß zu ihrer Mitgliederzahl, ebenso viel Aelteste als Geistliche. Für die Staatskirche ist es bei dem durch den bürgerlichen Gerichtshof behaupteten Grundsatz geblieben, daß nur die ordentlichen Kirchspiele (nicht die für bloß geistliche Zwecke organisirten Gemeinden, vgl. den Streit über die chapels) das Recht zur Vertretung auf den kirchlichen Höfen haben. Daher hat die staatskirchliche Assembly weniger Mitglieder (etwa 360) als die freikirchliche (über 400). Die Assemblies und die Synode der unirten presbyterianischen Kirche wählen jedesmal einen Vorsitzenden (Moderator), und zwar aus der Zahl der geistlichen Mitglieder. Auf der staatskirchlichen erscheint ein königlicher Commissär; dieser greift jedoch in die Verhandlungen nicht ein, auch wird für die Beschlüsse keine königliche Genehmigung eingeholt; der Termin für den Zusammentritt für die nächste Assembly wird jedesmal sowohl vom Moderator im Namen Christi, des Hauptes der Kirche, als vom Commissär im Namen der Königin proklamirt (vgl. die alte Streitfrage über das selbstständige Recht der Kirche zu Versammlungen), und zwar wird für jedes Jahr derselbe Termin eingehalten. Was das Verhältniß der Assemblies zu den Presbyterien anbelangt, so steht für beide Kirchen die Barrierakte (von 1697, s. oben) in Kraft. — Das Amt der Aeltesten war — wie es scheint schon bald nach der Stiftung desselben — lebenslänglich geworden (vgl. hiegegen das 1. Disp.-Buch). Sodann war an die Stelle von Vorschlägen, nach welchen die Gemeinde die neuen Aeltesten wählte, allmählich eine Ergänzung der Aeltesten-Collegien durch einfache Cooptation getreten. Das Diakonat als eigenes Amt war eingegangen. Auch die Bedeutung und Thätigkeit des Aeltesteninstitutes kannte man in vielen Ge-

Sache der wahren Kirche sich verbinde und Whitefield auch anderswo als bei ihnen ein Volk Gottes anerkenne. Unter sich spalteten sie sich wieder im J. 1747; ein städtischer Bürgereid enthielt ein Bekenntniß zu der gegenwärtig im schottischen Reiche bekannten und gesetzlich autorisirten wahren Religion; ein Theil (die Antiburghers) verwarf diesen Eid, weil damit die Religion der verderbten Staatskirche als die wahre anerkannt werde; sie sonderten sich in die Gemeinschaften der sogenannten Burghers und Antiburghers.

Unter dem Eindrucke der zunehmenden Austritte aus der Staatskirche brachte die Assembly in den Jahren 1735 und 1736 doch selbst wieder eine Beschwerde über das Patronat an den König, und dieselbe wurde bis 1784 jährlich wiederholt. Aber bald konnte dies nur noch für eine leere Form gelten. Schon 1752 wurde durch einen Beschluß der Assembly selbst der Austritt einer neuen kirchlichen Gemeinschaft veranlaßt. Während bisher die Assembly den Brauch hatte, bei Presbyterien, welche auf die Aufdrängung eines Geistlichen sich nicht einlassen wollten, dieser durch Aussendung eigener Commissäre, die dann im Presbyterium mitstimmten (riding commitees), die Stimmenmehrheit zu verschaffen und die dissentirenden Mitglieder des Presbyteriums unbehelligt zu lassen, wurde jetzt, besonders auf Andringen des jungen Geistlichen Robertson, die Unterwerfung solcher Mitglieder gefordert und der Geistliche Gillespie, der auf seinem Widerspruch bestand, abgesetzt. Dies führte zur Bildung der Gemeinschaft des Presbytery of Relief (Abhülfe, Erleichterung). Und zwar unterscheidet sich Gillespie (der besonders auch mit Whitefield, ferner mit englischen Dissenters Verkehr hatte) von den ersten Seceders durch die christliche Weitherzigkeit, in welcher er mit Allen, die nur sichtlich an das Haupt, Christum, sich halten, Gemeinschaft pflegen wollte. Ferner erklärte die neue Kirche, während sie in der Heilslehre streng dem Dogma des Westminsterbekenntnisses folgte, sich doch insofern gegen dieses, als dasselbe zwischen dem Reich Christi und den Reichen der Welt in Hinsicht auf das Recht der Gewissensfreiheit nicht richtig unterscheide, nämlich fälschlicherweise die gesetzliche, zwangsgemäße Einführung der wahren Religion und Kirche fordere. Es war das erstemal, daß solche Principien von einer schottischen presbyterialen Gemeinschaft aufgestellt wurden (vergl. dagegen nicht bloß die Covenante, sondern namentlich auch die Grundsätze der Reformation). Uebrigens breitete sich diese Gemeinschaft nicht so weit aus, wie die der ersten Seceders.

Mit Robertson, der bald die leitende Persönlichkeit der Staatskirche wurde, kam der Moderatismus nun zu seiner vollen Herrschaft und Blüthe. Es war die Zeit, in welcher die Moderirten auch am meisten sich rühmen konnten, Vertreter allgemeiner wissenschaftlicher, sogenannter philosophischer Bildung zu seyn, zugleich aber in Verkennung der tieferen Glaubenswahrheiten, in dogmatischer Laxheit und Flachheit, endlich in offener Abneigung gegen die Bekenntnisse am weitesten gingen. Dennoch wagten sie nicht, an der gesetzlichen Geltung von diesen zu rütteln; als Einige von seiner Partei dahin trachteten, die Verpflichtung auf dieselben abzuschaffen, zog Robertson selbst von den allgemeinen kirchlichen Geschäften sich zurück; Jene aber wurden zurückgeschreckt durch die Furcht, hiermit für ihr Kirchenthum das gesetzliche Fundament zu verlieren. — Die Zahl der Ausgetretenen betrug damals wohl 100000.

Ein Geist neuen Lebens kam auch über den schottischen Protestantismus wie über den englischen mit dem Schlusse des vorigen und dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts, und zwar gingen vorzugsweise eben von England die Anregungen für jenen aus. Seit 1798 bildeten sich auch in Schottland Missionsgesellschaften. Auch unter denen, welche in kirchlicher Beziehung den moderatistischen Grundsätzen zugethan waren, waren bedeutende Persönlichkeiten, in denen eine tiefere, lebendige, dem alten Glauben ergebene Religiosität erwachte. Am stärksten jedoch war die geistige Bewegung bei der Gegenpartei, für welche jetzt der Name der evangelischen üblich wurde (Dr. Erskine; H. Moncrieff; seit 1810 große Thätigkeit des Geistlichen A. Thomson in Edinburg;

später namentlich Wirksamkeit von Chalmers, vgl. den Art. über diesen, besonders auch über seine Unternehmungen für innere Mission und Armenwesen). Sehr einflußreich durch die Auffrischung der Erinnerung an den ursprünglichen Geist des schottischen Protestantismus und durch die Würdigung, welche dieser erhielt, wurden die Biographien des Knox und Melville von Th. Mac Crie, einem Secedersgeistlichen (1811. 1819). Verbunden aber war mit der neuen Bewegung (vgl. besonders den Einfluß des Methodismus und die neuere Richtung der Dissenters in England, von wo die Einwirkungen auch in Schottland eindrangen) ein Geist größerer Weitherzigkeit gegen andere kirchliche Gemeinschaften, der mit der tieferen Erregung des innersten religiösen Lebens zusammenhing und dem auch Solche sich nicht verschlossen, welche innerhalb ihrer eigenen religiösen Gemeinschaft auf die kirchlichen Grundsätze derselben mit Strenge drangen. Auch Independentismus drang mit den aus England kommenden Anregungen in Schottland ein, gewann jedoch auch jetzt wenigstens nur in kleinen Kreisen Boden. Stark dagegen verbreitete sich die besonders von den amerikanischen Freistaaten aus angeregte Richtung, welche nicht bloß innere Unabhängigkeit der Kirche gegenüber von Eingriffen des Staates forderte, sondern zugleich gegen jede staatliche, gesetzliche Aufrichtung eines Kirchenwesens sich erklärte, die Kirchen vielmehr ganz nur auf freiwillige Theilnahme der einzelnen Gläubigen gegründet sehen wollte: Voluntarismus.

In der Staatskirche hielt auch die evangelische Partei am Staatskirchenthum mit Entschiedenheit fest, suchte aber jetzt mit aller Schärfe wieder den Grundsatz der innern Selbstständigkeit der Kirche und die Rechte der Gemeinden geltend zu machen. Dies schien ihr eben auch schon durch die Gefahren eines um sich greifenden Voluntarismus, ja eines drohenden Intependentismus dringend gefordert: nur wenn man jene Principien innerhalb der Staatskirche wieder zur Geltung bringe, werde man den erwähnten unter dem unzufriedenen Volke sich verbreitenden Tendenzen gegenüber das Staatskirchenthum selbst halten können (vergl. besonders auch Chalmers Ansichten über den Werth des Staatskirchenthums in dem Art. üb. ihn). Seit der Assembly von 1832 erfolgten Anträge auf Wiederherstellung eines eigentlichen Berufungsrechtes der Gemeinden bei Besetzung der Pfarrstellen. Seit 1834 hatte endlich die evangelische Partei eine Majorität für ihre kirchlichen Grundsätze auf den Assemblie's und setzte gleich 1834 die sogenannten Vetoakte durch: wenn die Mehrzahl der an der Communion theilhabenden Familienhäupter gegen einen Präsentirten Widerspruch einlege, so solle das Presbyterium dies als genügenden Grund zur Zurückweisung desselben ansehen; Angabe von Gründen habe das Presbyterium nicht zu fordern. Mit der Patronatsakte meinte man sich dadurch abfinden zu können, daß die Vetoakte nur näher bestimmt, was zur „Qualifikation" eines Geistlichen (vgl. oben) gehöre; es war das freilich eine Bestimmung, von welcher das kanonische Recht und Herkommen Nichts wußte. Die bürgerlichen Gerichte aber erkannten nun die Rechtmäßigkeit der Vetoakte überhaupt nicht an. Als ein gewisser Young, auf Grund derselben von einem Presbyterium zurückgewiesen, an den höchsten Gerichtshof appellirte, entschied dieser zunächst: die Abweisung bloß zufolge eines Gemeindeveto's sey gesetzwidrig; dem stimmte das englische Oberhaus bei, an welches hingegen von Seiten der Kirche appellirt wurde. Ebenso wurde entschieden in der Sache eines Präsentirten und Zurückgewiesenen Namens Clark. In einem dritten Falle, die Pfarrstelle von Marnoch betreffend, ging der Gerichtshof noch weiter: er verpflichtete das betreffende Presbyterium (das von Strathbogie) geradezu zur Einführung des abgewiesenen Candidaten, also zu einem geistlichen Akte, und als dann die Mehrzahl der Mitglieder diese Verpflichtung anerkannte und deshalb von der Assemblycommission suspendirt wurde, griff er in die Disciplin der Kirche ein, indem er diese Maßregel für ungültig erklärte. Die Majorität der Kirche wollte nur den weltlichen Theil bei den Pfarrbesetzungen, nämlich die Einkünfte, als Sache weltlicher bürgerlicher Entscheidung betrachtet sehen, zurückgehend auf die Akte von 1592, wonach die Kirche dieser im Fall der Abweisung eines Präsentirten verlustig gehen sollte; dieselben mögen dem Patron

oder Präsentirten zufallen. Indessen wäre einer solchen Entscheidung ein neueres Gesetz im Wege gestanden, wonach die Einkünfte vakanter Stellen in den geistlichen Wittwenfond flossen. Vergeblich waren dann weitere Versuche der Kirche bei'm Ministerium und bei'm Parlament, Anerkennung der von ihr behaupteten Rechte zu erlangen. Und neben der Frage über Veto und Patronat hatte nun auch noch eine andere, tief eingreifende Streitigkeit sich entsponnen. Das neu erwachte kirchlich-religiöse Leben hatte, wie es das lange vernachläßigte Bedürfniß bei der Zunahme der Bevölkerung forderte, zur Stiftung von einer Menge sogenannter Hülfskapellen (chapels of ease) geführt, mit welchen nach Beschluß der Assembly eine in geistlichen Beziehungen vom ursprünglichen Kirchspiel abgesonderte, selbstständige Pfarrei verbunden seyn sollte. Indem aber den Geistlichen derselben auch vollberechtigte Theilnahme an den kirchlichen Höfen zuerkannt wurde, protestirten hiegegen die Moderirten, weil die Zusammensetzung dieser, auch mit Weltlichem sich beschäftigenden Höfe nicht ohne Genehmigung der weltlichen Gewalt verändert werden dürfe. Wirklich griff auch hier der bürgerliche Gerichtshof ein. Er erkannte bei verschiedenen Gelegenheiten die Gültigkeit des Chapel-Gesetzes nicht an; ja er untersagte einem Presbyterium, so lange es Geistliche von jener Kategorie in seiner Mitte habe, alle Verhandlungen. Die Moderirten ließen jetzt, wo sie in Majorität waren, keinen derselben mehr in ein Presbyterium zu. — Das waren die Veranlassungen zu der großen Spaltung (disruption) der Kirche vom Jahre 1847, dem weitaus wichtigsten Ereignisse seit der Wiederherstellung des Presbyterianismus 1690. Man wird aus unserer ganzen bisherigen geschichtlichen Ausführung erkennen, daß die Vetoakte nicht bloß eine Verletzung der vom Staat gegebenen und bisher von der Kirche, wenn auch unter langem Protest ertragenen Patronatsakte war (jene Deutung des Begriffs der Qualifikation war sicher gegen den Sinn der Akte), sondern daß mit solchem unbedingten Veto den Gemeinden jetzt mehr eingeräumt wurde, als auch die Kirche selbst in früheren Zeiten für nothwendig gehalten hatte. Andererseits aber ging auch die bürgerliche Gewalt weiter als je zuvor in der schottischen presbyterianischen Kirche erhört war, mit ihren Verfügungen über kirchliche Dinge, mit Eingreifen in die Jurisdiktion, mit einem Gebot, Geistliche einzuführen und zu ordiniren. Und nicht die Frage über das Patronat an sich, sondern eben die Frage über die Unabhängigkeit der Kirche in ihrer Gesetzgebung, ihrer Jurisdiktion, ihren geistlichen Akten gegenüber von Eingriffen der weltlichen Gewalt war der Hauptpunkt, um welchen es sich jetzt für die Schotten handelte. In dieser Hinsicht nun ist auf der einen Seite zu beachten, daß die bestimmten Ansprüche der schottischen Presbyterianer auf die Unabhängigkeit ihrer Kirche in der staatlichen Gesetzgebung, welche den Presbyterianismus ratificirt, in solcher Bestimmtheit nirgends mit sind ratificirt worden (vgl. besonders die Parlamentsakten von 1690; ratificirt ist namentlich nicht das zweite Disciplinbuch, die Haupturkunde, in welche die Kirche selbst zu jenen Grundsätzen sich bekannte); auf positives, vom Staat selbst anerkanntes Recht konnte sich also die Kirche der bürgerlichen Gewalt gegenüber nicht berufen. Auf der andern Seite aber ist es unläugbar, daß jene Grundsätze schon in den ältesten, ursprünglichsten Anschauungen des schottischen Presbyterianismus wurzelten, daß die eifrigsten und großentheils auch wirklich die religiös-lebendigsten Vertreter desselben sie stets als göttlich, wenn auch nicht menschlich autorisirte angenommen haben, daß auch jetzt in der Anerkennung derselben die evangelische Partei in ihrem Gewissen gebunden war. Dagegen wurde gerade jetzt den Bekennern derselben hinsichtlich eines Verzichtens auf sie mehr zugemuthet als je zuvor durch eine den Presbyterianismus überhaupt anerkennende britische Staatsgewalt geschehen war. Bisher war die Frage über die Gränzen zwischen kirchlicher und bürgerlicher Jurisdiktion überhaupt noch nicht zu einer so bestimmten Entscheidung getrieben worden; die Staatsgewalt hatte, was sie nicht ratificirte, doch auch nicht verwehrt. Jetzt wurde der Kirche, besonders von Juristen und Staatsmännern (doch unter scharfem Widerspruch anderer angesehener schottischer Rechtsgelehrten) offen der Satz vorgehalten, daß jedenfalls die Entscheidung über

jene Gränze ganz den bürgerlichen Höfen zustehe und daß der Staat, ehe er irgend mit den Wünschen und Bedürfnissen der Kirche eine Verständigung suchen möge, zunächst unbedingte Unterwerfung derselben unter den Ausspruch jener Höfe fordern müsse; ja Haupturheber und Vertreter der gegen die Kirche ergangenen Erkenntnisse läugneten geradezu jedes göttliche Recht der kirchlichen Jurisdiktion, wollten ihr vielmehr nur so viele Rechte zugestehen, als sie vom Staat übertragen erhalten habe; es erschien hiernach nicht bloß möglich, daß der Staat auch die gegenwärtig noch ihr zugestandene Jurisdiktion künftig mehr und mehr wieder aufheben könnte, sondern es war schon für die Gegenwart eine Menge von innerkirchlichen Einrichtungen und Beschlüssen in Frage gestellt, welche die Kirche von alten und ältesten Zeiten her ohne Befragung der weltlichen Gewalt und ohne daß diese an Einsprache gedacht hätte, kraft eigener Vollmacht in's Werk gesetzt hatte. Dabei zeigte sich besonders in den englischen Parlamentsverhandlungen ein großer, zum Theil vollständiger Mangel an Sinn und Verständniß für die eigenthümlichen, uralten Formen und Principien des schottisch-presbyterianischen Kirchenthums überhaupt, auch großentheils keine Ahnung von den festen Wurzeln, welche dasselbe im Volke hatte, und von der außerordentlichen Gefahr, welche durch die Rücksichtslosigkeit der Entscheidungen dem ganzen Bestand der schottischen Staatskirche bereitet wurde. Fragen wir nun, ob in all' dem ein genügendes Motiv für die bisherige Majorität der Presbyterianer zum Austritt aus der Staatskirche lag, so könnte man sagen: dieselbe hätte zunächst unter Protest doch dem Widerspruch der bürgerlichen Gewalt nachgeben und dann versuchen mögen, von dieser selbst durch friedliche Verhandlungen für fernerhin einen billigen Schutz der Gemeinden gegen die Uebelstände des Patronats und eine ausdrückliche Garantie für das Gebiet eigener Jurisdiktion zu erlangen. Allein wir müssen anerkennen, daß dies nicht für zuläßig gelten konnte von einem Standpunkte aus, für welchen jene Grundsätze über die selbstständige, durch die presbyterialen Höfe zu übende kirchliche Jurisdiktion göttliches Recht waren und mit jedem Verzicht auf die von der Kirche behaupteten Rechte und selbstständigen Ordnungen eine heilige, göttliche Stiftung verletzt, ja die Oberhauptschaft Christi (headship of Christ) verläugnet wurde. Es befand sich aber auf diesem Standpunkte die Mehrzahl gerade von denjenigen Gliedern der Kirche, bei welchen mit jener Strenge altschottischer kirchlicher Grundsätze ein besonders warmes geistliches Leben und große christliche Thatkraft sich verband. Männer von ächter inniger Religiosität fehlten zwar auch unter denen, welche in der Staatskirche bleiben zu dürfen glaubten, keineswegs; den Meisten von ihnen konnte man jedoch mit Recht den Vorwurf machen, daß ihre Nachgiebigkeit nicht auf tieferer Einsicht in das Wesen des Kirchlichen ruhte, sondern vielmehr auf wirklichem Mangel an Interesse für die kirchlichen Principien als solche. Zwar könnten auch für eine Anschauungsweise, welche, während sie auf ächt evangelischer Ueberzeugung ruht und über das kirchliche Thun bestimmte Rechenschaft sich gibt, in anderer Weise als jener Standpunkt Geistliches und Weltliches unterscheiden und den Begriff „göttlichen Rechtes" anwenden zu müssen glaubt, aus der Gegenwart einzelne sehr ehrenwerthe Vertreter innerhalb der Staatskirche angeführt werden; allein es ist vermöge der alten und auf lange geschichtliche Entwicklung basirten Karaktereigenthümlichkeit des schottischen Presbyterianismus einer solchen Anschauungsweise fortwährend schwer, hier Boden zu finden oder auch nur sich verständlich zu machen.

Die Disruption erfolgte auf der Assembly im Mai 1843. Ein vom Vorsitzenden, Dr. Welsh, verlesener Protest erklärte, es sei nicht möglich, den Bedingungen, an welche jetzt das Staatskirchenthum geknüpft sey, sich zu unterwerfen und die gegenwärtige Assembly sey keine freie und rechtmäßige mehr wegen des Eingriffs, welchen der weltliche Gerichtshof auf die Zusammensetzung der Presbyterien, aus denen sie hervorgegangen, geübt habe. Unter Welsh's Vorgang zogen 125 Geistliche und 77 Aelteste ab und constituirten sich als Assembly der freien Kirche Schottlands. Sogleich organisirte sich die neue Kirche über das ganze Land hin, mit möglichstem Anschluß an

nennen; prägnant, doch nicht umfassend genug ist die Bezeichnung von Zunz (Gottesd. Vortr. S. 36) als die Periode des Uebergangs vom Kanon des schriftlichen zum Kanon des mündlichen Gesetzes. Die weiteren und späteren Entwicklungen s. besonders in den Artt. „Rabbinismus“, „Synagoge“, „Talmud“, „Midrasch“, „Kabbala“ u. s. w.

Esra ist der erste, dem in der heiligen Schrift neben dem Namen כֹּהֵן, als ein ihn noch mehr auszeichnender, der Name סֹפֵר gegeben wird (Esra 7, 11. ס' דִּבְרֵי מִצְוֹת־יְהוָה וְחֻקָּיו) und zwar heißt er sensu eminenti, ס' מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה und סָפַר דָּתָא דִּי־אֱלָהּ שְׁמַיָּא גְּמִיר (Esra 7, 6. 12.) ein geschickter, vollkommener Schriftgelehrter, sofern er in seiner Wirksamkeit in grundlegender Weise Alles concentrirte, was später die verschiedenen Schriftgelehrten beschäftigte, d. h. sofern sich seine Thätigkeit ebensowohl auf die Interpretation des Gesetzes, als auf die Einführung desselben in's Leben durch entsprechende Institute und endlich nach der jüdischen Tradition (vgl. 4 Esra 14. s. Bd. II, 146. VII, 245.) auf die Redaktion des alttestamentlichen Kanons richtete. Ihm und anderen mit ihm aus Babel zurückkehrenden Schriftgelehrten (מְבִינִים Esra 8, 16.), wahrscheinlich priesterlichen Stammes, verdankt die neue, bis dahin noch wenig organisirte und wieder in Mißbräuche zurückgefallene Gemeinde nicht nur einen beträchtlichen Zuwachs an neuen und gesetzestreuen Gliedern, vorzugsweise priesterlichen, levitischen und davidischen Stammes, sondern auch, wozu später Nehemia die Hand bot, die Abstellung eingerissener Mißbräuche und den Ausbau der Gemeinde-Organisation auf Grund des alten Gesetzes und mit Accommodation an die ganz veränderten Zeit- und Reichsverhältnisse. Zur Einführung dieser „altneuen“ Ordnung in's Gemeindeleben trug namentlich bei, daß nach seinem Vorgang, wohl auch durch ihn unterwiesen (Esra 7, 25. Nehem. 8, 13.) und gesendet, nicht nur in Jerusalem (Neh. 8, 8. 12.), sondern auch an verschiedenen Orten des Landes dazu befähigte Männer, zuerst vorzugsweise aus dem Priester- und Levitenstande (Mal. 2, 7. Hagg. 2, 12 ff.) lehrten und das Gesetz in's Leben einzuführen suchten. So entstanden da und dort als die ersten Pflanzschulen der Schriftgelehrsamkeit unter dem Volke, Synagogen, wie solche schon vorher unter den babylonischen Exulanten aufgekommen seyn sollen, in welchen theils an Festtagen und Sabbathen, theils am zweiten und fünften Tag der Woche, den zwei Markt- und Gerichtstagen auch gottesdienstliche Versammlungen gehalten wurden mit Gebet, Vorlesung und Erklärung des Gesetzes (s. den Art. „Synagogen“). Die ausgezeichnetsten unter diesen Synagogenlehrern oder geistlichen Volkslehrern wurden nicht nur mit der Zeit in das Obergericht zu Jerusalem (s. den Art. „Synedrium“) gezogen, sondern bildeten auch mehr in freier Weise eine Körperschaft, eine Art theologisch-juridische Fakultät oder oberstes geistliches Raths-Collegium mit entscheidender Autorität in Gesetzesfragen, über die nach Stimmenmehrheit entschieden wurde, die sogenannte große Synagoge (s. den Art.), unter welchem Namen in späterer Zeit die hervorragendsten Schriftgelehrten, insbesondere die vornehmsten Lehrer der jerusalemitischen Synagoge (oder ein Ausschuß der Abgeordneten aller Synagogen? s. Jost a. a. O. I, 42 f. 271.) bis auf den Hohenpriester Simon den Gerechten (nach P. Aboth. 1, 2. משירי כנסת הגדולה) zusammengefaßt worden zu seyn scheinen. Mit Ausnahme Esra's und Zadok's zur Zeit des Nehemia (13, 13.) und des Simon sind uns keine סֹפְרִים aus dieser Zeit dem Namen nach bekannt. Ueber die auffallende Erscheinung, daß die Schriftgelehrten dieser Zeit bei ihrer weitverzweigten Thätigkeit nicht nur keine schriftliche Denkmale hinterlassen haben, sondern daß auch die Namen der Einzelnen nicht überliefert worden sind, bemerkt Jost: „Fast möchte es nicht sehr gewagt erscheinen, anzunehmen, daß die Männer der großen Synagoge sich's zum Grundsatz gemacht haben, Nichts von ihren Erklärungen niederzuschreiben, um der heil. Schrift keine andere Schrift zur Seite zu setzen (worauf er Pred. 12, 12. bezieht), und um keinerlei Anspruch auf das Ansehen einer Persönlichkeit zu gründen und um keine Schulstreitigkeiten zu veranlassen. — Um der mündlichen Ueberlieferung keine Hindernisse zu bereiten und dem Ansehen der ächten Religionsschriften nicht nahe zu treten, enthielt sich der Gelehrtenstand Juda's jeder Schrift-

stellerei“ (Jost a. a. O. S. 96. 364). Den Schriftgelehrten dieser Periode verdankt seine Entstehung das Midrasch, das Studium des Gesetzes (Bd. IX, 527) und als dessen Ergebniß von ihnen aufgestellte und überlieferte gesetzliche Bestimmungen, Entscheidungen und Anordnungen (הלכות s. Bd. XII, 481), besonders in Beziehung auf Cultus (Opferdienst, Einkünfte und Ausgaben des Tempels, Zehnten, Reinheit und Unreinheit, Kalenderwesen, Feier des Purim, liturgische Gebete, T'phillin u. s. w.), doch auch in Beziehung auf's bürgerliche Leben, in welchem überdies in Folge der veränderten Landes- und Regierungs-Verhältnisse, namentlich in Betreff des Besitzes, des Rechtsverfahrens u. s. w., Manches, was nicht mehr nach dem Buchstaben des Gesetzes festgehalten werden konnte, modificirt, accommodirt werden mußte (vgl. Jebam. 89, 6.). Eine Zusammenstellung solcher הלכות s. in Herzfeld II, 226 ff. Diese Satzungen wurden, da deren Ursprung sich auf keine bestimmten Persönlichkeiten zurückführen läßt, zusammengefaßt unter dem gemeinsamen Namen דִּבְרֵי סֹפְרִים (auch ד' חֲכָמִים, זְקֵנִים griechisch *παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*, Matth. 12, 5. 15, 3 ff. Mark. 7, 2 ff., *πατρικαὶ παραδόσεις* Gal. 1, 14.). Durch die Schriftgelehrten dieser Periode muß wohl auch der Abschluß der Sammlung*) der kanonischen Bücher des Alten Testam. zu Stande gekommen („sie haben uns hinterlassen תּוֹרָה וּנְבִיאִים וּכְתוּבִים und zwar מדובקים כאחד“ Baba bathr. 13. b. 15. a. Bd. VII, 247 ff.) und der Anfang zur Fixirung der מִקְרָא, der kirchlich-recipirten Lesart des Bibeltextes gemacht worden seyn. So sind die סֹפְרִים die nachexilischen Träger der theokratischen Tradition, wie die נְבִיאִים in höherer lebendigerer Weise die vorexilischen Träger derselben sind (vgl. Aboth. 1, 1.). Jene freilich werden mehr und mehr nur die Träger und Knechte des tödtenden Buchstabens, diese sind Träger und Organe des lebendig machenden Geistes aus Gott. Wohl ist im ersten סֹפֵר Esra und den ihm zunächst Stehenden noch Etwas vom Geist und der Kraft der alten Propheten, in einer Zeit, wo dagegen nicht ohne Grund der Name נָבִיא in einen gewissen Mißkredit kam (Neh. 6, 9—14. Sach. 13, 2.) und es ist daher bezeichnend für die Mißachtung dieses Namens, und die hohe Achtung, welche die Schriftgelehrten, als wären sie die ächten Sprößlinge des Prophetismus, beanspruchten, wenn in den Targumim נביא meist durch ספרא übersetzt wird. So lautet auch ein rabbinischer Spruch: חכם עדיף מנביא. Doch war es (vgl. 1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.) andererseits auch rabbinisches Axiom, daß vom letzten Propheten Maleachi an der רוח הנבואה von Israel gewichen sey. „Die Stelle schöpferischer Hervorbringung nahm jetzt die Auslegung ein, den בן נביאים ersetzte der תלמיד“ (Zunz a. a. O. S. 36). Nach dem Aufhören der Prophetie, dem Absterben der alttestam. Chochma und nach dem definitiven Abschluß der Sammlung der kanonischen Bücher war die nächste auf diese sich beziehende Thätigkeit eine allerdings auch dem Willen Gottes gemäße, nämlich die allgemeine Verbreitung der Kenntniß der heil. Schriften, theils durch Vervielfältigung genauer Abschriften, theils durch Vorlesen, früher bloß der Thorah, mit der Zeit auch anderer Bücher in den Synagogen, theils insbesondere durch die nothwendige Verdolmetschung**), Erklärung und praktische Anwendung derselben, durch erläuternde Vorträge darüber nach dem Vorbild Esra's (Neh. 8, 4 ff.). Eben aus der Anwendung des Gesetzes auf einzelne Fälle des kirchlichen und bürgerlichen Lebens entstanden als erste Schichte der Halachoth die דִּבְרֵי סֹפְרִים, in Beziehung auf welche, sofern sie die schriftmäßige Begründung manchen Gebrauchs enthielten, auch auf Beseitigung und Bekämpfung von Mißbräuchen, Mißverständnissen und falschen Interpretationen des Gesetzes abzweckten, der Talmud den paradoxen Satz aufstellt, daß die Aussprüche der Sopherim

*) R. N. Krochmal bezieht darauf Pred. 12, 11. בַּעֲלֵי אספות, Meister der Sammlung (nicht der Versammlung).

**) Die Uebersetzung in den unter dem Volk allgemein herrschend gewordenen aramäischen Dialekt (תַּרְגֵּם; wogegen מפרש, Neh. 8, 8. fälschlich von jüd. und christl. Gelehrten als Uebersetzung in's Aram. erklärt wird. S. Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. u. Schr. S. 45 f.).

wichtiger seyen als die Thorah (Sanh. hier. f. 30. u. ö. im bab. Talmud). Dieser und manche ähnliche Aussprüche im Talmud (M. Sanh. 10, 3: gravius peccatur circa verba Scribarum, quam verba legis. Berach. hier. f. 3, 2: amabiliora sunt verba Scribarum verbis scripturae. Targ. zu Ps. 84, 8.: sie gehen vom Tempel לבית מדרש als dem Höheren u. s. w.) sind Beläge zu Matth. 15, 1—9. Mark. 7, 8 ff., vgl. Carpzov. app. II. 120 ff. Die Bestrebungen dieser älteren Sopherim faßt P. Aboth 1, 1. in den Spruch zusammen: die Männer der großen Synagoge sagten drei Worte: הֱווּ מְתוּנִים בַּדִּין וְהַעֲמִידוּ תַּלְמִידִים הַרְבֵּה וַעֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה, seyd bedächtig im Gericht, stellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um das Gesetz. Von dem Glauben, daß jedes Wort, auch der einzelnste Buchstabe unmittelbare göttliche Eingebung sey, ausgehend, suchten sie nämlich für alles Auffällige, jeden scheinbaren Widerspruch, jede scheinbar unnöthige Wiederholung, ungewöhnliche Wendung und dergl. einen tiefern Grund auf. So glaubten sie auch für manche erst später vor oder nach dem Exil aufgekommene Gebräuche den Ursprung und die Begründung in der Thorah suchen und überhaupt die Gränzen der Anwendungssphäre der mosaischen Vorschriften einerseits möglichst weit ausdehnen, andererseits möglichst genau bestimmen zu müssen. Das liegt in dem sopherischen dictum: Macht einen Zaun um das Gesetz. Wie die Anfänge der Halacha, so wurden auch die ersten Anfänge der Hagada (Amplification, freie Auslegung, neue, überraschende Anwendungen der Schrift, Erläuterung der Halacha durch Geschichte, Exempel, sinnreiche Sprüche, Gleichnisse*) u. s. w.) sowohl in den Synagogalvorträgen als in den Lehrstunden der בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ von diesen älteren Sopherim theils in Glossen zur Schrift, theils in selbstständigen zusammenhängenden Produkten ausgebildet (Sir. 39, 1—3, wo bereits das Wesen der Hagada deutlich karakterisirt ist. Schek. hier. 5, 1., vergl. Herzfeld II, 271). Einen Begriff von dem Wesen dieser älteren Hagada können uns noch manche zum Theil aus derselben geflossenen apokryphischen Stücke geben. Manches aus der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur des Alten Testam. gehört ganz in diese Kategorie (s. Bd. XII, 303. 317). In den hagadischen Vorträgen der Lehrhäuser entwickelte sich auch eine esoterische, philosophisch-theologische Schultradition über Weltschöpfung und Weltregierung, Angelologie und Dämonologie, Schechina und Logoslehre, Christologie und Eschatologie, die Keime der Kabbala, eine Aftergestalt der alttestamentlichen Chochma (s. Bd. VII, 194 ff. Herzfeld II, 275—355. Jost I, 300 ff.). Neben dieser mehr esoterischen, gnostisch-dogmatischen ging eine mehr populär-ethische Richtung der Hagada her, von der besonders das Buch Sirach uns einen Begriff gibt.

Die Thätigkeit der Schriftgelehrten der Folgezeit richtete sich neben der Vervielfältigung genauer Abschriften der kanonischen Bücher, womit sich überall die Sorge für die Herstellung und Ueberlieferung der מִקְרָא, der orthodoxen Lesart, verband, vorzugsweise auf die treue Ueberlieferung der traditionell-gesetzlichen Bestimmungen an ihre Schüler in den Lehrhäusern (daher תַּנָּאִים von תנא = שנה repetere, repetentes genannt, ein Name, der übrigens bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht wird); ferner auf die weitere Begründung der lex oralis aus der lex scripta und auf die in die minutiöseste Haarspalterei und eine endlose Kasuistik sich verlaufende Weiterbildung dieser *παράδοσις* innerhalb der durch die דִּבְרֵי סְפָרִים einmal gezogenen geheiligten Schranken. An die Stelle der mehr in freier Weise die Schriftgelehrsamkeit cultivirenden Männer der älteren sopherischen Zeit traten nun von der Zeit des syrischen Drucks an die Schulen der Strenggesetzlichen (חֲסִידִים), deren Häupter unter den makkabäischen Fürsten nun auch den Vorsitz in dem nach alten Vorgängen neu eingerichteten hohen Rath bekamen, und die namentlich auf strenge Beobachtung der levitischen Ritual-

---

*) Auf die Hagada deutet auch das Wort des Herrn, wo er im Zusammenhange mit seinen Gleichnissen vom Reiche Gottes von dem Schriftgelehrten redet, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorträgt (Matth. 13, 52.).

und Reinigkeitsgesetze hinwirkten. Dies ist die *ἀκριβεστέρα ἐξήγησις* (Jos. jüd. Kr. 2, 8. 14. Alt. 17, 2. 4.), um deren Willen Paulus die Pharisäer die *ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς ἡμετέρας θρησκείας* heißt und sagt, er sey *κατ' ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου* unterrichtet worden (Apg. 22, 3. 26, 5.). Besonders war man jetzt auch bemüht, den Ursprung von Einrichtungen und Gebräuchen, die vielleicht kaum einige Jahrhunderte alt waren und zu den ד' ספרים gehörten, in die älteste Zeit zu setzen, theilweise schon in die patriarchalische Zeit (z. B. die Proselytentaufe Bd. XII, 244), das Meiste der mündlichen Tradition von Moses her (תורה שבעל פה, הלכות למשה מסיני s. Herzfeld II, 226 ff.) zuzuschreiben, die bürgerlichen Einrichtungen vorzugsweise von Josua, die bestehenden Synagogaleinrichtungen (Jost a. a. O. I, 41) von Esra herzuleiten u. s. w. So entstand ein zweites, mündlich-überliefertes Gesetz (מִשְׁנָה, *δευτέρωσις* in der Sprache der Kirchenväter Epiph. hier. 13, 1. 15, 2.) neben dem geschriebenen, der תורה שבכתב. In dieser Periode, in welcher das Eindringen heidnischer Anschauung, Wissenschaft und Lebensweise, zuerst schon von dem alexandrinischen Judenthum her, hernach besonders in Folge der syrischen Gewaltherrschaft das Judenthum zu verunreinigen drohte, entstanden auch verschiedene, zu gegensätzlichen Parteien sich consolidirende Ansichten darüber, wie das Gesetz am sorgfältigsten solle und könne erfüllt und alles Fremdartige, demselben Widersprechende ausgeschieden werden. Spuren dieser auf strenge Sonderung von allem Heidnischen anstrebenden Richtung zeigen sich hier und da (schon ziemlich früh Tob. 1, 12.) in den Apokryphen. Besonders in den Büchern der Makkabäer finden wir Andeutungen hierüber und die strengste Partei durch den Ehrennamen חֲסִידִים, *Ἀσιδαῖοι* (1 Makk. 1, 62. 2, 29. 42. 7, 12 ff. 2 Makk. 14, 6.) ausgezeichnet. Vergl. über sie und die Entwicklung des Pharisäismus aus dieser Richtung, sowie über die parallele Entwicklung der sadducäischen Richtung der Schriftgelehrsamkeit Bd. II, 637. XI, 501. XII, 475. XIII, 289 ff. und besonders die Geschichtswerke von Ewald IV, 313 ff. 342. 415 ff. Jost I, 197 ff. Herzfeld II, 357 ff. 382 ff. 395. Der ohne Zweifel zu den Chasidim gehörige (sagenhafte) Schriftgelehrte Eleasar besiegelte in der makkabäischen Zeit seine Gesetzestreue mit dem Märtyrertode (s. 2 Makk. 6, 18. und das dem Joseph. zugeschriebene Buch de Maccab. s. de rationis imperio C. 5., vgl. Bd. III, 751. Herzfeld I, 237. II, 75). In der nächstfolgenden Zeit sind es besonders die beiden Jose — ben Joezer aus Zereda und ben Jochanan aus Jerusalem, Schüler des Antigonus von Socho (um 190 v. Chr.), der selbst noch Schüler Simon's des Gerechten gewesen seyn soll (P. Aboth 1, 1.), durch welche sich die orthodoxe Tradition fortpflanzte, und von denen besonders strenge Aussprüche über Sabbathfeier, Rein und Unrein, Verunreinigung durch Heiden u. s. w. (Schabb. 14, b. 15, a. Chagig. 16, a. 18, b., vgl. Matth. 15, 1 ff. Mark. 17, 3 ff. Joh. 18, 28.) überliefert sind. Ueber zwei andere Schüler von jenem Antigonus, deren einer Gründer des Sadducäismus gewesen seyn soll, vgl. Bd. XIII, 296. Auch Jose ben Joezer, Präses des Synedriums, soll in der auf Anstiften des Apostaten Alkimos, seines Schwestersohns verhängten Verfolgung der Chasidim (vergl. 2 Makk. 14.) den Märtyrertod am Kreuz erlitten haben. Diese beiden Jose, durch ihre strengen Ansichten über Absonderung (פרש) von allem Unreinen und Gemeinen Vorläufer des Pharisäismus und Gründer des Bundes der חֲבֵרִים (s. Jost I, 201 ff.) sind das erste Paar (זוג) jener fünf Schriftgelehrtenpaare oder Schulhäupterpaare, die als Träger der orthodoxen Tradition in den letzten Jahrhunderten vor Christo sich auszeichneten. Ihnen folgten als Zeitgenossen des Johannes Hyrkanus zwischen 140 u. 110 v. Chr., Josua b. Perechja und Nithai aus Arbela in Galiläa, in deren Lehrsätzen (P. Aboth 1, 6. 7.) zuerst der Gegensatz gegen den Sadducäismus hervortritt. Diesen folgten in der Zeit des Alexander Jannai und der Alexandra Simon ben Schetach, ein Heros des Pharisäismus, der zweimal den Einfluß der Sadducäer im Synedrium vernichtete, und Juda ben Tabbai, deren Sprüche (P. Aboth 1, 8. 9.) auf das Verdienst hindeuten, das sie sich durch Wiederaufrichtung der in Verfall gerathenen Rechtspflege erworben haben. Dann in der Zeit der letzten Makkabäer

meinden nicht mehr. Durch die evangelische Richtung nun wurde dieses neu belebt, auch vor der Disruption noch von der Assembly beschlossen, daß die Aeltesten künftig von den an der Communion theilnehmenden Gemeindegliedern gewählt werden sollten. Die Freie Kirche hat auch das Amt der Diakonen wiederhergestellt, für welches sowohl die Nothwendigkeit, durch freie Betheiligung der Gemeindeglieder die äußeren Mittel für die Kirche aufzubringen, als namentlich die ausgedehnte freiwillige Armenpflege ein großes Gebiet der Wirksamkeit darbietet. In Betreff der Wahl kirchlicher Beamter hat sich in der Freien Kirche an manchen Orten lebhaft und noch bis auf die neueste Zeit die Idee geregt, daß im allgemeinen göttlichen Recht der Gemeindeglieder auch eine Theilnahme der weiblichen an solchen Akten begründet sey (dieselbe ist ausgegangen von den Independenten); die große Mehrzahl in der Kirche weist diese Consequenz ab, scheint aber doch eine darauf eingehende Praxis, welche wenigstens hier und da vorkommt, in der Stille gewähren zu lassen. Hinsichtlich der Pfarrwahlen, welche jetzt in der Freien wie in der unirten presbyterianischen Kirche den Gemeinden zustehen, ist der Uebergang eines, schon mit einer Pfarrei betrauten Geistlichen auf eine andere, zu der er erwählt ist, in der Freien Kirche an die Genehmigung des Presbyteriums, beziehungsweise der höheren Höfe, gebunden. Der Gehalt der freikirchlichen Geistlichen fließt aus einer allgemeinen Sammlung, je nach deren Betrag die Kirche denselben für die einzelnen bestimmt, auch wird mit Gründung eines Kapitalfonds dafür umgegangen; dazu geben aber einzelne Gemeinden für sich ihren Geistlichen beträchtliche Zulagen, zum Theil mehrere hundert Pfd. Sterl.; aus der allgemeinen Sammlung erhielt neuestens jeder Geistliche 135 Pfd. Sterl.; den Geistlichen, welche noch aus der Zeit vor der Disruption im Amt stehen, sind 200 Pfd. Sterl. gesichert. Die unirte presbyterianische Kirche ist grundsätzlich gegen Fixirung der Besoldungen.

Sehr groß ist die Thätigkeit der Kirchen für alle Arten kirchlicher und religiöser Zwecke; und zwar ist auch die freie Wirksamkeit der Gemeindeglieder für die Hauptgebiete derselben unter die Leitung der kirchlichen Organe und Höfe gestellt. In der Nationalkirche waren in dieser Hinsicht fünf sogenannte schemes, welche von den Assemblies betrieben werden, seit dem neuen Aufschwung innern Lebens theils in kräftige Wirksamkeit gesetzt, theils neu gestiftet worden: 1) die Gründung und Förderung von Schulen, mit zwei Schullehrerseminarien; 2) die Heidenmission (besonders in Indien); 3) die Errichtung neuer Kirchen in Schottland; 4) die Unterstützung der Presbyterianer in den Kolonieen, besonders in Canada; 5) die Judenmission. Nach der Disruption hat die Staatskirche diese Unternehmungen fortgesetzt, während die Freie ihrerseits ebendieselben mit besonders großem Eifer auf sich nahm (ein Beispiel, wie diese auch an einer in ihren Erfolgen kleinen, ja theilweise sehr zweifelhaften Unternehmung festhält, ist die Judenmission, für welche sie 1859 Stationen in Frankfurt, Amsterdam, Breslau, Pesth, Galaz, Constantinopel hatte, während übrigens die Einnahmen für dieselben seit fünf Jahren fortwährend abnahmen). Die oben angegebene Summe kirchlicher Beiträge in der freien Kirche ist für alle jene schemes bestimmt; 1858 betrugen die Beiträge speziell für Heidenmission an 15,400 Pfd. Sterl.; Schullehrerseminarien hat auch die Freie Kirche 2, Schulen 621. Für die Mission ist besonders auch die unirte presbyterianische Kirche sehr thätig und freigebig. Ueber Anstalten für innere Mission vergl. meinen Bericht in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses 1849 Nr. 23. 24, 1850 Nr. 1. 2. 17 ff., und den Art. über Chalmers.

Der Gottesdienst der Presbyterianer hat seine große Einfachheit und Einförmigkeit festgehalten: freie Gebete, Gesang fast bloß von (gereimten) übersetzten Psalmen, keine Feste, dabei strenge Sabbathfeier u. s. w. Der regelmäßige Gang des Hauptgottesdienstes ist: Gesang, Gebet, Bibelvorlesung, Gesang, Gebet, Predigt, Gesang, Gebet, Segen. Als übrigens neuerdings Dr. Lee in Edinburgh für seine vormittäglichen Gottesdienste (in großen Städten kann der nachmittägliche, d. h. der vor die Hauptmahlzeit der höhern Stände fallende, gegenwärtig großentheils als Hauptgottesdienst

gelten) die Predigt abschaffte, jedoch alt- und neutestamentliche Vorlesungen mit Auslegung und sodann ein langes Gebet hielt, ferner einzelne Gebete aus einem von ihm verfaßten Gebetbuch vortrug, endlich Knieen beim Gebet einführte, verwehrte dies die staatskirchliche Assembly von 1858 nicht geradezu, sondern warnte nur vor unüberlegten Neuerungen und stellte die Entscheidung über solche zunächst den Presbyterien anheim. — Zuerst in independentischen, dann auch in unirt-presbyterianischen und freikirchlichen Gemeinden ist neuerdings die Einführung von Orgeln angeregt und theilweise vollzogen worden. Die unirte presbyterianische Synode gab sie 1858 wenigstens ausnahmsweise zu. Die freikirchliche Assembly empfahl den Gemeinden keine mehr anzuschaffen; dies wurde jedoch nicht damit, daß sie an sich verwerflich, sondern nur damit, daß sie für den Zweck nicht genügend seyen, motivirt; gewichtige Mitglieder der Assembly waren dafür, daß man es solle Lokalfrage seyn lassen. Offenbar sind in solchen Beziehungen doch die alten Anschauungen theilweise gelockert.

Ihre theologischen Lehranstalten hat die Staatskirche auf den fünf Universitäten von Edinburgh, Glasgow, Aberdeen (wo zwei sogenannte Colleges sich befinden), St. Andrews. Die Freie Kirche hat eigene für sich an den drei erstgenannten Orten errichtet; darunter hat die in Glasgow jetzt eine feste Fundation; im Frühjahr 1860 hatte die Freie Kirche 102 Theologie Studirende in Edinburgh, 38 in Aberdeen, 87 in Glasgow. Die unirte presbyterianische Kirche begnügt sich mit einer sogenannten theologischen Halle, wo Theologen, die sonst als Geistliche beschäftigt sind, nur ein paar Monate jährlich Vorlesungen halten.

Der Inhalt der Bekenntnißschriften wird in allen presbyterianischen Kirchen streng als Lehrnorm festgehalten; karakteristisch ist dabei besonders die Behauptung der strengsten Inspirationstheorie, sodann auch das Bestehen auf der Prädestinationslehre. Was letztere betrifft, so wurde seit 1840 unter Seceders, und dann in der unirten Kirche, zunächst durch den Geistlichen Morison, eine zum Universalismus sich hinneigende Theorie vorgetragen, aber von den Synoden verurtheilt. In der Staatskirche wurde schon 1831 wegen ähnlicher Lehren ein Geistlicher, Campbell von Row, abgesetzt. Am meisten verschiedenartige Elemente, wie in anderer Hinsicht, so namentlich auch hinsichtlich der theologischen Richtungen und Bestrebungen schließt wohl fortwährend die Staatskirche in sich: neben den Resten des alt-rationalistischen Geistes auch Männer, die, auf dem Grunde ächt evangelischen Glaubens feststehend, zugleich das Bedürfniß freierer wissenschaftlicher Entwicklung fühlen; auch hier aber dürfte gegenwärtig von keiner Seite aus irgend ein direkter Widerspruch gegen Bestandtheile der Bekenntnisse eine Duldung durch die kirchlichen Höfe sich versprechen. Bei der Freien Kirche zeigt sich die geistige Regsamkeit und das allgemeine religiöse und kirchliche Interesse auch in der Werthschätzung und Förderung umfassender und solider theologischer Bildung, während andererseits gerade diese Kirche auch ein strenges Halten auf das alte Dogma als ihre besondere Aufgabe und ihren besondern Ruhm ansieht. Als übrigens in neuester Zeit ein Glasgower Professor, Gibson, verweisend einschritt gegen Studenten, welche gegen eine überspannte Auffassung desselben von dem Verderbniß der natürlichen Vernunftkräfte (so daß Existenz und Eigenschaften Gottes durch Schlüsse der natürlichen Vernunft nicht bewiesen werden könnten) sich erklären zu müssen glaubten, hat die freikirchliche Assembly 1859 seiner Strenge nicht zugestimmt. Es wird sich fragen, wie weit die schottischen Kirchen, besonders die theils direkt, theils von England aus eindringenden Einflüsse deutscher, sowohl rein auflösender, als gläubiger, aber freierer theologischer Richtungen theils von sich fern zu halten, theils mit ihrem Standpunkte zu vermitteln im Stande seyn werden.

Der Staat gewährt gemäß der gegenwärtigen englischen Verfassung auch den Kirchen außer der Staatskirche volle Freiheit. Er selbst gibt auch den von diesen errichteten Schulen, wenn sie gewisse Leistungen erfüllen, Unterstützung, und nimmt hierbei von seiner Inspektion den Religionsunterricht aus. Neuestens hat sich jedoch die wichtige Frage erhoben, wie weit bürgerliche Gerichtshöfe, wenn ein Geistlicher jener Kirchen

gegenüber von einem über ihn verhängten kirchlichen Urtheil (Suspension, Absetzung) mit dem Anspruch an sein vermeintliches Recht an sie sich wendet, gegen solche Urtheile einzuschreiten berechtigt sind; der oberste Gerichtshof ist 1859 auf die Appellation eines freikirchlichen Geistlichen (Mac Millian von Cardroß) eingegangen, ja es ist in demselben ausgesprochen worden, daß die Jurisdiktion der Freien Kirche als eine ihr nicht vom Staate gewährte gar nicht anzuerkennen sey; die Freie Kirche hat hiergegen 1859 und 1860 eifrig sich verwahrt. Eine letzte Entscheidung über diese Fragen steht noch aus.

Vergl. für die Geschichte und die Verhältnisse der schottischen Kirche besonders: Knox, history of the reformation (vgl. den Art. Knox); Lorimer, P. Hamilton (s. oben); Calderwood, history of the Kirk of Scotland, bis 1625, in kürzerer Form schon 1678 herausg., vollständig durch die Wodrow Society 1842—1849 (streng kirchlicher Standpunkt; besonders wichtig wegen der darin enthaltenen Urkunden); Row, († 1646), history of the Kirk of Scotland from 1558 to 1637, herausgeg. 1842; G. Cook, history of the reformation in Scotland 1811 (moderatistischer Karakter); Weber, Geschichte der Kirchenreformation in Großbritannien; Cook, history of the Ch. of Scotl. from the establishment of the reform. to the revolution. — „Die schottische Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen Verfassung" von Gemberg 1828. — Sydow, die schottische Kirchenfrage 1845; Buchanan, the ten years (1834 bis 1843) conflict. — Zur Gesammtgeschichte bis auf die Gegenwart: Hetherington, history of the church of Scotland. — Für die Gesammtgeschichte und besonders auch die neueren Zustände: Sack, die Kirche von Schottland 1844. Mein Buch: die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat 1852 (zusammen mit dem Aufsatz: das Dogma und die relig. theol. Entwicklung der schottischen Kirche, Deutsche Zeitschr. 1850 Nr. 17 f., Nr. 23 ff.). Julius Köstlin.

Schrift, heilige, s. Bibel.

Schriftauslegung, s. Hermeneutik.

Schriftgelehrte im Neuen Testament. Der Name Schriftgelehrter סֹפֵר, chald. סָפַר Esra 7, 12. 21. und סָפְרָא (nach Hupfeld part. denom. von סֵפֶר, da ספר für schreiben nicht vorkommt; nach Meier, Wurzelw. S. 201 f. wie שֹׁטֵר, der in Ordnung stellende, daher sowohl Schriftsteller, als Anordner im Staat und Heer, wie Richt. 5, 14. Jes. 33, 19.), griechisch *γραμματεὺς*, literatus — kommt schon einige Male in jüngeren Schriften des Alten Testaments vor, Jer. 8, 8. Esra 7, 6. 11., dort im schlimmen Sinne, vielleicht von den heuchlerischen Jüngern der Gesetzesrestauration des Josias, hier im guten Sinne von Esra als einem Schriftgelehrten nach dem Herzen Gottes. Am öftesten begegnet uns der Name im Neuen Testament, und zwar ebenfalls im guten, idealen (Matth. 13, 52. 23, 34.), doch noch öfter (Matth. 2, 4. 5, 20. 7, 29. 12, 38. u. ö.) im schlimmen Sinne, und bezeichnet in letzterem den zur Zeit Christi der Mehrzahl nach vom Wege der wahren Erkenntniß des Gesetzes und der Propheten abgekommenen und als blinde Blindenleiter auch den Juden diesen Weg verschließenden (Luk. 11, 52. Matth. 15, 14) Stand der Gesetzlehrer *νομοδιδάσκαλοι*, רַבִּים, legis doctores Luk. 5, 17. Apg. 5, 34. vgl. 1 Tim. 1, 7.), überhaupt der Gesetzesgelehrten (*νομικοὶ*, legis periti Matth. 22, 35. Luk. 7, 30. 10, 25. 11, 45. ff. 14, 3., Joseph. Alt. 17, 6. 2.: *ἐξηγηταὶ νόμων*). Ein Unterschied zwischen *γραμματεὺς*, *νομοδιδάσκαλος* und *νομικός*, wie ihn in verschiedner Weise M. Chemn. C. 10. Pol. Leyser C. 105. J. Gerhard C. 156. in ihren Evang. Harmonieen, ferner Leusden, phil. hebr. diss. 23. p. 155. Lightf. Camero, Scaliger u. A. (vgl. Carpzov app. ant. II, 132 ff.) aufzustellen suchen, etwa *γραμματεῖς* wie סֹפְרִים*) die Gelehrten oder Unterrichteten überhaupt, im Unterschied von בורים, עם הארץ, den *ἀγράμματοι*

*) Der Name סֹפֵר wurde in späterer Zeit einerseits als Ehrenname nur ausgezeichneten Gelehrten beigelegt (Kel. 13, 6.), andererseits bezeichnete er vorzugsweise eine niedere Klasse des Literatenstandes, Abschreiber, Notare, Kinderlehrer.

ἰδιῶται (Apg. 4, 13. Joh. 7, 15. 49), die νομοδιδάσκαλοι, Lehrer, Professoren, Doktoren, νομικοὶ, Praktiker — läßt sich nicht durchaus festhalten. Immerhin ist γραμμ. der generelle Ausdruck (vgl. Matth. 22, 35. mit Mark. 12, 28.); doch könnte ja bei den palästinensischen Juden zur Zeit Christi kaum von anderer als von Gesetzesgelehrsamkeit die Rede seyn. Luk. 11, 44 f. werden von den Pharisäern als einer Partei unterschieden die Schriftgelehrten als ein Stand, zu dem auch Glieder der sadducäischen Partei gehörten. Sonst aber werden sie häufig mit den Pharisäern zusammengestellt, nicht nur, weil die Conflikte Christi mit den pharisäischen Schriftgelehrten der Natur der Sache nach die häufigeren waren (s. Bd. XIII, 292), sondern auch weil die bei weitem größere Menge des Standes der Schriftgelehrten der unter der Masse des Volks einflußreicheren Pharisäerpartei zugethan war (Hertzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, 359. 365 ff., vgl. Deyling obs. sacr. III, 28.). Sonst werden die Schriftgelehrten auch in Verbindung mit den ἀρχιερεῖς (Matth. 2, 4. 20, 18. 21, 15. 27, 41. Mark. 14, 1. Luk. 22, 2. 23, 10.) und πρεσβύτεροι (Matth. 26, 57. Mark. 14, 43. 15, 1. Luk. 22, 66. Apg. 4, 5) genannt, als integrirende Glieder des großen Synedriums, dessen rechtskundige Beisitzer sie waren als die gelehrten Interpreten des Gesetzes nach seinen zwei Seiten, der theologischen und der juristischen (wie früher die Priester und Leviten im Obergericht 5 Mos. 17, 8.). Auch in den überall im Lande verbreiteten Synagogen und Lokalsynedrien (סנהדרין קטנה) konnte man schriftgelehrte Vorstände und Mitglieder nicht entbehren und so finden wir denn Schriftgelehrte nicht nur in Judäa und Galiläa (Luk. 5, 17.), sondern auch überall unter der jüdischen Diaspora (Joseph. Alt. 18, 3. 5. 20, 11. 2.) verbreitet. Namentlich zeichnete sich jederzeit die babylonische Golah durch Schriftgelehrsamkeit aus, und einer der größten Schriftgelehrten Jerusalems, der berühmte Hillel zur Zeit Herodes des Gr. ist von da ausgegangen. Die babylonische Golah ist nach Manchen die Geburtsstätte wie der Synagogen, so auch der Schriftgelehrten als eines besonderen Standes. Vgl. Dr. Fürst, Cultur- und Literaturgesch. der Juden in Asien S. 3 ff., Hertzfeld a. a. O. II, 260 ff. 432 ff. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Sekten I, 336 ff. Ueber die Schriftgelehrsamkeit der jüdischen Diaspora in Aegypten s. Bd. I, 237 ff. XI, 578. u. Herzfeld II, 464 ff. Jost. 344 ff. 367 ff.

Der Name סֹפֵר, γραμματεὺς bezeichnet den Schriftgelehrten zunächst seinem Wortsinn nach als S c h r e i b e r *), weil eine Hauptbeschäftigung derselben bestand in pünktlichem Abschreiben der heiligen Schriften, worüber später der Talmud im tr. Sopherim streng zu beobachtende Schreibregeln aufgestellt hat, weiterhin überhaupt aber als solche, die sich mit der Schrift beschäftigen und zwar vorzugsweise mit dem Kern und Stern der heiligen Schrift Alten Testam., der Thorah, dieselbe zum Gegenstande ihres S t u d i u m s, ihrer P r a x i s, ihres U n t e r r i c h t s machend (Esr. 7, 10. לִדְרֹשׁ לַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד). Ein סֹפֵר, von dem das in Wahrheit gesagt werden konnte (und solche hat es wohl auch manche nach Esra noch gegeben Neh. 13, 13. Matth. 23, 34.), verdiente auch in Wahrheit den Namen חָכָם, den sich, wie auch die Titel רַב, רַבִּי, רִבִּי, רַבָּן (Matth. 23, 7 f.) die mehr oder weniger auf Irrwege gerathenen Schriftgelehrten zur Zeit Christi und nachher mit Unrecht beilegten. Wir haben es hier jedoch zunächst nicht mit den Rabbanim (deren erster Gamaliel Apg. 5, 34. 22, 3. s. Bd. XII, 741.), den späteren mischnisch-talmudischen Schriftgelehrten zu thun, sondern hauptsächlich mit dem Schriftgelehrtenstand zur Zeit Christi und schicken, so viel zum Verständniß des Schriftgelehrtenthums im Neuen Testam. nöthig ist, von den Ursprüngen, der Entwicklungsgeschichte und den Instituten desselben voraus. Man kann diese Periode die Zeit der ספרים ראשונים

---

*) Eine andere Deutung gibt der Talmud dem Worte סֹפְרִים; sie sind die numeratores, entweder (Sekal. 5.) weil sie die Gesetze nach Zahlen ordneten, die Zahlen der zu einem Gesetz gehörigen Fälle bestimmten, oder (Kidd. 30, 1.) weil sie die Buchstaben der Thorah erst abzählten, ehe sie dieselben niederschrieben, s. Carpzov. app. II, 135 f. — nach Jost scholastische Wortspielerei.

und in den ersten Zeiten der Idumäer-Herrschaft die beiden Proselytensöhne Schemaja (Sameas, Joseph. Alt. 14, 9. 4.) und Abtalion (Pollio), die „beiden Großen ihrer Zeit", deren Schulen von vielen außerpalästinensischen, namentlich babylonischen Juden besucht waren, während der einheimischen Schüler unter dem Druck der den Gelehrten feindseligen Regierung immer wenigere wurden, so daß nach ihnen keine fähigen einheimischen Schulhäupter sich fanden, weßhalb mit Beseitigung der unfähigen Söhne Bethiras der Fremdling **Hillel** als Schulhaupt auftrat und mit ihm zuerst Menahem, und als dieser in Herodis Dienste trat, **Schammai**. Ueber dieses letzte der fünf סוּגוֹת, den ebenso gelehrten und scharfsinnigen, als milden Rabbinenvater Hillel und seinen rigorosen Rivalen Schammai, Vorläufer der Zelotenpartei (Grätz Geschichte III, Nr. 23. und dagen Jost I, 327 Anm.) — ist Bd. VI, 96 ff. das Nothwendigste gesagt. Vgl. noch weiter Herzfeld II, 246—260 und die dort angeführten talmudischen Citate und Jost I, 125 f. 199 f. 236 ff. 250—270.

Von berühmten Schriftgelehrten zur Zeit Christi und der Apostel sind außer dem Joh. 3. genannten **Nikodemus** (s. Bd. X, 331 und Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. 1854 S. 643) noch bekannt Hillel's Sohn Simon und Enkel **Gamaliel**; ferner **Jochanan** ben Zacchai und Jonathan ben Usiel, der Targumist; aus Schammai's Schule Baba ben Bota, Dosithai von Jethma und Zadok, ersterer eifriger Gegner des Herodes (Jost I, 320 f.), letzterer einer der Aufwiegler bei der Schatzung des Quirinus (Joseph. Alt. 18, 11.). Vom Bestehen einer in besonderem Ansehen stehenden Schriftgelehrten-Hochschule zu Jerusalem zur Zeit Christi zeugt Mark. 3, 22. 7, 1. Joh. 7, 15., auch Luk. 2, 46. Apg. 22, 3. Die Streitfragen, welche hier und da einen Conflikt der Schriftgelehrten und Pharisäer mit Jesu herbeiführten, über Ehescheidung (Matth. 5, 31. 19, 3. Luk. 16, 15 u. ö.), Eid, Sabbathfeier, das vornehmste Gebot im Gesetz, die Lehrberechtigung u. s. w. — waren gerade auch diejenigen, welche in jener Zeit besonders im Gegensatz des בית הלל und בית שׁמאי die Schriftgelehrten beschäftigten. Durch Hillel war namentlich auch der Anfang gemacht worden zur Klassifikation der Gebote im Gesetz (Bd. XII, 477). Besonders aber war die Licenz zum Lehren, die Entstehung verschiedener Würdegrade im Stande der Schriftgelehrten ein Gegenstand, der damals den Schriftgelehrtenstand beschäftigte. Wenn schon früher der Stand der Schriftgelehrten als ein abgesonderter (vgl. Jes. Sirach 38, 24 ff.) hervortritt, gegenüber dem עַם הָאָרֶץ, und selbst den Priestern, mit denen zusammen sie ein עַם קָדוֹשׁ bildeten, sich überordnend, indem diese als bloße, auf das Bedürfniß und den Dienst des Heiligthums beschränkte Liturgen sich sogar von ihnen belehren lassen mußten, so ist das noch mehr der Fall, seit die סְמִיכָה, *χειροθεσία*, die Ordination oder Promotion der Schriftgelehrten mittelst Handauflegung zu Gesetzeslehrern und Beisitzern des Gerichts aufgekommen war, eben in der Zeit der סוּגוֹת (s. Bd. XII, 476). Die Licenz, als Rabbi oder Volkslehrer und die Möglichkeit, in der Synagoge und im Synedrium eine amtliche Stellung einzunehmen und einem בֵּית מִדְרָשׁ vorzustehen, wurde nun davon abhängig, daß man durch die Schule berühmter Schriftgelehrten gegangen war und die סְמִיכָה erhalten hatte, woraus sich dann weiterhin zur Zeit Jesu verschiedene Abstufungen von Titeln oder akademischen Graden (חָבֵר, Geselle eines Rabbi, auch תַּלְמִיד חָכָם, רַב, רַבִּי, רַבָּן) und die von ihm gerügte Titelsucht der Schriftgelehrten (Matth. 23, 7. s. Lightf. h. h. z. d. St.) entwickelte. S. Carpz. app. ant. II, 137 sqq. 577 sqq. Buxtorf Lex. talm. F. 1498. Vitringa de syn. vet. III, 1. 15. Alting hist. prom. acad. ap. Hebr. opp. t. V. p. 247 sqq. Auf die bei der solennen סְמִיכוּת vorgenommenen Ceremonieen der Stellung des Kandidaten auf die כסא cathedra, die Uebergabe des Schlüssels מפתח als Symbol der Auslegung der Schrift beziehen sich die Stellen Matth. 23, 2. Luk. 11, 52. In der That hatten sie sich auf den Stuhl Mosis gesetzt (*ἐκάθισαν*, das Selbsterwählte bezeichnend). Man könnte sie die Theologen, Juristen, Legislatoren, Politiker, das factotum der Juden nennen, hinter denen das alte levitische Priesterthum mit seinem Tempeldienst soweit in den Hintergrund tritt, als der ältere Aaron hinter

den jüngeren Moses. Und als nun endlich mit Zerstörung des Tempels das Priesterthum gänzlich dem Schriftgelehrtenthum den Platz räumte, da überragte nicht mehr bloß, wie der Talmud sich ausdrückt, die Krone der Lehre die des Königthums und des Priesterthums, sondern sie verschlang sie völlig. Mehr und mehr hatte sich alle geistige Kraft des Volkes im Schriftgelehrtenstande concentrirt. Er ist die Seele des Judenthums geworden, die einflußreichste geistige Macht im Volke, dasselbe um so mehr innerlich mit dem gewaltigen Scepter seiner Satzungen beherrschend und mit festen Banden zusammenhaltend, je mehr der Druck der Fremdherrschaft auf Brechung seiner äußerlichen Macht, seiner politischen Bedeutung und nationalen Einheit hinarbeitet. Midrasch, Halacha und Hagada wird durch die Schriftgelehrten Centrum und Quelle aller höheren Bestrebungen, aller geistigen Thätigkeit im Volke, alles Nationalgefühls, aller Nationalhoffnung, der Trost, der das Volk in seinem Nationalunglück aufrecht erhält und über dasselbe erhebt. Der Schriftgelehrte schuf dem Volke gleichsam ein neues geistiges, an keinen geographischen Raum gebundenes Vaterland, ein מַלְכוּת שָׁמַיִם. Aber das Himmelreich, in welchem Gesetz und Propheten erfüllt sind, konnten sie dem Volke nicht schaffen, vielmehr, wie sie selbst nicht hineinkamen, hinderten sie das Volk hineinzukommen (Matth. 23, 13.); denn die Wirkung ihres סְיָג um das Gesetz, ihrer Halacha oder Mischna war vielmehr ein *καταλύειν* und *καταργεῖν* des Gesetzes in einer *δικαιοσύνη ὑποκρισίας*, als ein *πληροῦν* und *ἱσταναι*, und ihre oft geistreich spielende, aber vom *συσχηματίζεσθαι* mit der heidnischen Welt durchdrungene und bei allem Schein tiefsinniger Gnosis doch für die *βάθη τοῦ θεοῦ* und den *σταυρὸς τοῦ χριστοῦ* (1 Kor. 1, 2.) blinde und daran sich ärgernde Hagada war ebenfalls sowohl nach ihrer exoterisch-moralischen als ihrer esoterisch-gnostischen Richtung vielmehr ein *καταλύειν* der Propheten, sowohl ihres strafenden Ernstes, als der troſtreichen, in Jesu dem Gekreuzigten Ja und Amen gewordenen und in dem von Ihm gestifteten Himmelreich erfüllten Weissagungen der Prophetie. — Die schon in den oben angeführten Aussprüchen, der Schilderung der Thätigkeit Esra's (Esra 7, 10: הֵכִין לְבָבוֹ לִדְרשׁ אֶת־תּוֹרַת יְהוָֹה וְלַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל) und in dem Spruch: seyd bedächtig im Gericht u. s. w. angedeuteten drei Hauptschauplätze der einflußreichen Wirksamkeit der Schriftgelehrten sind:

1) Das בֵּית דִּין, Richthaus, indem sie als rechtsverständige Exegeten des Gesetzes nicht nur den sie privatim Consultirenden Rechtsbeistand leisteten und als Schiedsrichter fungirten, z. B. in Familien- und Erbschaftsangelegenheiten (Luk. 12, 14., vgl. Jost I, 126), sondern namentlich als die experten Beisitzer theils des hohen Synedriums (senatorische Schriftgelehrte), theils der Lokalsynedrien und Drei- oder Siebenmännergerichte eine entscheidende Stimme und einflußreiche Stellung behaupteten (Weiteres siehe unter „Synedrium"). Wer in den hohen Rath aufgenommen seyn wollte, mußte Richter- und Rathsstellen in den kleinern Synedrien auf dem Lande oder in Jerusalem (wo deren zwei waren, am Eingang des Tempelbergs und am Eingang des Vorhofes Sanh. 1, 6.) vorher durchlaufen haben. Daß das dreifache Präsidium des hohen Raths (der Präses נשיא, der אב בית דין zur Rechten, der חכם *κ. ἐξ.* zur Linken) nur von Schriftgelehrten verwaltet werden konnte, lag in der Natur der Sache. Vgl. Horaj. 3. Ketubh. 12. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 12 ff. Doch fragt sich, ob der hohe Rath in der Leidensgeschichte schon in dieser bestimmten Weise organisirt war.

2) Das בֵּית הַמִּדְרָשׁ, Lehrhaus (auch בָּתֵּי מִדְרָשׁוֹת, יְשִׁיבוֹת oder מְתִיבוֹת, Buxt. lex. talmud. p. 969. Philo: *διδασκαλεῖα, φροντιστήρια*. Josephus: *ἀνδρῶνες*), Schulen, Unterrichtsanstalten, meist in den Synagogen, בָּתֵּי הַכְּנֵסֶת, aber in einem besonderen Raume desselben Gebäudes, das zugleich nach Matth. 10, 17. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12. Sanh. 1, 2. als בֵּית דִּין für die Gerichts-Versammlungen gebraucht wurde. Vgl. Ketubh. hier. f. 53, 3. M. Schabb. f. 3, 1., wo ein oberer und ein unterer Raum in den Synagogen unterschieden wird, Carpzov. app. II. 315 sqq. Hier und da geben die Lehrer auch wohl in ihrem Hause Unterricht, worauf jedoch mit Unrecht von Einigen Jose's ben Joezers Spruch (P. Aboth 1, 4.) bezogen wird: Dein Haus

sey ein Sammelplatz der Weisen. In Jerusalem dienten neben der geräumigen, auch zu Sitzungen des hohen Raths dienenden Quaderhalle, לִשְׁכַּת הַגָּזִית (Jost I, 145 f. 275, vergl. den Art. „Tempel") noch einige andere Zimmer in den Tempelvorhöfen (Sanh. 11, 2.) auch als Lehrhäuser. Nicht nur Jünglinge (vom 16. oder 17. Jahr an, Baba bathra 21. a.), sondern öfters selbst verheirathete Männer wurden in diesen Schulen unterrichtet und zu Rabbinern ausgebildet. So Paulus in der Schule des pharisäischen Rabbi Gamaliel (Apg. 5, 34 ff., s. Bd. IV, 656); den Judas Saphoräi und Matthias Margalioth nennt als lehrende Schriftgelehrte (*πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*, auch hellenisirend *σοφισταὶ*) Joseph. Alt. 17, 6. 2. Jüd. Kr. 1, 33. 2., wo er ihren Märtyrertod in den Flammen auf Befehl des sterbenden Wütherichs Herodes erzählt. Aus ihrem Blut, sagt Jost I, 328, sind die Zeloten als eine besondere Glaubensrichtung mit starker Lebenskraft hervorgewachsen. Die Lehrer der Schriftgelehrsamkeit genossen beim ganzen Volke große Verehrung, die sie oft wohl auch mit Anmaßung beanspruchten (*φιλοῦσι πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββὶ* Matth. 23, 5 f. Luk. 20, 2. 46.). L. Lenz de privil. literat. in gente Hebr. Viteb. 1700. J. G. Wagner de rever. magistro deb. ex Rabb. plac. Lips. 1741), lebten aber nicht sowohl von den Gaben ihrer Schüler, als von dem Gewerbe, das sie betreiben mußten, wie Rabbi Gamaliel III in P. Aboth II, 2 sagt: es ist schön, mit dem Studium des Gesetzes ein landesübliches Geschäft zu verbinden, weil die Beschäftigung mit Beidem die Laster verbannt; jedes Studium ohne Geschäftsbetrieb ist ohne Halt und zieht sogar Sünde nach sich (vgl. Bd. V, 516). Der große Hillel lebte vom Taglohn. Manche erheiratheten jedoch großes Vermögen, da es für eine Ehre galt, sich mit berühmten Gesetzeslehrern zu verschwägern. Ihr größter Ruhm aber bestand darin, daß sie eine große Anzahl von Schülern um sich versammelten. Die Schüler standen (Meg. f. 21, 1. Succ. f. 49, 1), saßen auch in späterer Zeit im Halbkreis *παρὰ τοὺς πόδας* des auf einem erhöhten Orte sitzenden Lehrers (Apg. 22, 3., wozu Schöttgen h. hebr. P. Aboth 1, 4: הוי מתאבק בעפר רגליהם und Ab. R. Nathan citirt: quo tempore vir doctus urbem ingreditur, noli dicere te illius opera non indigere, sed abi ad ipsum et cum ipso sede, non quidem in lecto neque sedili neque scamno, sed sede coram ipso in terra etc. cf. Ligtfoot ad Luc. 2, 46. Carpz. app. II, 146 sq.). Die Lehrart war mehr eine disputatorisch-katechetische, wobei auch Zuhörer und Schüler mitunter den Lehrern Fragen vorlegten (Luk. 2, 46.), als eine akroamatische. Vgl. die von Lightf. h. h. p. 743 angeführten Beispiele. Auch erwirkten Schriftgelehrte, die zugleich Beisitzer des Synedriums waren, ihren Schülern die Erlaubniß, den Sitzungen des hohen Raths beizuwohnen, damit sie aus den dabei gelegentlich vorkommenden schriftgelehrten Erörterungen Nutzen ziehen und vorbereitet werden möchten, dereinst selbst in das Collegium einzutreten. M. Sanh. 2, 4: tres ordines candidatorum coram illis sedebant. Horum quisque suum servabat locum. Ueberdieß hielten die Lehrer unter sich hier und da Conferenzen oder Disputationen, theils um sich selbst fortzubilden, theils um die solchen Disputationen zuhörenden Schüler zu fördern. Weil manche dieser Schüler unbemittelt, auch Familienväter waren, so sollten mit einem Drittel des Zehntens, sowie mit den heiligen Gaben, die nicht in den Tempel gebracht werden mußten, solche bedürftige חֲבֵרִים (Studiosen, Collegen) bedacht werden. Tosiph. Peah 4.

3) Den größten Einfluß aber auf das gesammte Volk konnten sie üben durch ihre Wirksamkeit in den Versammlungshäusern, Synagogen, den בָּתֵּי הַכְּנֵסֶת (auch ב׳ ועד vgl. Vitringa de syn. vet.). Hier waren sie es vorzugsweise, die den Vorsitz führten (Matth. 23, 6.) in den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen als *ἀρχισυνάγωγοι* (ראשי הקלה oder ר׳ הכנסת, auch גדולי הקהל, זקנים, ממונים על צבור Mark. 5, 22. Luc. 13, 14. Apg. 13, 15. 18, 8. 17., vielleicht auch *καθηγητὴς* Matth. 23, 8., vgl. Carpzov. II, 313) oder *πρόεδροι*,, die das Gesetz vorlasen, verdolmetschten (Zunz

a. a. O. S. 8) erklärten, erbauliche Auslegungen*), Anwendungen und Betrachtungen hinzufügten (דָּרַשׁ, דְּרוּשׁ, griechisch συζητεῖν, συζήτησις, weil nicht einer allein redete) und freie Vorträge über den Text hielten (Apg. 15, 21. κηρύσσειν, הִגִּיד, daher הַגָּדָה, אגדא). Später, vielleicht erst seit dem makkabäischen Zeitalter (Zunz a. a. O. S. 3 ff.) kamen zu der Thorahvorlesung auch prophetische Abschnitte, Luk. 4, 16 ff. Beten, Vorlesen, Dolmetschen, Auslegen u. s. w. versahen in der Regel verschiedene Personen, die שליח צבור, מתורגמן, דרשן, חכם, בעל המדרש u. s. w. hießen. Vergl. Zunz S. 328 ff. J. B. Carpzov. introd. in theol. jud. 10, 9., und die Artt. „Synagogen“, „Thorahlesen“). Auch fehlten in der Regel die Schriftgelehrten nicht bei der Feier fröhlicher (Joh. 2, 1.) und trauriger Familienereignisse, wo sie die Segnungen und Tröstungen, ברכות ונחמות, redeten, bei Mahlzeiten, wo sie das Wort führten, weil es zur frommen Sitte gehörte, Tischgespräche über die Thorah zu halten (P. Aboth 3, 3., vgl. Matth. 23, 6.). Solche Gelegenheiten (Matth. 9, 10. Luk. 14, 1.) und die Versammlungen in den Synagogen und Lehrhäusern namentlich benutzten die Schriftgelehrten zu öffentlichen Kundgebungen ihrer Feindschaft und Opposition gegen Jesum. Lange genug hatten sie da und dort ihm vergeblich aufgelauert und alle möglichen Fallen gelegt (Matth. 9, 3. 12, 38. 22, 35. Luk. 5, 30. 6, 7. 10, 25. 11, 54. 15, 2. 20, 19 ff.), bis sie endlich ihren Zweck in seiner Verurtheilung und Hinrichtung (Matth. 26, 57. 27, 41.) zu ihrem großen Triumph erreicht hatten. Der tiefere Grund ihres Conflikts mit Jesu liegt im innern Wesen und Karakter des Rabbinismus, wie derselbe sich schon in den Schriftgelehrten seiner Zeit in seinen wesentlichen Grundzügen (vgl. Bd. XII, 472 f.) ausgebildet hatte. Wie hätten sie, denen in ihrer Sattheit über ihrer herrlichen Schriftgelehrsamkeit und vollkommenen Gesetzesgerechtigkeit das Bedürfniß eines von Gott uns zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemachten Messias fast ganz entschwunden war, die schon im Gesetz die verheißene Inkarnation Gottes erfüllt sahen und durch's Studium desselben die Seligkeit erlangen zu können glaubten**), und denen die Messiashoffnung zur Erwartung eines Erlösers im äußerlichsten Sinne des Wortes zusammengeschrumpft war, — wie hätten sie es vermocht, für den in Demuths- und Knechtsgeberden unter ihnen wandelnden Rabbi aus Galiläa, dem nur das verfluchte, im Gesetz unwissende עם הארץ nachlief (Joh. 7, 49. 52., vgl. P. Ab. 2, 5.), all' ihre Ehre, Weisheit und Gerechtigkeit, all' ihre hochmüthigen und fleischlichen Erwartungen hinzugeben. Die Wahrheit aus seinem Munde mußte ihnen unerträglich seyn und sie zum giftigsten Hasse aufstacheln, und so wurde erfüllt, was geschrieben steht im Propheten Jesajas 29, 10—14. und 33, 18 (ספרים LXX. γραμματικοί, nach Andern eine militärische Charge, wie Jer. 52, 25), vgl. 1 Kor. 1, 19 ff., wo ge-

---

*) Eine Auslegung nach unseren Begriffen war freilich die Exegese der Schriftgelehrten nicht, weder in den Gemeindeversammlungen, noch im Lehrhaus, sondern nur eine Anlehnung an die Schrift, eine sehr erfinderische, meist aber in sich unwahre und höchst gezwungene Entwicklung der Beweise für ihre Halachoth oder δευτερώσεις aus dem Buchstaben der Schrift. Das Entscheidende war die Reception von den Männern der Ueberlieferungskette, die Berufung auf anerkannte Autoritäten. Doch stellten sie bestimmte hermeneutische Grundsätze (מִדּוֹת) auf, indem sie unterschieden 1) den ursprünglichen Sinn des Autors מַשְׁמַע, sensus simplex, innatus a) פְּשַׁט, sofern der Autor selbst sein Wort eigentlich genommen wissen will; b) סוֹד, sofern er einen figürlichen Sinn bezweckt. 2) Den abgeleiteten Sinn, sensus illatus, a) die mit Berücksichtigung des ursprünglichen Sinns gemachte Anwendung der Schrift auf die Gegenwart, דְּרוּשׁ; b) willkürliche Anwendung ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn des Autors, רמיזה, d. h. das Angedeutete, das Band, wodurch meist die Hagada an's Schriftwort geknüpft erscheint. Vergl. Waehner, ant. hebr. I. p. 358 sqq. Hirschfeld, Geist der halach. Exeg. S. 114 ff. Ueber die hermeneut. Grundsätze Hillel's s. Bd. XII. 447.

**) Baruch 3. 37. 4, 1: μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη. Αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων ἐις τὸν ἀιῶνα. Πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν εἰς ζωὴν etc. Vgl. Joh. 5, 39. (ἐρευνᾶν = דָּרַשׁ) u. P. Aboth: קָנָה לוֹ דִבְרֵי תוֹרָה קָנָה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא.

mäß der allegorischen Anwendung der jesajanischen Stelle nach 2 Kor. 10, 14 f. 'ס durch *γραμματεὺς* und שֹׁקֵל LXX. *συμβουλεύοντες* durch *συζητὴς* = דרשן wiedergegeben ist. Vergl. über die St. Carpzov. app. II, 119 f. Zenas, der als Glied der ersten Christengemeinde (Tit. 4, 13.) noch den Beinamen *νομικός* trägt, ist wohl eben durch diesen Beinamen als eine seltene Ausnahme von 1 Kor. 1, 23. 26. bezeichnet.

Literatur: Th. Chr. Lilienthal de *νομικοῖς* juris utriusque ap. Hebr. doctorib. priv. Hal. 1740. — Seb. Schmidt, diss. de cathedra Mosis. Matth. 23, 2. Jen. 1712. — M. Chladenius dissert. de Pharis. et Scribis in cath. sedent. Vit. 1718. — Heidegger, exerc. bibl. VIII. — Carpzov. app. ant. I, 15 sqq. II, 126 sqq. — Vitringa de synag. vetere l. V, C. 10. III, I. C. 5. — Dann die Schriften von Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten I, 90 ff. 120 ff. 168 ff. 197. 310. 362 ff. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel I, 25 ff. II, 129 ff. 264 ff. 606. Ewald, Gesch. IV—VII Bd. — Reuß und Steinschneider in den Artt. „Judenthum und jüd. Lit. in der Ersch- und Gruber'schen Encyklop. Winer s. v. Schriftgelehrte im RWB. — Hirschfeld, Geist der talm. Ausl. der Bibel I. halach. Exeg. Berl. 1840. II. hagad. Exeg. 1847. — Zunz, die gottesd. Vorträge der Juden. — Keil, Archäologie §. 132 ff. — De Wette, §. 273 ff. — Interessant ist die Vergleichung der Darstellungsweise des Apostel Paulus mit der rabbinischen in Biesenthal, epistola Pauli ad. Rom. cum rabbin. comm. 2. a. 1855. **Leyrer.**

Schleiermacher. Die Bedeutung dieses Mannes, die persönliche wie die wissenschaftliche, ist so groß, daß sie in dem nachstehenden Artikel nur summarisch und unter beständiger Rücksichtnahme auf den nächsten Zweck dieses Werkes zur Anschauung gebracht werden kann. Von Schleiermacher hat die Philosophie und Philologie, die Pädagogik und Politik und die deutsche Literaturgeschichte zu reden und zu rühmen. An diesem Orte redet die Theologie, und sie darf sich freuen, daß sie unter ihren Vertretern in diesem Jahrhundert Keinem eine höhere Stelle einzuräumen hat als demjenigen, der zugleich der Uebersetzer des Plato, der scharfsinnige Forscher über Heraklit und Aristoteles, der glückliche Bearbeiter der Dialektik und Psychologie gewesen ist; sie darf an seinem wie früher an Herder's Beispiel nachweisen, daß der Beruf eines Predigers und theologischen Lehrers Kraft genug besitzt, um auch einen so reich begabten Geist, dem viele andere Gebiete der Erkenntniß offen standen, für immer an sich zu fesseln. Diese Vorbemerkung glauben wir sowohl der Sache wie auch der Person schuldig zu seyn, während wir uns in der folgenden Karakteristik meist auf das engere religiöse und theologische Gebiet seiner Wirksamkeit beschränken werden.

Schleiermacher's Leben steht noch im lebendigen Andenken der älteren Zeitgenossen. In Einzelnheiten sowie nach der Seite der innern Entwicklung ist es neuerlich durch die Briefsammlung: „Aus Schleiermacher's Leben", Berlin 1858, 2 Bde., theilweise auch schon früher durch den von mir edirten Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, Berlin 1852, soweit aufgehellt worden, daß Jeder in den Stand gesetzt wird, das Bild dieser Persönlichkeit aus deren unmittelbarsten Zeugnissen sich selbst zusammenzufügen, und wir müssen namentlich die erstgenannte Sammlung den schönsten Denkmalen dieser Art zur Seite stellen. Für das erste Stadium ist die zuerst von Lommatzsch in Niedner's Zeitschrift (1851 S. 435) mitgetheilte, im 26. Lebensjahre niedergeschriebene Selbstbiographie von Wichtigkeit.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher war der Sohn eines reformirten schlesischen Feldpredigers und wurde am 21. November 1768 zu Breslau auf der Taschenstraße geboren. Seine Aeltern begaben sich später nach Pleß und nach der Kolonie Anhalt, brachten aber den körperlich schwachen Knaben, dessen bisherige Erziehung die Mutter, geb. Stubenrauch, mit Verstand und Frömmigkeit geleitet hatte, 1783 in die Erziehungsanstalt der Brüdergemeinde zu Niesky in der Oberlausitz und nach zwei Jahren in das Gymnasium zu Barby. So wurde Schleiermacher ein Zögling der

Herrnhuter, er entwickelte sich im Schooße eines religiösen Glaubens, der ihn entweder bestimmen und beherrschen oder auf sich selbst verweisen und zur Bildung eigner Ansichten nöthigen mußte. Seine Gedanken reichten schon damals weit wie seine Studien, er verfiel auf quälende Zweifel besonders über die Genugthuung Christi und die ewigen Strafen, und bald entfernte er sich so sehr von dem überlieferten System, daß die Oberen aufmerksam wurden. Aber alle Bekehrungsversuche hatten nur den Erfolg, ihn geistig herabzustimmen und der Hoffnung auf eine Anstellung innerhalb der Gemeinde zu berauben. Noch schmerzlicher war die Entzweiung mit seinem Vater. Er selbst gestand diesem in einer brieflichen Herzensergießung (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 44 ff.), daß er den Vorgesetzten seine veränderten Ansichten dargelegt: er könne nicht glauben, daß „derjenige ewiger wahrer Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte", und daß sein „Tod eine stellvertretende Genugthuung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil er nicht glauben könne, daß sie nöthig gewesen." Er fügt hinzu, „der tiefe durchdringende Schmerz, den er bei dem Schreiben empfinde, hindere ihn, dem Vater die Geschichte seiner Seele und alle starken Gründe für seine Meinungen umständlich zu erzählen." Der Vater antwortet: „O Du unverständiger Sohn, wer hat Dich bezaubert, daß Du der Wahrheit nicht gehorchest? welchem Jesus Christus vor die Augen gemalt war, der nun von Dir gekreuzigt wird." Die Vorhaltungen waren fruchtlos. Diese und die folgenden Briefe, in welchen der Vater nach den dringendsten Ermahnungen doch ruhiger wird und zu dem ernsten, aufrichtigen und hochbegabten Jüngling neues Vertrauen schöpft, dieser aber mit der kindlichsten Pietät doch ein stilles Beharren bei dem Rechte eigener Ueberzeugung verbindet, bis Beide sich wieder geistig und selbst religiös näher treten und zuletzt versöhnen, — diese Briefe gewinnen beiden Theilen unsere größte Achtung und Liebe und werden in den Gedenkblättern der neuesten Religionsgeschichte unvergessen bleiben. Der Sohn, nachdem seine Stellung in der Gemeinde unhaltbar geworden, gab den geistlichen Beruf nicht auf, wünschte aber als Studirender der Theologie nach Halle überzusiedeln und setzte diese Absicht durch. Wir dürfen sagen, daß die bestimmten Glaubens*sätze*, von denen er damals schied, nicht wieder die seinigen geworden sind, während in seiner späteren Glaubens*richtung* allerdings eine Verwandtschaft mit dem Aufgegebenen wieder erscheinen sollte, sowie er auch stets mit Anhänglichkeit nach der alten Heimath der Brüdergemeinde zurückblickte und durch seine Schwester Charlotte mit ihr in dauernder Verbindung blieb. In Halle lebte er im Hause seines Oheims, des Professors der Theologie, Stubenrauch, nicht als pünktlicher Collegienbesucher, sondern mit der Freiheit eines selbstständigen sich fühlenden Talents seine Bahn verfolgend. Er arbeitete mit Leidenschaft und stoßweise. Er hörte Semler, studirte mit großem Eifer Wolf's, Kant's, Jakobi's Schriften und übte sich außerdem in neueren Sprachen und der Mathematik, wozu er vom Vater angehalten wurde. Höchst merkwürdig ist sein Bekenntniß aus dieser Zeit (a. a. O. I, S. 82. 83): „Ich glaube nicht, daß ich es jemals bis zu einem völlig ausgebildeten System bringen werde, so daß ich alle Fragen, die man aufwerfen kann, entscheidend und im Zusammenhange mit aller meiner übrigen Erkenntniß würde beantworten können: aber ich habe von jeher geglaubt, daß das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Parteien das einzige Mittel sey, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit und vor allen Dingen zu einer festen Gränze zwischen dem zu gelangen, worüber man nothwendig Partie nehmen muß —, und zwischen dem, was man ohne Nachtheil seiner Ruhe und Glückseligkeit unentschieden lassen kann." In diesen Worten des *Jünglings* spricht der Geist des *Mannes*. Denn vollkommene Abgeschlossenheit des Wissens oder der Ansicht ist auch später nicht sein Ziel gewesen, wohl aber hat er mit ebenso viel kritischer Umsicht als rastloser Energie nach jenem hinreichenden Maß der Gewißheit und nach der Erkenntniß über die Gränzen des Wißbaren getrachtet. Von Halle abgegangen wurde Schleiermacher 1790 nach bestandenem theologischen Examen und auf Verwendung des Hofpredigers Sack Hauslehrer bei dem

Grafen Dohna-Schlobitten in Preußen, aus welcher Stellung er in Folge eines Conflikts freiwillig wieder ausschied. Die Verbindung mit dem Vater erlitt keine weitere Störung, sondern wurde nur inniger und fester. Wenn er damals predigte, so geschah es mitunter schon ohne vorherige Aufzeichnung, aber nach einer „entsetzlich genauen“ Disposition. Von kurzer Dauer waren seine ersten öffentlichen Beschäftigungen, als Mitglied des Gedike'schen Seminars und Lehrer am Kornmesser'schen Waisenhause in Berlin (1793) und als Vikar bei dem Prediger Schumann in Landsberg an der Warthe (1794), bis er 1796 als Charitéprediger nach Berlin berufen wurde. Von nun an nahm sein geistiges Leben einen bedeutenden Aufschwung. Während er seine wissenschaftlichen und besonders seine philosophischen Studien mit Eifer fortsetzte, sah er sich durch Freunde, wie Gustav von Brinkmann, Scharnhorst, Alexander Dohna, durch Frauen wie Henriette Herz und Dorothea Veit in die geistig angeregtesten Kreise der Berliner Geselligkeit hineingezogen. Kunst, Literatur und moderne Bildung erschlossen sich ihm allseitig, und an der Hand Friedrichs von Schlegel, seines vertrauten Genossen, tauchte er sich in den Geist der Romantik. Es ist bekannt und es konnte kaum ausbleiben, daß dadurch die sittliche Klarheit seines Bewußtseyns eine Weile getrübt wurde. Das beweisen die „Vertrauten Briefe über Schlegel's Lucinde“ (1801), welche, obgleich vortrefflich geschrieben und von sittlicher Tiefe zeugend, doch ihren Ursprung nicht verläugnen als ein schöner Commentar zu einem schlechten Text. In denselben Zusammenhang gehört seine ernste, jahrelang gepflegte und erst 1805 gänzlich aufgegebene Neigung zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Geistlichen; doch mag es für uns genügen, über diesen einzigen Schatten und zugleich tiefen Schmerz und bittern Kampf seines Lebens auf die neuerlich (Aus Schleiermacher's Leben I, S. 146. 147 und die folgenden Briefe) gegebenen Aufklärungen zu verweisen. Wer sein Gemüthsleben kennen will, wird in den Briefen an die Schwester Charlotte, an Henr. Herz (vgl. das Büchlein von Fürst, Berl. 1851), an den Freund Ehrenfr. v. Willich, Prediger auf Rügen, willkommenen Aufschluß finden. Uebrigens verlor Schleiermacher seine höheren Lebenszwecke auch damals nie aus den Augen; daher antwortete er dem Hofprediger Sack, als ihn dieser wegen seines Umganges und der mit den Pflichten eines Geistlichen nicht wohl verträglichen Studien des Spinoza zur Rede setzte, mit männlicher Ruhe und Entschiedenheit und lehnte den Namen eines Spinozisten ab (vgl. Stud. u. Krit. 1850 S. 150—163). Mitten unter diesen Anregungen eines reizvollen Verkehrs und einer vielumfassenden wissenschaftlichen Beschäftigung haben wir sein Inneres stetig und selbstbewußt fortschreitend und an dem Keime des tiefreligiösen Selbstgefühls erstarkend zu denken. Diese Sammlung und Aufsparung der Kraft bis zum Zeitpunkt der Reife bildet einen Karakterzug in seiner Entwicklung. Daraus erklärt es sich, daß Schleiermacher nach so geringer literarischer Vorübung, — denn nur kleinere Aufsätze und die Uebersetzung der Blair'schen und Fawcet'schen Predigten waren vorangegangen, — mit Einem Schlage und in solcher Vollendung als Schriftsteller der Nation auftreten konnte, wie es in den „Reden über die Religion“ (1799) und in den „Monologen“ (1800) geschehen ist. Die Reden, in welchen er dem Geiste, der ihn umgab, nicht huldigt, sondern mit Kühnheit entgegentritt, hatten die nächsten Freunde entstehen sehen. Auch erschienen damals einige anonyme Briefe (Werke V, S. 1), in denen ein öffentlicher Antrag, den Juden den Uebertritt zum Christenthum durch möglichste Ignorirung der religiösen Unterschiede zu erleichtern, mit spitzen Bemerkungen von ihm zurückgewiesen wurde. Daß Schleiermacher's Aufenthalt in Berlin damals nicht länger dauerte, war ein Glück für ihn. Durch seine Entfernung löste sich die Freundschaft mit Schlegel, aus der jedoch die Fragmente für das Athenäum und das Projekt der Uebersetzung des Plato hervorgegangen waren; er rettete aus dieser auf die Länge hemmenden Verbindung seine sittlich-protestantische Natur, wie er aus der Zucht der Brüdergemeinde seine religiöse Geistesfreiheit gerettet hatte. In Stolpe, wohin Schleiermacher 1802 als Hofprediger sich versetzen ließ, verblieb er zwei arbeitsvolle Jahre; hier reifte der deutsche Plato, auch erschien 1803 das

erste Werk in streng philosophischer Form, die „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“. Doch folgen wir ihm sogleich nach Halle, wo er 1804 der theologischen Fakultät als Extraordinarius zugesellt wurde. Der Uebergang in eine theologische Professur hatte gerade für Schleiermacher manche Schwierigkeit, denn wie er mit seiner Theologie noch nicht auf's Reine gekommen, so fehlte es ihm auch nach eigenem Geständniß an der nöthigen Fachgelehrsamkeit. Nur so bedeutende Lehrgaben, wie sie ihm einwohnten, konnten diesen Mangel ausgleichen, weshalb er denn neben Steffens, der sich ihm innig anschloß, bald die Aufmerksamkeit der studirenden Jugend auf sich zog. Er las nach selbstständigem Plan und in abweichender Art Exegese des Neuen Testaments, außerdem Ethik und Dogmatik; auch recensirte er zuweilen als πεπλοποιός, predigte häufig und stellte den dortigen Universitätsgottesdienst wieder her. Doch erregten seine Schriften und Vorträge schon damals sehr entgegengesetzte Urtheile, bald Atheismus und Spinozismus, bald Pietismus wollte man in ihnen entdeckt haben. Auch war es natürlich, daß ein so eigenthümlich gearteter Geist zu der dortigen theologischen Fakultät, in die er zuletzt als Ordinarius eintrat, kein enges Verhältniß gewann; nur mit Niemeyer und Vater befreundete er sich einigermaßen, Knapp und Nösselt standen ihm fern. In diese Periode fällt die „Weihnachtsfeier“ (1806) und die Schrift über den Timotheus (1807). Nachdem durch die Auflösung der Universiät Halle die dortige Thätigkeit abgebrochen worden, folgten mehrere für Schleiermacher sehr glückliche Ereignisse. Im Herbst 1807 nach Berlin zurückgekehrt, wurde er bald darauf Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und verheirathete sich gleichzeitig (1808) mit Henriette geb. von Mühlenfels, der Wittwe seines frühverstorbenen Freundes von Willich. Da nun die 1810 gestiftete Universität ihn sogleich in die Zahl der ordentlichen Lehrer der Theologie aufnahm, da er außerdem in der wissenschaftlichen Sektion des Ministeriums des Innern mehrere Jahre beschäftigt, dann aber 1814 Mitglied und Sekretär der Akademie der Wissenschaften wurde: so waren jetzt Haus und Amt gegründet und ein höchst bedeutender und mehrseitiger Beruf sichergestellt. Welche Verdienste sich Schleiermacher um die Gründung der Universität Berlin erworben, liegt uns eben jetzt in genauer Zusammenstellung aller Umstände des Unternehmens vor Augen (s. Rud. Köpke, Die Gründung der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, Berl. 1860). Er war Einer der kräftigsten Förderer, er hatte in der Denkschrift: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im Deutschen Sinn“ (Berl. 1808) für die Sache Muth gemacht und die wesentlichen Formen und höchsten Zwecke einer deutschen Hochschule in liberaler Auffassung, aber sehr abweichend von Fichte erläutert. Ebenso gehörte er dann neben Wolf und Fichte zu denen, welche die Regierung von vornherein für die neue Lehranstalt in's Auge faßte, um so mehr, da er gleich nach seinem Eintritt in Berlin öffentliche philosophische und theologische Vorlesungen zu halten begonnen. Er wurde daher der erste theologische Decan; von seiner Hand sind die Gutachten über Einrichtung der theologischen Fakultät und über Ertheilung akademischer Würden abgefaßt (Köpke S. 211. 221); ihm fiel die Leitung des akademischen Gottesdienstes zu. Nehmen wir hinzu, daß er jetzt (1810) zugleich seine Theologie in systematischen Grundlinien dem Publikum vorlegen konnte: so war hiermit die erste unruhige Hälfte seines Lebens abgeschlossen und eine Bahn eröffnet, auf welcher die zweite in steigender Kraftentwicklung fortschreiten sollte. Aus dem frommen Propheten der Religion ist ein positiver Theologe geworden, der zu den umgebenden Parteien eine eigenthümliche Stellung einnimmt. Wir glauben, daß in seiner religiösen Denkart kein Bruch, sondern nur ein Uebergang stattgefunden hat, und dieser wurde theils durch das Predigtamt erleichtert, welches Schleiermacher fast auf allen Stadien seines Lebens begleitete und den Grundton seiner Frömmigkeit stets wirksam erhielt, nicht weniger aber durch die Stärke seiner Individualität, welche ihn in den Stand setzte, auch bei veränderter Ansicht sich selber treu zu bleiben und Nichts von der eigensten Richtung seines Geistes preiszugeben. Denn Schleiermacher ist in hohem Grade universell und individuell, eindringend und aneignend zugleich; er

konnte nicht eindringen, ohne aus sich selber zu gestalten und jedem aufgenommenen Stoff den Stempel seiner individuellen und subjektiven Aneignung aufzuprägen. Ueberall begleitete ihn diese von Innen heraus gestaltende Denkkraft, sie bewahrte ihn bei der Vielseitigkeit seiner Interessen vor Zerstreuung auf entlegene Gebiete, und damit ist schon gesagt, daß ihm das rein gelehrte und historisch forschende Arbeiten weniger zusagen konnte. — Doch es ist nöthig, daß wir auf die einzelnen Zweige seiner Wirksamkeit noch einen Blick werfen. Um mit dem Politischen zu beginnen: so erlebte Schleiermacher die schweren Zeiten der preußischen und deutschen Erniedrigung und Erhebung und zeigte sich beiden Epochen gewachsen. Um sich Preußen nicht zu entziehen, lehnte er Berufungen, wie nach Würzburg und Bremen ab, und widerstand in Halle der Willkühr des neuen Regiments. Unter den Stimmen der Muthigen, welche den großen Kampf voraussagten, aus dem Deutschland als der Kern von Europa in erneuerter Gestalt hervorgehen müsse, und die durch frommes Vertrauen auf eine glückliche Zukunft sich über das Elend der Gegenwart zu erheben suchten, ist auch die seinige vielfach laut geworden (vergl. G. Baur's Karakteristik, Stud. u. Krit. 1859 S. 779). Patriotische Zwecke führten ihn 1808 nach Königsberg und 1811 durch Schlesien; dafür mußte er sich als unruhiger Kopf und Anhänger der Stein'schen Ideen eine Vorladung und Rüge des Marschall Davoust gefallen lassen. Vor Allem aber machte er von dem schönen Vorrecht des Predigers Gebrauch, denn seine Kanzelreden aus den Jahren 1807 und 1808 waren voll von Hinweisungen auf die öffentliche Noth, von Ermahnungen zur Ergebung in das verhängte Leiden, aber auch zum rechten Gebrauch der Trübsal und zur Erhebung über falsche Furcht. In der berühmten Predigt nach Abschluß des Tilsiter Friedens sprach er von dem heilsamen Rath des Apostels, zu haben als hätten wir nicht, indem er die Zuhörer geradezu auf den Ruf zum Kampfe für Alles, was uns werth sey, selbst für die heilige Sache der Gewissensfreiheit und des Glaubens vorbereitete (Köpke a. a. O. S. 59. 60). Er hat gethan, was seines Amtes war. Als nachher die Dinge sich wendeten, als die vernichtende Kritik gegen Schmalz (1815) seine freiere politische Stellung offenbarte, hat er mit dem gesammten Freundeskreise, dem er angehörte, die Folgen der eintretenden Reaktion, wenn auch nur durch Verdacht und Mißgunst, empfinden müssen.

An die politische Verwicklung knüpfte sich bald auch die kirchliche, aber wir müßten weit ausholen, wenn wir genau erzählen wollten, wie sich Schleiermacher zu diesen Zwistigkeiten verhielt. Amt und Gewissen nöthigten ihn zur Theilnahme, die er aber nur in wichtigeren Fällen geübt hat. Die schon 1803 geknüpfte treue Freundschaft mit J. Chr. Gaß, damals Professor und Mitglied des Consistoriums in Breslau, erwies sich in diesen Zeiten für beide Theile fruchtbar; ihre kirchlichen Bestrebungen waren dieselben, und der Gang der Dinge bot zu vertrauter Mittheilung und Berathung regelmäßige Veranlassung. Bekanntlich ist die kirchliche Bewegung von den Versuchen, der Kirche eine repräsentative Verfassung zu geben, ausgegangen, — Versuche, welche nur zu bald in Verfall geriethen, während die innerlich mit ihnen zusammenhängende Union von der Kirchenregierung aufrecht erhalten, die neue Agende aber unter den langwierigsten Verhandlungen nach königlichem Willen durchgesetzt wurde. Wie Schleiermacher die Union grundsätzlich schützen und vertreten mußte: so ist er auch, eine selbstständige Haltung der Kirche wünschend, der Synodalsache beigetreten, hat dagegen der Einführung der neuen Agende einen erst spät nachlassenden Widerstand entgegengesetzt. Er begrüßte die Arbeiten der sogenannten liturgischen Commission mit einem „Glückwünschungsschreiben" (Werke V, S. 157), das durch sein ironisches Lob nicht heilsam, sondern abkühlend und lähmend auf die folgenden Schritte gewirkt hat. Er tadelte offen den 1817 erlassenen „Entwurf einer Synodalordnung", weil er die verheißenen Synoden auf ein Minimum des Rechts und der Wirksamkeit herabsetze (Werke V, S. 217), und war selbst ein besonnener Theilnehmer der Berliner Provinzialsynode von 1819, ohne jedoch allen dort gestellten Anträgen beizustimmen. Sein Verhältniß zur Union

kam schon in den Gutachten von 1803 (Werke V, S. 41) und nachher in der 1817 bei Gelegenheit der ersten gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier edirten Abhandlung (Werke V, S. 295) zu Tage, in welcher ausgeführt wird, daß die Unterschiede der kirchlichen Meinungen und Gebräuche nicht mehr von der Bedeutung seyen, um eine Trennung zu begründen. Die hier gemeinte Union ist weder Auslöschung der Differenzen, noch äußerliche Friedensstiftung unter den Bekenntnissen, sondern geistige und wissenschaftliche Erhebung zu einem gemeinschaftlichen höherer Einheit zuführenden Wachsthum. Das Verhältniß zu den Bekenntnißschriften aber bestimmt sich nach dem Aufsatz im Reformationsalmanach von 1819 (Werke V, S. 423) dahin, daß deren nach Außen gerichtete Auktorität fortbestehen, ihre innere gesetzliche Norm aber aufhören oder doch sehr beschränkt werden muß, wenn nicht dem Besten in der Theologie der Untergang drohen und der Verband mit der wissenschaftlichen Zeitbildung abgebrochen werden soll. Denn davon war er überzeugt, daß der Theologie nicht beschieden sey, einer „Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann nothwendig die Fahne des Unglaubens aufstecken muß", entgegenzugehen, und der „Knoten der Geschichte dürfe", wie er an Lücke schreibt, „nicht so auseinander gehen, daß das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben" gemeinschaftliche Sache macht. In dem Agendenstreit finden wir ihn als Einen der eilf Geistlichen Berlin's, die sich zu einem gemeinsamen Protest an das Ministerium Altenstein vereinigten. Er erörterte als pacificus sincerus in der Schrift: „Ueber das liturgische Recht des Landesherrn" (Werke V, S. 477) den Satz, daß dieses Recht ursprünglich aus der Gemeinde stamme, von dem Landesherrn also nur als ein übertragenes und unter der Bedingung ausgeübt werden dürfe, daß derselbe den Weg eines freien Einvernehmens und billiger Mitwirkung von Seiten der Kirche innehalte. Nicht minder unverhohlen lautete seine Kritik in dem „Gespräch zweier selbstüberlegender Christen" (Werke V, S. 537), woselbst der Verfasser darauf anspielt, daß im Falle eines unlösbaren Conflikts die Rückkehr in die alte Heimath der Brüdergemeinde für ihn übrig bleiben würde. Wir bemerken dazu, daß er sich bei Gelegenheit selbst noch einen Herrnhuter nennen konnte, obwohl von einer „höheren Ordnung" (aus Schleiermacher's Leben II, S. 326). Dessenungeachtet hat auch dieser Widerspruch mit Nachgiebigkeit und zuletzt mit einer obgleich modificirten Annahme der neuen Liturgie geendet. Die Ungunst, der sich der Verfasser solcher Kritiken auf's Neue aussetzte, ist zuletzt wieder der ehrenvollen Anerkennung von Seiten des Königs gewichen. Von wissenschaftlicher Art waren einige andere Fehden. Die Harmsischen Thesen hatten bei Dr. Ammon, der sie meist als alte Wahrheiten pries („Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit", Dresden 1817), unerwartete Anerkennung gefunden; über diesen Widerspruch mit seiner bisherigen Glaubensrichtung wurde er von Schleiermacher in dem „Sendschreiben" von 1818 und der „Erwiederung auf Ammon's Antwort" höchst empfindlich zur Rede gesetzt, und Schleiermacher verhehlte nicht, daß er selber jene Thesen als verfehlte Erneuerung einer nicht mehr haltbaren Orthodoxie betrachten müsse (Werke V, S. 327). Der Eindruck dieser Zurechtweisung war bedeutend (vgl. Briefwechsel mit Gaß, S. 144). Weit später fällt das Sendschreiben an die Herren Dr. v. Cölln und Schulz (1831, s. ebendas. S. 226). In diesem wendet sich der Verfasser nach der anderen Seite, er sucht die von jenen Männern geäußerte Besorgniß einer erneuerten Symbolverpflichtung innerhalb des akademischen Unterrichts zu beseitigen, indem er seinerseits den Namen eines Rationalisten ablehnt. Vergleichen wir diese beiden öffentlichen Verwahrungen: so ergibt sich die mittlere Stellung des Schriftstellers zwischen den genannten Parteien. Dies Alles zusammengenommen hat Schleiermacher ziemlich häufige Gelegenheit gehabt, in Einzelfragen polemisch oder apologetisch das Wort zu nehmen; fortdauernde Theilnahme an den Parteikämpfen lag nicht im Wesen seiner Persönlichkeit noch seines Standpunkts. Der Karakter der erwähnten Streitschriften ist der einer gelassenen und leidenschaftslosen Schärfe, nicht selten einer feinen oder schalkhaften Ironie. Man hat so oft etwas Weibliches in diesem Manne

finden wollen. Wenn zarter Sinn und schonende Behutsamkeit in der Behandlung schwieriger Verhältnisse diesen Namen verdienen: so lagen in seiner Natur allerdings weibliche Eigenschaften; sein Karakter aber wird durch männliche Ruhe, Stetigkeit und nachhaltige Kraft bezeichnet, sowie auch seine Sprache eine gleichmäßige Herrschaft des Gedankens beweist und mit weichlicher Zerflossenheit nichts gemein hat (vgl. Baur a. a. O. S. 561). — Wir kommen auf den engeren und wichtigsten Berufskreis. Daß das bedeutendste Werk, die Glaubenslehre, erst spät und nach dem 50. Lebensjahre veröffentlicht wurde, haben wir uns wieder aus der Enthaltsamkeit des Verfassers, welcher den Zeitpunkt der Reife abwarten wollte, zu erklären. Von dieser und andern Hauptarbeiten abgesehen, hat Schleiermacher in den Jahren 1818—1822 mit de Wette und Lücke die „theologische Zeitschrift" herausgegeben, welche dadurch Bedeutung gewann, daß sie, die gewöhnlichen Unterschiede des Rationalismus und Supranaturalismus überschreitend, einen allgemeineren Standpunkt religiöser und wissenschaftlicher Gediegenheit repräsentirte. Bei der Gründung der „theologischen Studien und Kritiken" (1828) stand er zwar nicht mit an der Spitze; aber es waren doch seine Beiträge, welche deren erste Bände besonders auszeichneten und ihren Geist bestimmten. Mit diesen wissenschaftlichen Arbeiten verband sich die Herausgabe zahlreicher Predigten, die theils selbstständig erschienen, theils dem Magazin von Schuderoff und Röhr einverleibt wurden; ferner die Fortsetzung des Plato bis zum „Staat"; ferner eine Anzahl philosophischer Abhandlungen, zu welchen die Mitgliedschaft bei der Akademie der Wissenschaften Veranlassung gab. Mit dieser schriftstellerischen Fruchtbarkeit, die übrigens weit hinter Schleiermacher's Wünschen zurückblieb, mußte die mündliche Lehrthätigkeit Schritt halten. Gerade in unsern Tagen hat die Universität Berlin davon Zeugniß abgelegt, daß sie neben Fichte, Savigny und Hegel nicht weniger Schleiermacher den großen Aufschwung ihrer ersten Decennien verdanke, und ebenso werden theologische Fakultäten selten eine solche Blüthe darstellen, wie sie damals durch de Wette, Schleiermacher, Neander und Marheineke hervorgebracht worden ist. Längere Zeit hat Schleiermacher den eigentlichen Mittelpunkt der Fakultät gebildet, und von ihm ging ein mehrseitiger Einfluß aus, ein vertiefender auf de Wette, ein bildender auf Neander, welcher Letztere aus dieser collegialischen Verbindung großen Gewinn für seine Anschauungen des religiösen Lebens und Geistes davongetragen hat. Nur Marheineke stellte sich seinem Collegen abgeschlossen und mit einiger Herbigkeit, die von diesem nicht in gleichem Grade erwiedert wurde, gegenüber. Der Unterschied der philosophischen Schule und der theologischen Eigenthümlichkeit bewirkte hier einen beträchtlichen Abstand, so daß Schleiermacher auch mit Hegel nicht zu einem freien Meinungsaustausch gelangt ist, von seiner Schule aber sagen konnte, es sey wohl ziemlich sicher, daß sie niemals „an's Bret kommen" werde (Briefwechsel mit Gaß, S. 227). Sehr vertraulich war dagegen die Beziehung zu andern Collegen, zu Buttmann, Böckh, Heindorf, Bekker, Lachmann u. A., und lebhaft die Theilnahme an den gelehrten Gesellschaften dieser Männer; auch der freundschaftliche Umgang mit Steffens ist trotz der starken Meinungsverschiedenheit des Letzteren seit seinem Uebergang nach Berlin niemals abgebrochen worden. Ein anderer Theil des geselligen Lebens war durch die Freundschaft mit seinem Verleger G. Reimer und durch die Wohnung in dessen Hause bedingt. Von Schleiermacher's Verhältniß zu den Studirenden ist Beides gesagt worden, bald daß er sie liebevoll aufgenommen, bald daß er dem persönlichen Umgang durch vornehme Strenge seines Betragens vorgebeugt habe. Und Beides hat gewiß im Einzelnen stattgefunden, auch war die Zahl derer, die als vertrautere Schüler bei ihm Eingang fanden, nicht gering; im Ganzen aber hat er sich dem Verkehr und den Fragen und Anliegen der Studirenden niemals wie Neander hingegeben. Die Liebe und Verehrung also, die er gleichwohl genoß und die sich alljährlich an seinem Geburtstage aussprach, war am wenigsten durch Leichtigkeit des persönlichen Entgegenkommens erworben oder erhöht. Aehnliches dürfen wir über seine Lehrvorträge bemerken. Auch auf dem Katheder hat er sich seinem Publikum nicht anbequemt, sondern

gefordert, daß es ihm und dem strengen Zusammenhange seiner Vorträge folgen lerne, was selbst den Fähigeren nicht ohne Schwierigkeit und längere Uebung gelang. Und wenn ich ohne persönliche Erfahrung urtheilen darf: so war es nicht der Inhalt für sich, sondern in Verbindung mit der reizvollen, geistesbildenden Form und dem lebendigen Eindruck der darin ausgeprägten Persönlichkeit, was seine Vorträge zu dem gemacht hat, was sie ohne Zweifel gewesen sind. Schleiermacher war ein ächter Docent, weil er kein redendes Buch seyn wollte, er faßte seine Aufgabe in engere Gränzen, um sie desto vollkommener zu lösen. Statt mit dem gewöhnlichen Material der Lehrbücher hauszuhalten, verlegte er alle Kraft auf dasjenige, worin gleichsam eine Disciplin sich nach ihrer eigensten Methode und unter der täglichen Mühwaltung des Lehrers selber bestimmt und entfaltet, und dieses Verfahren ließ sich in systematischen Vorträgen, in denen häufig auch Schleiermacher's eigene Lehrbücher zum Grunde gelegt wurden, am besten durchführen. Der Umfang seiner Collegien war beträchtlich, er las täglich mit Ausnahme des Sonnabends 2—3 Stunden, und zwar Exegese des N. T., Einleitung und Hermeneutik, Ethik und Dogmatik und praktische Theologie, einmal auch kirchliche Statistik und Kirchengeschichte, ungerechnet die regelmäßig wiederkehrenden philosophischen Vorlesungen über Psychologie, Dialektik, philosophische Ethik und Politik. Am Sonnabend wurde dann der „Zettel gemacht"; denn von der kurzen oder längeren Meditation, aus welcher die nächste Predigt hervorgehen sollte, kamen nur wenige Zeilen zu Papiere (vgl. Baur a. a. O. S. 615). Es geschah häufig, daß sich Schleiermacher zum Zweck dieser Vorbereitung von der Gesellschaft, die ihn gerade umgab, auf eine halbe Stunde zurückzog oder nachdenklich an's Fenster trat. Seine Wirksamkeit als Kanzelredner ist allbekannt und unbestritten. Gewiß haben frühere oder spätere Prediger Berlins, um von andern Hauptstädten zu schweigen, denselben oder größeren Zulauf gehabt; seltener ist dieselbe Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs und zumal der Frühpredigt, noch seltener die tiefe und innige Anhänglichkeit, welche jene Gemeinde mit ihrem Prediger verband. Und es war eine Gemeinde, welche aus verschiedenen Ständen und Lebensaltern allmählich gesammelt, durch eine gewisse Gleichstimmigkeit des Sinnes auch bei abweichenden Ansichten verbunden wurde. Die Dreifaltigkeitskirche wurde zu einer theuern Versammlungsstätte für Lehrer und Schüler, Männer und Frauen, und was sie dorthin zog, war die geistige Anziehungskraft des Predigers, die andächtige Lust, seinen oft viel verschlungenen, aber stets mit erhebender Aussicht endenden Gedankenwegen zu folgen, die sanfte Gewalt christlicher Erkenntniß und der mit ihr gegebene sittlich vertiefende Einfluß auf die gesammte Lebensansicht. Es lag in der Natur dieser Predigten, daß sie zum Nachschreiben lockten, und aus solchen Nachschriften, die von Schleiermacher dann durchgesehen und ergänzt wurden, ist ein großer Theil der gedruckten hervorgegangen. Nehmen wir nun noch den Confirmandenunterricht und die unvermeidlichen akademischen und kirchlichen Nebengeschäfte hinzu: so entsteht die Frage, wie dieser Mann unter einem solchen Gedränge vielartiger Arbeiten mit Zeit und Kraft hausgehalten habe. Es war seine Rüstigkeit, die ihm dabei zu Statten kam. Sein Körper war schwach und von Jugend an manchen Beschwerden unterworfen; aber er hatte ihn zu rascher Beweglichkeit gewöhnt, und wie er — eine allerdings weibliche Eigenschaft — Schmerzen ohne Murren ertragen, ja durch Arbeiten vergessen machen konnte, so erklärte er, überhaupt zum Krankseyn keine Zeit haben zu wollen, und der Erfolg segnete diesen Willen. Bei jeder Arbeit war er ganz, ging aber auch leicht von Einem auf's Andere über, und die vieljährige Uebung steigerte diese Fähigkeit dergestalt, daß er z. B. vor dem Confirmandenunterricht so lange mit Schreiben fortfahren konnte, bis er alle Schüler um sich versammelt sah. In früheren Lebensjahren hat er oft die Nacht zum Tage gemacht, in späteren die löbliche Gewohnheit des Frühaufstehens festgehalten. Die häufige Geselligkeit erfrischte, statt zu ermüden; dazu kam das Stärkungsmittel größerer Reisen durch Deutschland bis Tyrol, nach Kopenhagen und Schweden, und kleinerer nach Schlesien und Pommern. In Gesellschaft war er nicht immer ge-

sprächig: konnte es aber in hohem Grade seyn, und manche seiner gelegentlichen Bemerkungen sind nebst Witzworten, Charaden, Anekdoten durch die Tradition der Freundschaft bis heute fortgepflanzt worden. Der zweite Band der genannten Briefsammlung bewegt sich mehr im engeren Familienkreise, doch versagen wir uns ungern, noch Einzelnes herauszuheben, z. B. seine Antwort auf einen Correspondenzartikel des Messager des chambres, welcher ihn in pomphaften Ausdrücken als den Großen und den Volksfreund bezeichnet hatte (Aus Schleiermacher's Leben II, S. 415, woselbst auch ein Brief an den König nach Verleihung des rothen Adlerordens 1831), oder literarische Urtheile über Göthe und Jean Paul. Die veränderten Zeitverhältnisse betrachtete er mit Aufmerksamkeit, und schon in dem Briefe an Jacobi, welcher sein Verhältniß zur Philosophie aufklären soll, bemerkt er über die „jetzige Rückkehr zum Buchstaben im Christenthum“: „Eine Zeit trägt die Schuld der andern, weiß sie aber selten anders zu lösen als durch eine neue Schuld“ (II, S. 343). Vergleicht man die späteren Briefe mit den früheren: so wird man die Geistesfrische dieser letzteren und die Freude am Thun und Schaffen auch in jenen wiederfinden, so daß er sich wieder mit Heiterkeit zu fassen wußte, wenn ihm einmal ein kleinlautes Bekenntniß des Altwerdens entschlüpft war. In diese Zeit (1829) fällt auch seine Theilnahme an der Ausarbeitung des neuen Berliner Gesangbuchs; er war nicht nur Einer der Redaktoren, welche bei der Bearbeitung des Liedertextes sehr strenge, vielleicht allzu strenge Grundsätze der Correktheit befolgten, sondern rechtfertigte auch in dem Sendschreiben an Bischof Dr. Ritschl (Werke V, S. 627) das eingeschlagene Verfahren. Schleiermacher's Familienleben war ein ungetrübt glückliches; nur der Tod des einzigen Sohnes Nathanael, welchem er jedoch selbst die Grabrede zu halten die Fassung besaß, traf ihn als ein überaus hartes Geschick; seitdem ging Alles langsamer und wurde schwerer. Doch hat er alle Aemter bis zuletzt verwalten können, wenngleich er von manchen literarischen Vorsätzen in der Stille Abschied nehmen mußte und es beklagte, nicht außer der Dogmatik von einigen andern Disciplinen wenigstens kürzere Entwürfe mittheilen zu können. Den früh ausgesprochenen Lebenswunsch, recht bei voller Besinnung zu sterben, hat ihm Gott gnädig gewährt. Er wurde zu Anfang Februar 1834 von einer Lungenentzündung befallen, welche schon nach wenigen Tagen eine gefährliche Wendung nahm. Er starb am 12. Februar nach dem Genusse des heiligen Abendmahls, mit welcher christlichen Ergebung und Geistesklarheit, darüber wie über seine letzten Worte besitzen wir den besten Bericht von der Hand seiner Gattin (vgl. am Schluß der Autobiographie a. a. O.). Unter der allgemeinsten Trauer wurde er auf dem Halle'schen Kirchhofe beigesetzt, und die von Steffens, Strauß und Marheineke gehaltenen Gedächtniß- und Grabreden sind durch den Druck bekannt geworden. Der literarische Nachlaß kam nach dem Willen des Verewigten in die Hände seines treuen Schülers und Freundes Jonas, welcher mit Zuhülfenahme von Handschriften der Studirenden denselben theils selber für den Druck bearbeitet, theils andern kundigen Händen anvertraut hat.

Auf diese Karakteristik der Persönlichkeit und des Lebensganges lassen wir nun eine übersichtliche Darstellung der Leistungen Schleiermachers, soweit sie unser Gebiet betreffen, folgen und schließen uns dabei an die in Berlin seit 1834 erschienene Gesammtausgabe der Werke an. Die schriftstellerische Thätigkeit des Mannes zerfällt, wie schon anderwärts zu zeigen versucht worden, in drei Stadien, die freilich der Zeit nach nicht streng zu sondern sind. Das erste ist das grundlegende der Religionsphilosophie und Ethik; es stellt die Geistesrichtung und den religiösen Ausgangspunkt des Schriftstellers an's Licht. Das zweite umfaßt die speciell theologischen und kritischen Beiträge, dient also dazu, ihm innerhalb der gelehrten Theologie seine Stellung zu sichern. Das dritte endlich weist auf das erste zurück und führt zu einer systematischen Gestaltung der Glaubenslehre als dem wichtigsten Resultat aller vorangegangenen Arbeiten. Der Leser muß in jede dieser Perioden kurz eingeführt werden.

1. Die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Ver-

ächtern" (zuerst 1800, Gustav von Brinkmann gewidmet, Werke, zur Theologie 1) stehen in unserer Reihenfolge nothwendig voran. Sie gehören zu denjenigen Erzeugnissen, in denen der deutsche Geist aus der Erschlaffung und Nüchternheit, in die er herabgesunken, sich kräftig zu erheben suchte; sie waren ein tief ergreifendes Wort zu seiner Zeit. Die deutsche Bildung fuhr fort, sich an alle Richtungen der Wissenschaft und Kunst anzuschließen, nur den Verband mit der Religion drohte sie als unvereinbar mit dem eigenen Wesen preiszugeben oder den Unmündigen zu überlassen. In diesen tiefen Bruch des geistigen Lebens wirft sich der Redner; er spricht mit herrlicher Zuversicht, indem er sich kühn in die Reihe derer stellt, denen das Priesterthum des Höchsten anvertraut ist und welche den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken und die fast verschütteten Pforten zu dem Geheimniß des Selbstbewußtseyns zu öffnen berufen sind. Der Gegensatz von Frömmigkeit und Bildung, ruft er den Verächtern zu, ist erlogen, und Ihr bringt ihn willkürlich hervor, indem ihr beide nur in ihrer Unwahrheit kennen und auf einander beziehen wollt. Was Ihr hochhaltet, ist nur eine enge Schulweisheit, was Ihr so zuversichtlich verachtet, nur das dürftige und unter Euern Händen entstellte Abbild der Religion. Es ist die Sünde der Gebildeten, daß sie die Religion bald zu einem Gängelbande der bürgerlichen Ordnung, bald zu einem bloßen Werkzeug und Antrieb der Moral, bald zu einem trivialen Ausdruck der Naturbetrachtung herabgewürdigt oder eine Sammlung oberflächlicher philosophisch-moralischer Gemeinplätze aus ihr gemacht haben; sie haben sie bald diesem, bald jenem angehängt, statt ihr inneres Wesen zu ehren und statt eine eigene Provinz des menschlichen Gemüths ihr zuzuerkennen. Zurück also von diesen trüben Nebenflüssen zur Quelle! Es ist nicht schwer, dem Redner bis in diese subjektive Geburtsstätte der Religion zu folgen. Jedes lebendige Bewußtseyn weist Momente nach, die weder dem Erkennen noch dem Handeln angehörend, über jede Scheidung hinausliegen, wo der Einzelne sein besonderes Daseyn von dem Ganzen und Allgemeinen ergriffen findet, ehe er sich aus dieser geheimnißvollen Berührung wieder zu einem einseitig bestimmten Verhältniß zurückzuziehen genöthigt ist. Tief unter ihm fließt der Strom eines unendlichen Lebens, und doch muß er sich in dasselbe eintauchen. Jeder Mensch gehört als bewußtes Glied dem Universum, er wird von demselben innerlich bewegt, und erst nachdem dies geschehen ist, vermag er in einer gewissen Richtung erkennend die Dinge in sich aufzunehmen oder handelnd auf sie zu wirken. Und dieses tiefste und unmittelbarste Erregtwerden des Bewußtseyns zieht sich wie eine Empfängniß des Ewigen durch alles Leben hindurch. Es ist, wie gesagt, nicht schwer, dem Verfasser bis in die Tiefe zu folgen, ungleich schwieriger aber, mit dem Gefundenen emporzukommen und noch am hellen Tageslichte die leisen Grundzüge der Religion wiederzuerkennen und festzuhalten. Religion ist Sinn, Geschmack, Gefühl des Universums, in diesem Unendlichen haben wir unsere eigene Bestimmung der Unsterblichkeit, in ihm finden und fühlen wir Gott selbst dann, wenn wir Anstand nehmen, den Begriff des höchsten Wesens in die Schranken einer menschlich vorstellbaren Persönlichkeit zu bannen. Es gilt daher eine Bekehrung, und der Begeisterte will seine Hörer zur Theilnahme an seiner eigenen Anschauung nöthigen. Sie müssen bekennen, daß auch sie wider Willen Religion haben, daß diese Religion in sich selbst nicht allein nothwendig w a h r ist, sondern auch Allem, was sich weiter aus ihr entwickelt, von ihrer Wahrheit mittheilt. Ist das unsichtbare Paradies der Religion wiedergefunden, dann erst werden die Wege, die sie zu ihrer Gestaltung eingeschlagen, und die Mittel, deren sie bedarf, um als ein bestimmter Gedankeninhalt erwogen und angeeignet zu werden, auf's Neue Licht gewinnen. Ihr denket bei der Religion immer nur an Lehren, Begriffe und Systeme; wohl, nur vergesset die Grundstimmung der Frömmigkeit nicht, welche ihnen allein Daseyn und Nahrung gibt. Ihr wendet Euch von allen Erscheinungen einer mystischen Ueberschwänglichkeit vornehm ab; so erkennet auch an, daß Ihr selbst die Verbildung des religiösen Lebens verschuldet habt und daß der Zug nach dem Uebernatürlichen der Frömmigkeit unentbehrlich ist, zumal wenn sie in dieser Hülle Schutz

sucht gegen die kalte und Alles verflachende Luft der Verständigkeit. Ihr gestattet einen andächtigen Naturgenuß; so bedenket wenigstens, daß die Natur nur durch den immer gleichen Eindruck und die unendliche Wiederkehr ihrer innern Harmonieen andächtig und erhebend wirkt, nicht dadurch, daß sie mechanisch zerlegt, zweckmäßig beurtheilt oder nach ihren Größenverhältnissen gemessen wird. Vor Allem aber fraget die Geschichte der Menschheit, ob sie ohne den Glauben an die Macht der Religion verstanden werden kann; auch die Menschheit ist ein Universum, durch die Fülle ihrer Zeugnisse zieht sich bei allem Wechsel doch ein tiefer Einklang und sicherer Grundton, und von der Wanderung durch die Reihe ihrer religiösen Erscheinungen kehrt das fromme Gefühl gebildeter in das eigene Ich zurück. Aus Allem ergibt sich die Frage an die Verächter: Habt Ihr in diesem Wesen der Frömmigkeit Etwas gefunden, was Eurer und der höchsten menschlichen Bildung unwürdig wäre? — Die drei ersten Reden sind der Darstellung des Wesens der Religion gewidmet, die beiden letzten beschäftigen sich mit deren historischer Wirklichkeit. Darauf liegt ein starker rhetorischer Nachdruck, daß der Redner mit aller Kraft das religiöse Gefühl seinem Publikum einzuflößen sucht, während er selber eingesteht, daß es sich gar nicht übertragen und einimpfen lasse. Alle Religion ist nothwendig gesellig, je ursprünglicher sie sich selbst besitzt, desto mehr will sie durch Austausch ihres Inhalts gewiß werden; Töne und Worte müssen sich vermählen, um den Reichthum ihrer geistigen Erregungen Allen fühlbar zu machen. Der gefühlte Inhalt bedarf der Deutung, der Erklärung. Der Sinn ist gemeinsam, ungleich die Auffassung, ungleich die Fähigkeit der Darlegung. Daher verträgt sich die unbeschränkte Allgemeinheit des religiösen Sinnes doch mit mancherlei Abstufungen und innerhalb des weitesten Umfangs finden sich engere Wechselbeziehungen; die Gemeinschaft nimmt gewisse Unterschiede des Zustandes und der Verrichtung in sich auf und darf selbst das Hervortreten eines Priesterthums nicht scheuen, sobald dieser Abstand nur in der lebendigen Verbindung der Frommen wieder ausgeglichen wird. So gestaltet sich die Kirche von selbst; um die thätige Erscheinung der Religion zu seyn, muß sie sich frei organisiren, Neugeborene aufnehmen, Lehrlinge heranziehen und selbst kleinere Genossenschaften gestatten, wenn sie sich nur einem größeren Ganzen noch einfügen lassen. Diese Wirksamkeit der Kirche ist wohlberechtigt und bleibt es unbeschadet der Verderbnisse, welche sich durch Hierarchie und klerikalische Engherzigkeit, wie durch falsche Bevormundung des Staats an alle ihre Verrichtungen angeschlossen haben mögen. Nur der Leichtsinn kann die Kirche um ihrer Mißbildungen willen verachten. Erhaben bleibt das Ziel religiöser Gemeinschaft, wenn Alle wie ein Chor von Freunden sich wechselseitig erbauen und anregen; Jeder hat sein Bewußtseyn für sich und Jeder theilt das des Andern und in dieser Verschmelzung und Erhebung über sich selbst sind sie auf dem Wege der wahren Unsterblichkeit und Ewigkeit. — Aehnlich verhält es sich mit der Mehrheit der Religionen; auch hier ist eben jenes das Bedeutende, was die moderne Bildung als leere Zuthat des Wahns beseitigen möchte; die Religion ist auf unendliche Weise bestimmbar, sie fordert die Vielheit, weil sie nur so als ein unendliches Werk des Geistes ganz erscheinen kann. Aus dem Bestimmbaren wird aber auch ein Bestimmtes; sollen Geist und Kraft der Religion offenbar werden, so kann es nur in positiver Eigenthümlichkeit geschehen, und Diejenigen, welche von dieser Positivität zu der sogenannten natürlichen Religion sich zurückwenden, behalten nur ein schwaches metaphysisch-moralisches Schema in Händen, das wenig von dem lebendigen Karakter der Religion durchschimmern läßt. Zwar ist es an sich nicht nothwendig, daß Jeder sich einer historisch gegebenen Religion anschließt, aber die Meisten werden, ohne Nachtreter zu seyn, ihre religiöse Individualität in einer solchen befriedigt finden und keinen Grund haben, sich zu einem besonderen Mittelpunkte zu isoliren, da die religiöse Wirklichkeit ihnen höchst mannichfaltige Anziehungspunkte darbietet. Selbst die Bekenner der natürlichen Religion bleiben nicht ohne diesen Anschluß, oder sie halten sich nur, indem sie jede karakteristische Ausprägung des religiösen Bewußtseyns verläugnen und jede fromme Re-

gung als leidige Schwärmerei von sich weisen. Religiöse Menschen sind durchaus historisch. Der religiöse Trieb führt zu liebevoller Betrachtung der historischen Offenbarungen. Der Redner endigt damit, daß er auf das kindlich-großartige Judenthum mit der Fülle seiner Zeugnisse und dann auf das erhabenere Christenthum einen Blick wirft. Das letztere hat seinen unterscheidenden Karakter darin, daß es überall ungöttliches Wesen voraussetzt und von diesem Standpunkt aus durch Sünde und Tod zum Leben und durch die Erlösung zur Seligkeit und unendlichen Vollendung fortschreitet. Und es stellt einen Mittler hin, welcher zwar nicht behauptet der Einzige zu seyn, in dem die Idee sich verwirklicht, der aber doch das Bewußtseyn der Mittlerschaft und das Wissen um Gott und das Leben in ihm mit einer einzigen Ursprünglichkeit offenbart hat.

Durch diese Reden zieht sich, wie durch alle wahre Beredtsamkeit, ein doppelter geistiger Akt, der eine des Heranziehens, der andere des Wiederentlassens. Zuerst sollen die Hörer aus ihrem Standpunkte herausgerückt und für den Redner gewonnen, dann aber sich dergestalt zurückgegeben werden, daß sie die empfangene Anschauung in ihre bisherige Betrachtungsweise einzuführen und an dieselbe anzuknüpfen im Stande sind; sie sollen Gebildete bleiben und zugleich aufhören, es in alter Weise zu seyn. Beide Akte sind mit gleicher Geisteskraft durchgeführt. Die Reden haben darin ihr höchstes Lob, daß sie in ihrer platonisch gedrungenen, zuweilen ironischen, aber niemals feindseligen Sprache nicht allein rhetorisch geschrieben, sondern vor Allem rhetorisch gedacht sind. Nehmen wir hinzu, daß das Werk nur bei aufmerksamer Lesung verstanden wird, weil es mit allen seinen rhetorischen Rück- und Vorgriffen doch überall im feinsten Zusammenhang und in kunstvoller Gedankenbewegung fortschreitet: so gewinnen wir schon hier einen Einblick in die innere Vortrefflichkeit der Schriften dieses Mannes, die Durchdringung aller Rede mit dem Gesetz dialektischer Reinheit und Stetigkeit. Der Denker kann den Redner wohl bei Seite setzen, umgekehrt aber verläugnet der Redner den Denker niemals, sondern nöthigt ihn jederzeit, die Bedingungen schriftstellerischer Kunst und dialektischer Beherrschung zu erfüllen. Man hat gefragt, ob die Reden über die Religion kirchlich und christlich seyen. Sie sind Beides nicht im gewöhnlichen Sinne, wie aus den Aeußerungen über die Idee Gottes und der Unsterblichkeit und aus andern Stellen hervorgeht, auch nicht nach dem späteren Standpunkte des Verfassers; wären sie es, sie würden die beabsichtigte Wirkung gerade auf dieses Publikum nicht hervorgebracht haben. Christlich und tief christlich sind sie aber doch, weil sie eben — religiös sind, deutlicher gesprochen, weil sie den ganzen Raum des religiösen Lebens von der Unmittelbarkeit des Gefühls bis zur concreten Darstellung der Religion im Christenthum mit Sicherheit durchmessen, weil sie nicht zufrieden, die subjektive Heimath der Frömmigkeit gefunden zu haben, sich von diesem Allgemeinen aus kühn zu dem Besonderen und Eigenthümlichen, was als leere Hülle beseitigt zu werden pflegte, Bahn brechen und die hohe Bedeutung einer kirchlichen Gemeinschaft und eines positiven christlichen Religionskarakters zur Anerkennung bringen. Den schönsten Triumph erlebte der Verfasser dadurch, daß sein sechsmal aufgelegtes Buch noch zahlreiche Freunde und Leser fand, auch als die Zeitverhältnisse, die es hervorgerufen, sich völlig verändert hatten, und schon im Vorwort zur 3. Aufl. (1821) durfte Schleiermacher sagen, daß es jetzt eher Zeit sey, Reden an Frömmelnde und an Buchstabenknechte unter den Gebildeten als an Religionsverächter zu richten. Gleichzeitig fügte er auch, theils um „Mißdeutungen“ vorzubeugen, theils um die „Differenzen zwischen seiner jetzigen und damaligen Ansicht“ anzugeben, die Erläuterungen hinzu, die nachmals von Strauß u. A. so stark getadelt worden. Wir räumen ein, daß es besser und für die Erlangung eines reinen Urtheils dienlicher gewesen wäre, wenn er die Reden nicht commentirt, sondern den Inhalt der Anmerkungen in irgend einer selbstständigen Form verarbeitet hätte. Allein es sind und bleiben sehr lesenswerthe und lehrreiche Erläuterungen, und im Ganzen müssen wir sie von dem Vorwurf, als seyen sie entstanden, um jene Differenzen nicht darzulegen, sondern auszugleichen und zu verwischen, freisprechen.

Nicht ganz so hoch als das eben besprochene Werk stellen wir die Monologen, mit welchen der Verfasser den Morgen des neuen Jahrhunderts begrüßte. Sie sind leichter hingeworfen, mehr lyrisch als pathetisch geschrieben und unterscheiden sich durch einen musikalischen, hier und da versartigen Rhythmus der Sprache. Aber auch diese Betrachtungen haben einen bedeutenden Mittelpunkt, sie dienen der Umschau und Einkehr des Redenden in sich selbst und der Rechenschaft, die er sich über sein Selbstbewußtseyn geben will; eine polemische Tendenz hat ebenfalls mitgewirkt. Denn wenn Schleiermacher in den „Reden" die Herabsetzung der Religion zu einem Mittel für oberflächliche Zwecke der Moral oder der Wissenschaft bekämpft hatte: so tritt er hier gegen eine Lebensansicht auf, die sich mit jener religiösen Leerheit zu verbinden pflegt. Die Welt, indem sie dem Ziele des Menschenwohles und allseitigen Gedeihens nachjagt, ist in ein unablässiges Geschäftstreiben hineingerathen. Sie ist mit einer Menge von Einzelnheiten beschäftigt, und Jeder wird in diesem Drange mit fortgezogen; aber indem er für das Ganze arbeitet, behält er doch nur Einzelnes in Händen; er verliert sich selbst, wenn er sein Streben nur an einzelne und äußerliche Zwecke anheftet. Alle werden zu großen und thätigen Gesellschaften verbunden, und doch hängen sie nur lose unter sich zusammen; denn weil sie, statt als lebendige selbstbewußte Glieder einzugreifen, immer nur vielgeschäftig sorgen, fehlt ihnen auch das Band einer wahren inneren Einheit. Alle werden Knechte der Zeit, deren Wechsel sie fürchten, deren Gesetzen sie widerstandslos gehorchen, und Knechte ihrer selbst, weil ihnen der natürliche Egoismus das nur in oberflächlicher Gestalt vorführt, was sie dem wahren Werthe nach täglich mehr preiszugeben Gefahr laufen. Woher diese zunehmende Nichtigkeit bei scheinbarem Wachsthum? Es ist nicht Kurzsichtigkeit, woher sie stammt, nein, es ist Schwäche und sittliche Ohnmacht. Dringt der Mensch nicht in sein Wesen, so besitzt er nur den vergänglichen Lebensstoff und bleibt allezeit den endlichen Zwecken und Bedürfnissen hingegeben. Es gibt eine Tiefe des Ich, wo es mit seiner Wurzel aus dem Boden der Zeit in den des Ewigen hinabreicht und aus dem Ganzen des Menschenlebens seine Nahrung saugt. Wenige finden diese Tiefe, und sich selbst an dieser Stelle zu ergreifen und festzuhalten, ist ein Akt der Freiheit. Die geheimnißvolle Innerlichkeit verbirgt sich dem alltäglichen Auge; nur ein tief dringender Akt der Sehkraft, nur ein inneres Handeln der Selbstbestimmung, weit verschieden von der zerstreuenden Wirksamkeit nach Außen hin, vermag sie zu erschließen. Wir berühren hiermit das eigentliche Thema der Monologen. Der Redende feiert mit stolzem Selbstgefühl den Zeitpunkt, da er das Bewußtseyn der Menschheit gefunden und durch die freie That seines Geistes der besonderen und zugleich allgemeinen Bestimmung seines Daseyns sich bemächtigt habe, wie einen neuen Anfangspunkt und Geburtstag. Er macht sich klar, daß es nicht sein bloßes nacktes Ich sey, was er als freies Eigenthum sich gewonnen, sondern sein eigenthümliches Ich, in welchem er die Züge des menschlichen Wesens wie in eigenthümlicher Ausprägung erblicken, sich selbst also wie ein besonders gewolltes Werk der Schöpfung anerkennen darf. Und er gelobt sich, diese Eigenthümlichkeit dadurch zu pflegen, daß er mit den allumfassenden Organen des Sinnes und der Liebe das Reinste des ihn umgebenden Menschenlebens in sich aufnehmen will. So mit dem Wesentlichen erfüllt und innerlich erweitert, will er über den Stoff, welchen die Zeit willkürlich modelt, erhaben seyn. Die Zukunft soll ihm nicht drohen; denn was sie auch Schweres bringen oder Glückliches versagen mag: sie wird ihn nicht zwingen, sich selber zu verlieren oder zu zerstückeln, noch ihm die Hoffnung rauben, daß er mit der Jugendfrische des Geistes einen Kern in sich retten werde, welcher gleich einer aus sich selbst erwachsenden Frucht dem Tode entgegenreift. Denken wir hier an den Schriftsteller der Monologen, so dürfen wir ihn beim Worte nehmen, denn die eigenthümliche Innerlichkeit, die er preist, war ihm nicht allein verliehen, sondern er hat sie sich auch selbst gegeben und gebildet, und zwar nicht durch engherzige Isolirung, sondern durch „Sinn und Liebe" und durch Hingebung an die höchsten Geistesangelegenheiten der Gemeinschaft. Wie übrigens der

Grundgedanke der Reden über die Religion sich zu dem der Monologen verhalte, ist bereits von Andern nachgewiesen worden. Es liegt für unseren Zweck nichts daran, in der ersteren Schrift einen etwanigen Einfluß des Spinozismus und in der anderen des Fichtianismus zu kennen und festzustellen. Jedenfalls dürfen wir zu dem religiösen Inhalt der Reden die Monologen als ein ethisches Seitenstück betrachten, und genetisch angesehen, weisen uns die letzteren in den principiellen Ausgangspunkt der anderen zurück. Denn die Innerlichkeit des Bewußtseyns, bis zu welcher die Monologen vordringen, muß zugleich die Stätte seyn, wo die Religion in dem Gefühl des Unendlichen zu wirken beginnt; die Freiheit aber, welche jene subjektive Eigenthümlichkeit des Menschen aufschließen soll, muß sich in der Abhängigkeit von dem Absoluten, die als Religion erfaßt werden soll, wiederfinden und in ihr enthalten seyn.

Mit diesen beiden Werken — man nehme noch die Kritik aller Sittenlehre hinzu — ist das erste Stadium wesentlich beschlossen, und sie enthalten zugleich die Fingerzeige für spätere Darstellungen der Glaubens- und Sittenlehre. Die „Weihnachtsfeier“ steht vereinzelt und greift schon in das theologische Gebiet hinüber. Die dialogische Form lag in diesem Falle, wo verschiedene Ansichten abgehört und verglichen werden sollten, für einen Uebersetzer des Plato doppelt nahe, und der Verfasser beabsichtigte, auch die andern christlichen Feste in ähnlicher Weise zu bearbeiten. Die Form des Büchleins hat unzweifelhafte Schönheiten, der Inhalt läßt uns in die Gesinnung des Schriftstellers einen interessanten Blick thun. Der Weihnachtsabend hat einen befreundeten Kreis von Männern und Frauen, die ihre Gedanken unter einander austauschen, zusammengeführt. Nachher bleiben die Männer allein; Leonhardt, Ernst, Eduard unterreden sich über die Bedeutung der Weihnachtsfeier und der Geburt Christi. Der Erste erklärt sich als Moralist und kritischer Rationalist; er betrachtet das Christenthum als ein allmählich gewordenes, das in seiner gegenwärtigen Zweckmäßigkeit, wie es den Verhältnissen sich angepaßt, kräftig wirken möge; die historisch unsichere Erscheinung Christi komme dabei wenig in Betracht. Der Zweite will sich diese historische Persönlichkeit nicht rauben lassen. Nur durch Christus kann die Idee der Erlösung in's Leben getreten seyn, und sie ist doch die höchste und beglückendste, und nichts geht über die Freude des Weihnachtsfestes, weil sie allein das Bewußtseyn eines neuen, ungetrübten und von dem Zwiespalt der menschlichen Entwicklung erlösten Lebens in uns erweckt. Der Dritte, anknüpfend an das Johannesevangelium, stellt eine kritisch-spekulative Ansicht hin. Nenne man doch lieber die Erscheinung Christi mit dem höchsten Namen des fleischgewordenen Wortes; sie ist alsdann das Offenbarwerden eines Gedankens und Erkennens, das Hervortreten eines göttlichen Princips in der menschlichen Natur. Damit aber dieses Princip oder die Erkenntniß des wahren Menschengeistes durch Ueberwindung aller Trübungen und Schwächen vom Werden zum Seyn emporkomme, damit es innerhalb der Gemeinschaft oder Kirche sich verwirkliche, deshalb war es nöthig, Einen aufzustellen als den Menschensohn schlechthin, der keiner Wiedergeburt bedurfte, sondern ursprünglich aus Gott geboren war. „In Christo sehen wir den Erdgeist zum Selbstbewußtseyn in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten.“ Zuletzt kommt der Vierte, Joseph, hinzu; doch will er keine Rede halten, sondern aus allem Gesagten einen freudigen Schluß ziehen; ihm genügt es, mit sprachloser Innigkeit jeden Ton der Freude und kindlichen Dankbarkeit, welchen das Fest erweckt, in sich aufzunehmen, damit er sich neu geboren und wie in einer bessern Welt einheimisch fühle. Fragt man nun, welchem dieser Redner der Verfasser seine eigene Ansicht in den Mund gelegt habe: so ist zu antworten, daß er in allen drei Auffassungen, zumal sie nicht mit exclusiver Schroffheit einander entgegentreten, mitspricht. Am Nächsten aber steht ihm der Zweite, welcher von den Ideen der Erlösung und des Erlösers ausgeht, und diesem hat er wohl nicht ohne Grund seinen eigenen Vornamen Ernst geliehen, so daß unser Gespräch in dieser Beziehung einen Uebergang zu der später entwickelten dogmatischen Erlösungslehre bezeichnet. Aber auch der vierte Theilnehmer äußert sich in Schleiermacher's Sinn, da

er, jede wissenschaftliche Erklärung des Gegenstandes für unzulänglich erachtend, nur in dem Genusse des andächtigen Gefühls Befriedigung findet.

II. In die gelehrte Theologie ist Schleiermacher als Exeget und Kritiker eingetreten und diesen Studien von Anfang bis Ende seines akademischen Lebens treu geblieben. Zahlreiche Zuhörer haben bezeugt, was er als Lehrer der Exegese leistete. Die Anhäufung des historisch-antiquarischen Materials ist niemals seine Stärke gewesen, sondern er verlegte sich auf diejenige hermeneutische Richtung, die ihm als gutem Philologen und ausgezeichnetem Uebersetzer nahe lag. Seine Erklärungsweise war individualisirender Art, sie beruhte auf der Kunst des Verstehens und auf dem Grundsatz, daß jedes Schriftstück in seiner Eigenheit erfaßt und aus sich selbst interpretirt werden müsse. Er verstand sich darauf, den schriftstellerischen Proceß, aus welchem der Text hervorgegangen, dergestalt zu reproduciren, daß kein Wort und keine Wendung desselben überflüssig erschien; und gerade durch diese geistige und künstlerische Einführung in das Geschäft der Interpretation schaffte er einen bedeutenden Nutzen, mochten auch seine Erklärungen nicht immer natürlich und historisch haltbar befunden werden. Gern wählte er, um sein Verfahren durchzuführen, schwierige Briefe, wie den zweiten an die Korinther. Sein Verhältniß zum Alten Testament blieb im Ganzen kühl, nicht bloß weil er an der Selbstständigkeit des neutestamentlichen Standpunktes streng festhielt, sondern auch weil die religiöse Vorstellungs- und Redeweise des Alten Testaments seinem Geiste wenig homogen war, so daß er denen empfindlich antworten konnte, welche das Alte Testament dem Neuen gleichstellten. Allbekannt sind die gedruckten Beiträge zur biblischen Kritik und Exegese. Sehen wir von der Abhandlung über Kol. 1, 15 ff. ab (Werke zur Theol. Bd. II), nach welcher der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* nur vom Range und im geistigen Sinn gedeutet, die nächstfolgenden Engelnamen aber von den gottesdienstlichen Verhältnissen der Gemeinde verstanden werden sollen — womit exegetisch ein- für allemal nichts zu machen ist —: so haben alle anderen Hypothesen mit Recht Epoche gemacht. Alle erheben sich über das Gesetz der Inspiration, und wie Schleiermacher im Anschluß an die Lachmann'schen Principien sich von der Auktorität des recipirten Textes lossagte: so vindicirte er auch der Kritik das Recht, von dem in sich gleichgestellten überlieferten Kanon zu dem kritisch gereinigten und abgestuften vorzudringen. Der Werth oder Unwerth kritischer Vermuthungen ergibt sich noch nicht aus ihrer unmittelbaren Haltbarkeit, sondern er ist daraus zu ermessen, ob dieselben neue und fruchtbare Gesichtspunkte darbieten und durch Anregung wichtiger Untersuchungen über sich selbst hinaustreiben, was von den unsrigen in hohem Grade gilt. Hat doch Schleiermacher's Construktion der platonischen Dialoge auch denen die größten Dienste geleistet, die sie in Hauptpunkten verwerfen mußten. Das kritische Sendschreiben an J. Chr. Gaß über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos (Berl. 1807. Werke II) ist eine scharfsinnige und mit lesenswerthen Abschweifungen gewürzte Zusammenstellung aller diesem Briefe anhaftenden sprachlichen und sachlichen Auffälligkeiten, welche die Annahme einer Paulinischen Abfassung erschweren. Das negative Resultat fand nur theilweise Beistimmung; Spätere erkannten, daß Schleiermacher nicht objektiv genug verfahren sey, da er auf die mancherlei Seltsamkeiten des Briefes allzu rasch einen Schluß gegen die Authentie gebaut habe. Denn wenn er z. B. ausführt, daß jenes Sendschreiben in keine Gattung der vertraulichen oder der Lehrbriefe recht hineingehöre: so entscheiden solche Gründe noch nicht über ein Schriftstück, das nun einmal vorhanden ist, wir mögen es benennen und unterbringen, wie wir wollen. Doch verdanken wir dem Verfasser jedenfalls die erste eindringende Untersuchung des Briefes und seines geistigen und sprachlichen Karakters, und als diese Prüfung auf die beiden andern Pastoralbriefe ausgedehnt wurde, überzeugte man sich auf's Neue von der inneren Verwandtschaft aller drei Sendschreiben und gelangte zu der Alternative, der sich heute Niemand entziehen wird, jene Zweifel gegen das erste entweder zu überwinden oder auch auf die beiden andern sich erstrecken zu lassen. Noch bedeutender ist der unvollendet ge-

bliebene „kritische Versuch über die Schriften des Lukas“ (Bd. I, Berl. 1821, de Wette dedicirt, Werke Bd. II), — in der That kein bequemes Buch, denn Niemand wird es lesen, der die genaue Vergleichung des Textes und die Ueberlegung jeder Seite scheut. Abgesehen von zahlreichen geistreichen Nebenbemerkungen hat der Verfasser auch hier, was er beabsichtigte, nicht erreicht. Der Nachweis, daß das Lukasevangelium aus vielen einzelnen früher vorhandenen Stücken zusammengefügt sey, war in den ersten Kapiteln leicht zu führen, nachher konnte er nur durch die ungemein scharfblickenden Wahrnehmungen des Kritikers annehmlich gemacht werden. Immer aber verlangte Schleiermacher zu viel, wenn er den Maßstab einer freien und einheitlichen Bearbeitung überhaupt an das Evangelium anlegte, und wenn er die Regel aufstellte, daß überall, wo eine kleine Erzählung mit einer allgemeinen Schlußformel endigt, auf eine besondere Quelle geschlossen werden dürfe. In dem projektirten zweiten Theil über die Apostelgeschichte, den Schleiermacher schuldig geblieben ist, würde sich diese Parcellirung noch weniger haben durchführen lassen, wiewohl sie in anderer Weise von Späteren versucht worden ist. Dessenungeachtet ist aus dem genannten Buch eine doppelte Frucht in die nachfolgenden Studien übergegangen. Zunächst trug es dazu bei, den Blick in die Evangelienbildung überhaupt zu schärfen; man sah immer mehr ein, daß die synoptischen Evangelien keine schriftstellerischen Erzeugnisse im modernen Sinne seyen, sondern mehr oder minder gebunden durch die traditionelle Ausprägung der von ihnen aufgenommenen Bestandtheile, daß also Schleiermacher's Ansicht in gewissem Grade auf alle drei Synoptiker Anwendung erleide. Und ferner überzeugte man sich, daß im dritten Evangelium allerdings eine Zusammenleitung und Bearbeitung verschiedener Quellen mehr als in den beiden anderen vor Augen liege. Endlich erwähnen wir noch die Abhandlung über die Zeugnisse des Papias (Eus. III, 39); hier haben wir (Werke zur Theol. Bd. II) eine Hypothese, die von Einigen durchaus gebilligt, von der Mehrzahl benutzt, von Wenigen ganz verschmäht wurde, und deren Folgen bis auf die gegenwärtige Auffassung der beiden ersten Evangelien herabgehen. Es war ein glücklicher Einfall, bei den Worten des Papias an die Eigenthümlichkeit des Matthäus in ähnlicher Weise zu denken, wie die anderen, den Markus betreffenden Worte an dessen Beschaffenheit hatten denken lassen. Zwar läugnet jetzt Niemand mehr, daß Schleiermacher sowohl die *λόγια* als auch das *ἡρμήνευσε — ἕκαστος* unrichtig erklärt hat; aber desto treffender war die Anwendung auf das Matthäusevangelium und die Bemerkung, daß die Redesammlungen dessen eigentlichen Kern bilden, um welchen die historischen Zuthaten wie durch eine Bearbeitung herumgelegt erscheinen. Dies leuchtete ein, und so ist es gekommen, daß die Spruchsammlung im Matthäus als einer der ältesten Faktoren in der Entstehung der synoptischen Evangelien unter mancherlei Modifikationen angesehen wurde, und soweit hier überhaupt eine Erkärung möglich ist, wird sie diesen Bestandtheil nicht entbehren können. Somit nehmen Schleiermacher's Hypothesen in der Entwicklung der biblischen Kritik eine organische Stelle ein. Uebrigens hat er jedoch diesem Fache kein gleichmäßiges Studium zugewendet, und die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen, theils über Einleitung in's Neue Testament, theils über Hermeneutik und Kritik (Nachlaß Bd. VII. VIII), haben den Erwartungen nicht entsprochen.

III. Wir gehen zu dem systematischen Theil seiner Werke über. Die „kurze Darstellung des theologischen Studiums“ erschien in gedrängter Paragraphenform zuerst 1810 (dann mit Noten bereichert 1830), seit welcher Zeit nach unserer Meinung Schleiermacher's Ansichten sich nicht mehr wesentlich geändert haben. Sein Standpunkt legt sich uns hier in großen Zügen vor Augen. Die ersten Sätze schon bezeichnen den Sinn und die Tendenz des Ganzen. Der Verfasser gibt sich als ein Theologe zu erkennen, welcher die „Grundthatsache“ des christlichen Glaubens als eine „ausschließend ursprüngliche“ anerkennt und entschlossen ist, der Erklärung aller religiösen Folgerungen und Thätigkeiten, die sich vom Standpunkte des Protestantismus aus von jener Thatsache hergeleitet haben, seine Kräfte zu widmen. Jene Ueberzeugung gewinnt

er aber nicht auf philosophischem Wege noch aus der Nothwendigkeit der Idee, sondern empfängt sie aus einer andern Thatsache, aus dem in der Gemeinschaft vorhandenen christlichen oder genauer protestantischen Bewußtseyn, er nimmt etwas faktisch Gegebenes auf, um dessen Inhalt klar zu machen und wissenschaftlich zu verarbeiten. Wie die Religion älter ist als jede Reflexion über sie: so wird auch von der Theologie das geschichtliche Gegebenseyn der protestantischen Gemeinschaft vorausgesetzt; ihr will sie dienen, ihrer Aufklärung und religiösen Förderung sind alle Forschungen gewidmet, aus ihr und nicht aus der abstrakten Wissenschaft stammen die Wahrheiten, deren Entwicklung oder Erläuterung ihr überlassen bleibt. Hieraus ergibt sich die Definition: die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren Theile durch die Beziehung auf das christliche Gottesbewußtseyn und die mit ihm gegebene praktische Aufgabe der Kirchenleitung zu einem Ganzen verbunden werden (vgl. K. Darst. §. 1 ff.). Diese Begriffsbestimmung war nicht eigentlich neu, sie weist auf die altkirchliche zurück, nach welcher die Theologie als habitus practicus definirt und durch ihren praktischen Endzweck von allen reinen Wissensangelegenheiten abgesondert wird, aber doch mit großem Unterschied. Damals wurde der praktische Habitus doch wieder zu einem theoretischen und führte zu einer Beherrschung alles Wissens durch das theologische; hier aber soll die Theologie die allgemeine Wissenschaft weder verdrängen oder bevormunden, noch sich von ihr bevormunden lassen, sondern nur in ihrer positiv-praktischen Selbstständigkeit anerkannt werden. Dieser vielbestrittene Grundgedanke geht durch das ganze Büchlein ebenso wie durch die Bearbeitung der Glaubenslehre, und wir rechnen es zu Schleiermacher's Verdiensten, die historische Natur und die praktischen Endzwecke der Theologie wieder zur Geltung gebracht zu haben. Indessen erkannte er zugleich, daß die letztere mit ihrer qualitativen Verschiedenheit nicht unvermittelt in den Complex der Wissenschaften eintreten darf. Sie muß sich vor Allem ihrer Aufgabe frei bemächtigen, was nur geschehen kann, indem sie, von Außen her und gleichsam von Oben herab an den Gegenstand herantretend, die christliche Idee aus der Geschichte durch ein philosophisch-kritisches Verfahren heraushebt und deren Wahrheit unter Vergleichung anderer Religionserscheinungen sicher zu stellen sucht. Dies geschieht in dem ersten Haupttheil oder der philosophischen Theologie, welche zur Apologetik und Polemik leitet und, da sie die leitenden Grundsätze aller anderen Disciplinen enthält, von jedem Arbeiter selbstständig hervorgebracht werden muß. Dem Princip nach ist dies ein philosophisch-kritisches, dem Resultate nach aber, da kein Theologe im Großen gegen das Christenthum Partei nehmen kann, ein apologetisches und polemisches Geschäft. Demnächst soll das Christenthum als historische Realität erkannt werden, zuerst in seiner Gründung, dann in seinem weiteren geschichtlichen Verlauf. Von nun an befinden wir uns also im Strom der christlichen Geschichte, welcher von dem Ursprung des Evangeliums durch alle Jahrhunderte bis zur Gegenwart herabreicht und mit der Aussicht in eine bevorstehende Weiterentwicklung für Leben und Lehre endigt. Dieses Historische umfaßt den ganzen mittleren Körper der Theologie. An letzter Stelle aber stehen diejenigen Disciplinen, welche aus dem Gebiete des gelehrten Studiums wieder in das der Anwendung übergehen und aus allem Erforschten Resultate für die Zwecke des Kirchenregiments und Kirchendienstes herleiten sollen. So ergeben sich drei Haupttheile, philosophische, historische und praktische Theologie. Diese einfache Eintheilung zeichnet sich dadurch aus, daß die ganze theologische Wissenschaft an das Interesse des christlichen Lebens gebunden wird, erscheint aber doch in einigen Punkten mißlich. Denn wenn wir uns auch gefallen lassen, die Exegese an die Spitze der historischen Theologie gestellt zu sehen: so ist es doch ungenügend, wenn die Dogmatik nur deren letztes Stück bildet, und ebenso wenn sie mit der ganz anders gearteten Statistik zusammengestellt wird, und selbst mit den Grundsätzen des Verfassers läßt es sich noch vereinigen, daß nur die Statistik der Geschichte unmittelbar zugewiesen, Dogmatik und Ethik aber im Zusammenhang mit dem zweiten und ersten Theil an eigener dritter Stelle auf-

geführt werden. Die kurze Darstellung steht übrigens ihrer Methode nach in der encyklopädischen Literatur völlig isolirt da, als ein Muster dialektischer Zeichenkunst. Sie ist weder ein leeres Schema noch ein ausgeführtes Bild; sie bietet keine speziellen Ansichten und hält doch in allen Punkten dieselbe Gesammtrichtung fest. Statt einen encyklopädischen Unterricht zu geben, richtet die Schrift alle Aufmerksamkeit auf das Formale, aber das geschieht mit solcher Geschicklichkeit, daß in der genauen Fortleitung des Formalen und Begrifflichen zugleich der sachliche Inhalt angedeutet und der Umfang des Einzelnen sammt dessen theils nothwendiger theils wandelbarer Begränzung und Gliederung entworfen wird. Das Ganze gleicht daher einer Zeichnung von sauber abgesteckten und sicher umschriebenen Feldern, gerade so weit ausgeführt, daß der Leser oder vortragende Lehrer die fehlenden Züge aus eigenem Vermögen hinzuzufügen aufgefordert wird. Diese Methode würde gewiß zur Nachahmung gelockt haben, wenn es nicht höchst schwierig wäre, neben einem so ausgezeichneten Büchlein zu bestehen, weshalb denn auch die folgenden Encyklopädiker wie Hagenbach, der sich übrigens an Schleiermacher anschließt, zu einer mehr stoffhaltigen Behandlung zurückgekehrt sind. — Uebersehen wir die einzelnen Abtheilungen: so erkennen wir die scharfsinnig gestaltende Hand des Verfassers überall wieder. Mit besonderer Gewandtheit wird aus der Betrachtung des Urchristenthums die Aufgabe der exegetischen Theologie entwickelt. Der Begriff des Kanons ergibt sich in seiner Bestimmtheit aber auch nicht völlig beseitigten Unbestimmtheit; aus den verschiedenen gelehrten und künstlerischen Geschäften erwächst der ganze Organismus der hermeneutischen Thätigkeit, und am Schluß findet sich die treffende Bemerkung, daß jede fortgesetzte Beschäftigung mit dem neutestamentlichen Kanon ein eigenes Interesse am Christenthum voraussetze, da die rein historische und philologische Ausbeute, welche der Kanon verspricht, nicht reich genug sey, um auf die Länge zur Forschung zu reizen. Die meiste Abrundung hat der letzte Theil von der praktischen Theologie, welche in dieser begrifflichen Vollständigkeit noch nicht zur Anschauung gebracht war. Weniger gelungen scheinen uns die Abschnitte über Kirchen- und Dogmengeschichte, und die §. 179 ff. gegebenen Winke reichen nicht aus, um sich über den großartigen Gang, die Hemmungen, Bedingungen und Zielpunkte des dogmenhistorischen Processes auch nur im Allgemeinen zu orientiren. Doch wir brechen ab, damit dem nächsten Gegenstande sein Recht werde.

Das reifste Stadium der Schleiermacher'schen Schriften wird durch die Dogmatik nebst den zugehörigen Abhandlungen bezeichnet. Das Werk: der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt, erschien in 2 Bänden zuerst 1821, dann 1831 in zweiter, formell sehr verbesserter Bearbeitung und eingeführt durch die beiden vortrefflichen Sendschreiben an Lücke (zuerst Stud. u. Krit. 1829); es ist ein Denkmal religiöser Begeisterung und wissenschaftlicher Denkkraft zugleich, gediegener und in sich vollendeter als alle früheren Leistungen des Verfassers, ein dialektisches Kunstwerk, welches in der theologischen Literatur dieses Jahrhunderts seinesgleichen nicht hat, und mit dem aus der älteren etwa nur Calvin's Institutio verglichen werden kann. Es sind kurze Paragraphen, welche durch ausführliche Excurse mit ununterbrochener Stetigkeit zu einem Ganzen verbunden werden. Erfunden hat der Verfasser, wie er selbst sagt, die Eintheilung und häufig auch die Bezeichnung; aber indem er den ganzen übrigen Inhalt als einen empfangenen wiedergeben will, drückt er auch dem Bekannten und Oftgesagten den Stempel eines originalen Geistes auf. Die dogmatische Aufgabe wird hier bestimmter als in der Encyklopädie gefaßt. Die Dogmatik ist keine rein erkennende, sie ist eine reflektirende Wissenschaft, sie ruht auf dem Gegebenen und soll über Gehalt und Zusammenhang einer historisch vorhandenen Glaubensweise, hier also der evangelisch-christlichen Frömmigkeit eine kritisch geläuterte Rechenschaft geben, damit was die Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewußtseyn in sich trägt, einer geordneten Lehrmittheilung und wissenschaftlichen Aneignung fähig werde. Denn ihr Wesen hat die Frömmigkeit eben im Gefühl, nicht im Wissen oder Thun,

aber sie unterscheidet sich dadurch von jedem andern Gefühl, daß sie sich eines allbestimmenden Verhältnisses nicht zum Einzelnen und Besonderen, sondern zum Absoluten bewußt wird. Um auszudrücken, daß die Frömmigkeit um so reiner ihr Wesen erfaßt, je mehr sie sich über die Sphäre der Willkür und der irdischen Wechselwirkung erhebt und ganz in jene göttliche Nothwendigkeit eingeht, definirt er sie als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“, welches erst der christliche Monotheismus vollständig offenbart habe. Schleiermacher wollte mit diesem Ausdruck das Tiefste im Menschen, nicht etwas Schwächliches und Untergeordnetes bezeichnen; die Mehrzahl hat ihm darin Recht gegeben, daß die Frömmigkeit in der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns ihren Sitz habe, auch darin, daß sie ein jede Gegenwirkung ausschließendes Abhängigkeitsgefühl, nur darin nicht, daß sie bloßes Abhängigkeitsgefühl sey. Die Vermittelung dieses Princips mit dem der Freiheit ist an dieser Stelle vermißt worden. Eine zweite Definition betrifft die eigenthümlich christliche Frömmigkeit; dieselbe ist ebenso qualitativ als historisch zu bestimmen. In ersterer Beziehung ist alles Christliche ein Allgemeines, ein erlösender Eintritt aus dem sittlichen Zustande der Unlust in den der Seligkeit und Lust, in der letzteren ein Besonderes, nämlich Werk und Wirkung der Erscheinung Christi. Beide Richtungen müssen sich decken, so lange keine Ablösung des historischen von dem ideellen Bewußtseyn entstehen soll, und aus ihrer Verbindung ergeben sich die Gränzen, aber auch die natürlichen Gefahren und Abwege, innerhalb deren die christliche Glaubensweise sich bewegt. Die Erlösung wird angetastet, sobald in der Beurtheilung der menschlichen Kräfte die Möglichkeit oder auch die Nothwendigkeit des Erlöstwerdens nicht mehr erhellt; Christus wird angetastet, sobald er dem menschlichen Leben zu wenig oder zu vollständig gleichstehend gedacht wird, um jene Wirkungen auszuüben. So entstehen zwei christologische und zwei anthropologische Häresieen, die ebionitische und die doketische, die pelagianische und die manichäische, und der Verfasser hat es nicht für nöthig gehalten, aus der Auffassung des Gottesbegriffs zwei entgegenstehende Abweichungen etwa des Deistischen und des Pantheistischen herzuleiten, weil er in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl selber eine hinreichende Bürgschaft sieht sowohl gegen falsche Trennung wie gegen falsche Vermischung und Identificirung Gottes mit der Welt. Ein dritter Karakterzug tritt dadurch hinzu, daß jene erlösende Kraft nicht an das Medium der Kirche gebunden seyn, sondern frei und ohne Abhängigkeit kirchlicher Dazwischenkunft von dem Einzelnen angeeignet werden soll; damit wäre aber kein Häretisches gemeint, sondern nur ein Confessionelles treffend hervorgehoben, welches die Scheidewand der evangelischen Auffassung gegen die katholische bildet. Diese Grundsätze werden dem einzelnen Dogmatiker schon aus der evangelischen Glaubensgemeinschaft zugeführt; was er selber zu leisten hat, ergibt sich aus der Natur des wissenschaftlichen Vortrags, sowie aus dem Princip einer fortschreitenden Schrift- und Geschichtserkenntniß. Er hat an das historisch Ausgeprägte überall anzuknüpfen, zunächst an die symbolischen Zeugnisse, welche selbst wieder auf die Schriftnorm, zumal des Neuen Testaments (denn das Alte ist nur eine sekundäre und im Grunde überflüssige Auktorität) zurückweisen; aber diese Abhängigkeit wird wieder zur Freiheit, und indem er aus der Vergangenheit und dem bisherigen Gange der Theologie auch deren Zukunft begreift und vermuthet, wird er diese auch seinerseits selbstthätig herbeizuführen suchen. Die Prüfung und Sichtung des gegenwärtigen Standes ist zugleich Divination dessen, was die Zukunft bringen oder berichtigen soll. Dialektische Durchführung und systematische Ordnung endlich sind das Feld, wo er sich mit völliger Selbstständigkeit bewegt. — Bekannt ist die Eintheilung des Werks, welche durch die kurz berührten Lehrsätze der Religionsphilosophie, der Ethik und Methodenlehre vorbereitet wird. Die Idee der Erlösung bildet nach Schleiermacher den Mittelpunkt der evangelischen Frömmigkeit. Aber nicht alle Aussagen des christlichen Bewußtseyns enthalten diese Idee; einige gehen ihr nothwendig voran, während andere unmittelbar auf sie hingerichtet oder an sie angeknüpft werden müssen, weil sie mit dem

Gefühl der Sünde und mit dem Bedürfniß der Wiederherstellung behaftet sind. Hieraus ergibt sich eine doppelte Reihe dogmatischer Erklärungen, sittlich ungetrübte und solche, die den Gegensatz der Sünde als einen vorhandenen, aber durch die Erlösung überwundenen oder noch zu überwindenden darstellen. Man kann sagen, daß hiermit eine rein kreatürliche und eine Sündenfrömmigkeit unterschieden wird, also eine Hälfte des Allgemeinen und des Besonderen nach Inhalt und Abzweckung der dogmatischen Sätze. Aber dabei allein konnte der Dogmatiker nicht stehen bleiben, wenn er nicht gegen seine Principien ein bedeutendes Stück des christlichen Wissens dem Gebiet des bloß Natürlichen überweisen wollte; er mußte das Besondere wieder verallgemeinern und das Allgemeine specificiren, und dies geschieht durch den zweiten Eintheilungsgrund, nach welchem eine gleichartige Reihe von Beziehungen des christlichen Abhängigkeitsgefühls sich über beide Haupttheile des Ganzen erstrecken soll. Auf jedem Standpunkt der Frömmigkeit verbindet sich mit dem ersten unmittelbaren Ausdruck des Selbstbewußtseyns auch zweitens ein Wissen der Welt und drittens ein Wissen Gottes, d. h. der jenem Weltbewußtseyn entsprechenden höchsten Causalität, also der göttlichen Eigenschaften. Dies angewendet auf jene Theile, bilden dieselben ebenso ein Ganzes für sich, wie sie durch denselben Kreislauf dogmatischer Aussagen einander correspondiren, und zwar so, daß der erste, statt gegen den zweiten sich zu verschließen, für den Anschluß an diesen vorbereitet und offen erhalten, das Allgemeinere also in seinem Uebergang auf das Eigenthümliche zur Anschauung gebracht wird. Diese Ordnung zerreißt allerdings den objektiven Zusammenhang und ist von keinem Späteren nachgeahmt worden; sie gewährt aber für die subjektive Entwicklung des religiösen Inhalts das höchste Interesse, weil sie zeigt, daß das christliche Selbstbewußtseyn sich nicht entfalten kann, ohne bei jeder entscheidenden Wendung auch neue Züge des Bildes Gottes und der Welt in sich abzuspiegeln.

Soviel von der berühmten Einleitung in die Glaubenslehre. Die Ausführung der beiden Haupttheile gestaltet sich so, daß in dem ersten und schwierigeren die kritische Reflexion, in dem zweiten die dogmatische Ausprägung und der freie Anschluß an die kirchlichen Bestimmungen das Uebergewicht hat, Beides innerhalb der gesteckten Gränzen. Schleiermacher hat zunächst die doppelte Absicht, theils die Selbstständigkeit des christlichen Gottesbewußtseyns einer spekulativen Gedankenentwicklung gegenüber in allen wesentlichen Richtungen zu wahren, theils die vorhandenen dogmatischen Aussagen kritisch abzuklären und von scholastischen Nebenbestimmungen oder unklaren und halbphilosophischen Distinktionen zu befreien, und dieser Methode ist er, obgleich indirekt und im weiteren Sinne selber philosophirend, überall treu geblieben. Demgemäß werden die Beweise für das Daseyn Gottes aus der Dogmatik ausgewiesen, weil diese die Anerkennung des höchsten Wesens als religiöse Thatsache festzuhalten und nicht von der Haltbarkeit der Demonstration abhängig zu machen habe, wobei wir bemerken, daß jene Argumente doch auch ein theologisches Analogon haben und daher um ihres Stoffes willen, nicht als eigentliche Beweismittel, Berücksichtigung innerhalb der Glaubenslehre verdienen möchten. Mit Recht wird behauptet, daß die Welterhaltung unmittelbare, die Weltschöpfung nur mittelbare Aussage des Glaubens sey; der Schriftsteller entwickelt an dieser Stelle die reinsten Anschauungen, er verdient das Lob dogmatischer Enthaltsamkeit, indem er dafür sorgt, die Dogmatik mit den Resultaten der Naturwissenschaften weder zu belasten, noch in Conflikt zu bringen. Kein Vorgänger hat dieselbe Bescheidenheit geübt, und doch hat es sich nachmals ergeben und ergibt sich noch, daß nur sie der Theologie nach dieser Richtung zum Heile dienen kann. Höchst interessant ist bekanntlich die Kritik der Engels- und Teufelslehre, und sie zeigt zugleich, daß der buchstäbliche Schriftbeweis keine zwingende Gewalt über den Verfasser ausübte. Man hat eingewendet, wenn — wie Schleiermacher behauptet — gegenwärtig das fromme Gemüth von Engeln nichts zu sagen weiß: so sey das noch kein Grund, ihr Daseyn als problematisch hinzustellen, da sie doch in der biblischen und altkirchlichen Frömmigkeit eine wichtige Stelle einnehmen.

Allerdings ist es nicht die Frömmigkeit schlechthin, sondern die neuere, welche sich von jenen Vorstellungen zurückgezogen hat. Darauf aber darf sich der Verfasser berufen, daß selbst in der heiligen Schrift das Interesse an den Engeln nicht selbstständig, sondern stets in Verbindung mit anderen Glaubenszwecken geltend gemacht wird. Die Gründe, mit denen Schleiermacher die Vorstellung des Teufels als haltungslos bestreitet: daß der Fall der Engel undenkbar sey, weil er sein eigenes Motiv immer zur Voraussetzung hat, daß die dem Satan beigelegte völlige Bosheit sich mit seiner angeblichen höchsten Klugheit innerlich nicht vertrage, daß die Erklärung des Bösen durch ihn nicht erleichtert, sondern zurückgeschoben wird u. s. w.; — diese Gründe sind vielfach beantwortet worden. Sie mögen nicht alle unwiderleglich seyn, sie haben aber doch eine gemeinsame und nicht widerlegte Wahrheit, denn sie führen zu dem Schluß, daß der Begriff des Bösen, welchen der christliche Glaube unmittelbar fordert, nur auf ein Werdendes, nicht ein Seyendes und für immer Abgeschlossenes hinleitet, den Teufel als Einzelwesen also nicht wirklich zu Stande bringt, sowie zweitens, daß die heilige Schrift den Teufel nicht als Gegenstand, sondern als Darstellungsmittel der Lehrverkündigung behandelt. In letzterer Beziehung hätte der Verfasser die Wichtigkeit dieser Vorstellung noch bestimmter anerkennen können, da es offenbar ist, welche Hülfe dieselbe für die lebendige Anschauung des Kampfes des Reiches Gottes mit seinem Gegentheil, also für die praktische Rede des Evangeliums leistet, sowie sie sich auch im christlichen Alterthum als unentbehrlich erwiesen hat. — Die Behandlung des Lehrstücks von der Welterhaltung verdient um ihrer kritischen Behutsamkeit willen Erwähnung. Die Distinktionen von Mitwirkung und Regierung und die Annahme eines besonderen Einwirkens neben dem allgemeinen dürfen nur mit Vorbehalt gelten. Die Erhaltung der Natur durch sich selbst, welche die Wissenschaft nachweist, darf die Religion weder läugnen noch zerreißen und zerstückeln wollen, sondern sie muß dabei stehen bleiben, daß der natürliche Zusammenhang sich mit der göttlichen Abhängigkeit vertrage und auf ihr ruhe. Die Schwankungen der natürlichen und religiösen Ansicht und die Uebergänge der einen in die andere sind unvermeidlich und als Anregungsmittel wohlthätig, so lange sie keine innerlich falschen Folgerungen erzeugen. Auch das Wunder wird von der Frömmigkeit nicht im absoluten Sinne, so daß es den Naturnexus aufhebt, gefordert; freie und natürliche Bewegung, Gutes und Uebel, alle Hebel der Geschichte und Naturwirkung bedingen eine Reihe von Gegensätzen, welche von der Theologie ebenso aufrichtig anerkannt, wie mit sorglicher Dialektik behütet werden müssen, um den freien Rückgang auf das alleinige göttliche Princip offen zu lassen. — Das dritte Bild, in welchem die allgemeine Richtung der Frömmigkeit sich ausprägen muß, entfernt sich nach Schleiermacher's Darstellung noch weiter von der populären Ansicht. Wenn das Gottesbewußtseyn von dem Umfang und der Art des Weltbestandes auf das Princip der Abhängigkeit zurückblicken und es aus den Formen des endlichen Daseyns erläutern und beleuchten will: so entstehen göttliche Eigenschaften. Ihr logischer Grund ist die Causalität, weil Gott absolute Wirkung ist; alle anderen Kategorieen haben nur ergänzende Bedeutung. Die göttliche Causalität ist dem Umfange nach der endlichen gleich, also Allmacht, der Art nach jeder zeitlichen Abfolge, an welche die irdischen Dinge gebunden sind, entgegengesetzt, also Ewigkeit. Sie kann aber auch als Allwissenheit und Allgegenwart ausgesprochen werden, dieses um sie zugleich von den räumlichen Schranken auszuschließen, jenes damit sie als eine absolut lebendige und bewußte gedacht werde. Abermals eine ausgezeichnete Gruppe von Definitionen, wie sie schwerlich von einem andern Dogmatiker mit gleicher Feinheit ausgeführt seyn möchte. Manche überlieferte Distinktionen kommen dadurch in Wegfall. Die Allmacht ist nach Schleiermacher die in dem Zusammenhang des Irdischen vollständig ausgeprägte göttliche Ursächlichkeit, und diese führt nicht über das Wirkliche hinaus, also auch nicht auf die Vorstellung eines abstrakten Alleskönnens. Aber sollte nicht der Dogmatiker an dieser Stelle durch die Flucht vor der Scholastik und das Streben nach Entmenschlichung des Göttlichen zu

weit geführt worden seyn? Das göttliche Können hat keinen religiösen Werth für sich, aber die angegebene Allwirksamkeit wird doch nicht vollständig befriedigen, wenn sie lediglich den ganzen Umfang des Wirklichen deckt, ohne durch ihre Freiheit über das Wirkliche hinauszuweisen und sich von der Naturmacht zu unterscheiden. Vortrefflich ist die Erklärung, daß die Allwissenheit eigentlich die absolute Geistigkeit des göttlichen Wirkens bezeichne; sie ist dann selber eine Allmacht, eine Macht des Wissens, welche das Thun Gottes in seiner zweckvollen und betrachtenden Lebendigkeit veranschaulicht, ohne daß in diesem Proceß Momente des leeren Wissens ausgesondert werden dürften, und eben damit hängt die kräftige Polemik gegen die schon von den altreformirten Dogmatikern bestrittene Kategorie einer scientia media zusammen. Indem endlich das religiöse Bewußtseyn, von Oben nach Unten zurücklenkend, die Welt mit den höchsten Endzwecken vergleicht, erscheint sie geeignet, neben der absoluten Abhängigkeit einem unendlichen Beruf der Freiheit und Thätigkeit genugzuthun, sie ist vollkommen, weil sie unter der Hand des Menschen sey es zum Darstellungsmittel und Stoff oder zum Werkzeug sittlicher Thätigkeit in's Unendliche werden kann, der Mensch aber ist befähigt, auf dem Wege der Einwirkung auf die Welt und der Rückwirkung von dieser zu gottähnlicher Würde emporzukommen. Er repräsentirt eine gotteswürdige Stellung theils der Herrschaft theils der Intelligenz und des sittlichen Vermögens; darin hat er das Ebenbild der Gottheit, aber er besitzt es nur als ein werdendes und anzueignendes, und die Vorstellung einer justitia concreata gehört zu den Fiktionen, welche die dogmatische Betrachtung des Urzustandes der älteren Theologie aufgenöthigt haben. Diese Berichtigung des Dogma's, nach welcher die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen als potentielle, nicht als aktuelle anzusehen ist, rührt zwar nicht von Schleiermacher her, er hat aber viel gethan, sie einleuchtend zu machen.

Der zweite Haupttheil hat viele Verehrer gefunden, die dem ersten weniger hold sind, er unterscheidet sich durch positiveren Karakter, durch liebevolle Hingebung an die historischen Erscheinungen, sowie er auch in zahlreichen Einschnitten und Ruhepunkten mehr Abwechselung gewährt. Sünden- und Erlösungslehre leihen von einander Schatten und Licht. Die Sünde tritt als eine höchst unwillkommene Erscheinung dem Betrachter entgegen, da sie das bis dahin ununterbrochene Continuum göttlicher Wirkungen zu durchbrechen droht. Wer kennt nicht Schleiermacher's Entwicklung, welche das dogmatische Mysterium von der Erbsünde zu einem psychologisch nachweisbaren und historisch anzuerkennenden Faktum umbildet! Zunächst bringt Schleiermacher die sogenannte Sinnlichkeitstheorie auf ein reines Facit. Nicht Sinnlichkeit ist Sünde, diese muß aber stets in der Form einer durch das Uebergreifen der niederen Seelenvermögen veranlaßten, also hangartigen Störung auftreten; sie muß ein Natürliches darstellen, und doch wieder eine Abweichung von den normalen Verhältnissen, in denen der sittliche Organismus des Menschen sich bewegen soll, und dafür giebt es keine Bezeichnung als die biblisch vorgeschriebene des Widerstreits zwischen Fleisch und Geist. In dieser ihrer abnormen Natürlichkeit ist die Sünde weder bloße Willkür, noch tritt sie jemals aus dem Gebiet des Vermeidlichen völlig heraus. Das ganze Agens der Sünde löst sich bei scharfer Untersuchung in aktuelle und habituelle Momente auf; die letzteren gehen voran und geben der Sünde vor ihrer erscheinenden Wirklichkeit ein inneres Daseyn, und dieses Continuum sündhafter Affektionen gewinnt durch Fortpflanzung von einem Geschlecht auf's andere, durch individuelle und nationale Gestaltung einen erblichen Karakter. Das Sündigen selber behauptet auf diese Weise eine Freiheit, welche den gott- und geistgemäßen Willen bindet. Nach solchen Vorbereitungen lautet die Erklärung der Erbsünde wörtlich orthodox, also auf vollkommene Unfähigkeit zum Guten; abgesehen von der Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen, wird dem natürlichen Menschen jede wahre Gerechtigkeit abgesprochen und nur die bürgerliche Tugend zuerkannt, ja der Verfasser räumt ein, daß die symbolischen Bücher Grund haben, die Erbsünde, weil sie sofort mit Momenten der Verschuldung verwächst, zugleich als Erbschuld zu

betrachten. Dagegen kann die kirchliche Annahme eines Sündenfalles durch Naturverderbung nur auf populäre Wahrheit Anspruch machen. Denn streng genommen läßt sich von einer einzelnen natürlich freigegebenen Handlung keine Einwirkung herleiten, welche das sittliche Naturvermögen herabsetzt und verkehrt. Da nun weder das Einzelwesen die Natur, noch umgekehrt die bisher reine Natur das Einzelwesen durch die erste That der Freiheit verderbt, noch endlich die Natur sich selber corrumpirt haben kann: so tritt an die Stelle des orthodoxen Gegensatzes von natürlicher Reinheit und Verdorbenheit vielmehr die eine Ursündlichkeit, und an die Stelle einer doppelten, übertragenen und verdienten, eine einfache gemeinsame Schuld. Der Fall bezeichnet alsdann den ersten Eintritt eines von nun an sich stets wiederholenden Sündigens und Fallens, und die Erlösung kommt einer Erhebung zu dem göttlichen Princip des Guten gleich, welches sich vor Christus ohnehin nicht nachweisen läßt. Das Verdienst dieser Auffassung finden wir wesentlich in der psychologischen Wahrheit und Tiefe, mit welcher auf den Sinn des Dogma's auch ohne dessen widerspruchsvolle Form eingegangen wird; sie führt aber dahin, daß der Unterschied des Sündlichen und Erbsündlichen nur relative, nicht unbedingte Geltung behält. Denn die Erbsünde ist nach dieser Ansicht keine reine Qualität, keine bloße Verderbtheit, sondern immer schon ein inneres Thun und Werden der Sünde selber. — Demnächst fordert auch das Sündenbewußtseyn einen Aufblick zu Gott und dessen Eigenschaften, und da Gott absolute Causalität ist, so muß die Sünde auch zu dem, worin sie dem Wesen nach keine Stelle hat, ein Verhältniß einnehmen. Bei einer passiven Zulassung stehen zu bleiben, ist nach Schleiermacher vergeblich; da aber auch der Inhalt der Sünde nicht auf göttliche Mittheilung zurückgeführt werden kann, so ergibt sich lediglich die Auskunft, daß die Sünde von Gott geordnet sey, nicht für sich, sondern als Medium der Freiheit, also als ein zu Ueberwindendes und um der Erlösung willen. Gewiß wird jede gründliche Beantwortung der Frage den Weg einschlagen, daß sie das höchste Gute zum wahren Gegenstande des göttlichen Willens macht, und in diesem dann die Erlösung vom Uebel, also die Freiheit enthalten seyn läßt, welche nothwendig Bewegung ist und ohne Gegensätzliches sich nicht verwirklichen kann. Doch glauben wir, daß auch in der obigen Formel das Problem nicht vollständig ausgesprochen wird; denn die Sünde, die im Großen geordnet erscheint, ist doch im einzelnen Falle wieder nicht geordnet, sondern vermeidlich und frei, über welche Antinomie der Anordnung und der bloßen Zulassung wir niemals hinauskommen. Nachdem nun, um wieder anzuknüpfen, die göttliche Causalität mit der gegensätzlichen Entwicklung des Guten verknüpft und gleichsam verwickelt worden, muß Gott wieder über jeden Gegensatz hinausgerückt und seiner eigenen ethischen Erhabenheit zurückgegeben werden, und dies geschieht durch Anerkennung zweier Eigenschaften, erstens der Heiligkeit, nach welcher Er immer nur als Widersacher der Sünde im Bewußtseyn auftritt, weil er ihr im Gewissen einen unvertilgbaren Richter beigegeben, und zweitens der Gerechtigkeit, als welche den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sünde und dem strafenden Uebel, dem natürlichen sowohl als dem geselligen, gesetzt hat und erhält. Die erstere ist also subjektiv vorhanden, während die andere in der Welt- und Naturordnung ein objektives Darstellungsmittel besitzt, und beide würden ohne vorangegangene Berührung des Menschen mit der Sünde von diesem nicht qualitativ erkannt werden. — Auf diesem Wege geht die Betrachtung auf die Lichtseite des christlichen Bewußtseyns über, und der Vortrag gewinnt an Wärme. Es liegt in der Anlage dieser Dogmatik, daß sie uns keine historische Beweisführung des christlichen Heils vorführen, sondern nur den Inhalt der christlichen Frömmigkeit nachweisen will, in welcher der Glaube an die Erlösung zur bestimmenden Macht geworden ist. Dagegen ist diese Frömmigkeit selber eine historisch erwachsene und subjektiv angeeignete, und sie traut ihrem eigenen Zeugniß, so lange es ohne fremdartige Zuthaten und störende Abwege rein auf sich selber ruht. Die Erlösung oder das Aufgenommenseyn in den Stand der unverdienten Seligkeit ist Thatsache einer gemeinsamen inneren Erfahrung, und diese kann weder zufällig ent-

standen seyn, noch ergibt sich eine andere Quelle, als welche die evangelische Kunde von jeher dargeboten hat. Sie hat sich also auf den Einen Grund der Erscheinung Christi zurückzuführen, und dieser ist ein historischer, zugleich aber auch ein überhistorischer, weil er jede andere Geisteserregung an Allgemeinheit und Innerlichkeit überbietet, und weil er im Verlauf aller folgenden religiösen Erfahrungen stets dieselbe ursprüngliche Kraft bewahrt hat. Die Christologie kommt folglich zu Stande durch den Rückgang von dem Gewirkten auf das Wirkende, oder durch den Nachweis der Eigenschaften, welche sich in der Erscheinung Christi vereinigt finden müssen, um jene eigenthümliche Bestimmtheit des christlichen Lebens und Glaubens hervorzubringen und deren Fortdauer zu erklären. Und da im frommen Bewußtseyn der Erlöser und der Erlöste als auf einander bezügliche Gestalten hervortreten, so wird von der einen auf die Person des Heilandes, von der andern auf dessen Werk und Verdienst zurückgewiesen. Seyn und Thun Christi oder persönliche Würde und grundlegende Wirksamkeit sind jede das Maß der andern; man darf also Christus nichts Höheres beilegen als die von ihm ausgehende Schöpfung des Gottesbewußtseyns fordert, aber auch nichts Geringeres, so lange es unerweislich bleibt, daß diese Neubildung über ihren Urheber je hinausgegangen oder durch spätere Erscheinungen ergänzt und erhöht worden sey. Damit ist schon gesagt, daß die Frömmigkeit Recht hat, Göttliches und Menschliches, die beiden Faktoren des subjektiven Christusbildes, auch in dem geschichtlichen Christus vereinigt zu finden, bestimmter ausgedrückt, daß Christus vollkommen Mensch war, zugleich aber in einer übermenschlichen und unübertrefflichen Gemeinschaft mit Gott stand, ohne welche der eigenthümliche Inhalt des Gottesbewußtseyns, das die Erlösten in sich tragen, nicht hätte entstanden noch in alleiniger Beziehung auf ihn fortgepflanzt seyn können. Denn eine ähnliche göttliche Angehörigkeit findet sich in dem frommen Bewußtseyn, folglich muß diese in demjenigen, von dem es allein getragen seyn will, auf primitive Weise stattgefunden haben. Von diesem Gesichtspunkte aus schließt sich der Dogmatiker an die überlieferten symbolischen Bestimmungen in drei Lehrsätzen an: 1) Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur zu der Einen Person Christi, 2) Verhältniß der beiden Naturen zu einander, welches sich dahin bestimmt, daß bei der Vereinigung die göttliche Natur allein die thätige, während des Vereintseyns aber die Thätigkeit beider eine gemeinsame war; 3) Unterschied Christi von den übrigen Menschen, bestehend in einer Sündlosigkeit, welche mit dem potuit non peccare zugleich ein non potuit peccare in sich schließt, und religiöse Irrthumsfreiheit. Aus der Erklärung dieser Lehrsätze ergibt sich ein Gottmensch im religiösen Sinne, ein Schöpfer und Urbild des christlichen Gottesbewußtseyns, ein göttlicher Menschensohn von relativ übernatürlicher Erhabenheit und Wirkungskraft, ein zweiter Adam, welcher die Menschheit ebensowohl neu eröffnet, wie er auch das Ziel ihrer Vollendung durch sich selber offenbart hat. Aber den Sinn des kirchlichen Dogma's, welchem diese Bestimmungen anbequemt werden, geben sie nicht wieder, wie auch der Verfasser nicht verhehlt, daß die obigen Lehrsätze, wenigstens die beiden ersteren, schwierig bleiben und die Prüfung nicht ganz bestehen. Der Schleiermacher'sche Christus — und der Dogmatiker war sich dessen sehr wohl bewußt — ist nicht mehr der kosmisch-metaphysische Gottmensch, welchen die Kirchenlehre unter Voraussetzung der Trinität und Homousie behauptet; die „göttliche Natur" ist nur der passendste Name für die unbeschreibliche Stärke und Reinheit seiner Gottgemeinschaft, seine Persönlichkeit zwar nicht den Mängeln, aber doch den Gränzen der irdischen Erscheinungswelt zugewiesen. Ein vormenschliches Daseyn Christi im persönlichen Sinne anzunehmen, ist keine religiöse Nöthigung vorhanden, noch scheint das Schriftzeugniß durchgängig ein solches zu fordern. Das Unterscheidende des Wesens Christi, wovon der erlösende Geist ausgeht und worauf der Glaube ruht, ist aber selber ein Innerliches und Geistiges, darf also an äußere Merkmale, sey es nun historischer oder physischer Art, nicht nothwendig geheftet werden. Die übernatürliche Erzeugung ist kein Glaubenssatz und das kritische Urtheil über die auf sie bezüglichen Bibelstellen muß frei

bleiben, eine Ansicht, die auch auf Exegeten der streng positiven Richtung, wie Meyer, übergegangen ist. Auch die Thatsachen der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft geben kein dogmatisches Resultat, da sie eben nur Thatsachen der Erscheinung, nicht Ausflüsse des lebendigen Christus sind, wobei wir dennoch glauben, daß Schleiermacher auf die religiöse Bedeutung der Auferstehung mit Unrecht Verzicht geleistet hat. Welche biblischen Beweismittel er zu Hülfe nimmt, um seine Auffassung zu stützen, welche Erklärungen der Attribute Gottes- und Menschensohn gegeben werden, aus welchen Zügen das urbildliche Verhältniß zur Menschheit und das abbildliche zu Gott erhellen soll, bedarf keiner weitern Ausführung. Denselben Karakter hat das nächste Lehrstück vom Geschäft Christi, denn es kann dem Bisherigen gemäß ja nur darthun wollen, wie aus dem kurzen irdischen Daseyn des Herrn ein gleichartiges aber dauerndes geistiges Seyn in der Gemeinde geworden ist und werden soll. Christus nimmt die Gläubigen durch Einführung des neuen Lebensprincips in die Kraft seines Gottesbewußtseyns, und er nimmt sie ebenso in seine ungetrübte Seligkeit auf, und Beides geschieht weder auf äußerlich empirische noch auf magische Weise, sondern vermöge eines religiösen Hergangs, der sich der genauen Definition entzieht und in dessen Beschreibung leicht schon der eine oder andere Abweg gefunden werden kann. Jenes ist Christi erlösende, dieses seine versöhnende Thätigkeit. Nach beiden Richtungen geht von Christus ein entsündigtes und in sich befriedigtes Leben der Gottverbundenheit auf die Gemeinschaft über, ein Nachleben Christi und Einleben in ihn, dessen Proceß ähnliche Unterscheidungen und Wechselbeziehungen wie die Persönlichkeit Christi selber zuläßt. Hier befindet sich Schleiermacher im Mittelpunkte seines christlichen Bewußtseyns, er spricht im Namen derer, welche die Wirkungen einer personbildenden Gemeinschaft mit dem Erlöser in sich erfahren haben, und indem er sich von jeder auf sich selbst ruhenden dialektischen Demonstration des W e r k e s Christi abwendet, legt er alles Gewicht auf die Summe der Eindrücke, welche den tiefsten Inhalt des christlichen Bewußtseyns bedingen. Beweise sind an dieser Stelle nicht möglich, sondern nur Hinweisungen auf eine religiöse Wirklichkeit, Auslegungen ihrer Gestalt und Herkunft; wer diesen Erfahrungen fremd ist, auf den kann die dogmatische Darstellung nur indirekt wirken, indem sie ihm den Zugang zu denselben erleichtert. — Die Lehre vom doppelten Stande Christi wird abgelehnt, weil sie nur vom orthodoxen Standpunkte aus durchgeführt werden kann, die Aemterlehre dagegen unter Verwahrung gegen die altdogmatische Fassung derselben angenommen. Sie enthält aber nur Folgerungen und Anwendungen des Vorigen; unhaltbar ist die alte Scheidung eines doppelten Gehorsams, mißverständlich die Vorstellung eines Sündenerlasses durch bloße Uebertragung des stellvertretenden Verdienstes. Nicht der Tod Christi hat durch sich selbst Genugthuung geschaffen, sondern der ganze lebendige und sterbende Christus tritt in die Stelle ein, wo das friedensuchende Gemüth Stellvertretung und Genugthuung bedarf. Die Frage, wie sich die Theilnahme an Christi Vollkommenheit und Seligkeit in den einzelnen Seelen ausdrückt, führt zu dem Abschnitt von der „Heilsordnung", und dieser wird zugleich kritisch und conservativ entwickelt. Der Verfasser, indem er das Eigenthümliche der Wiedergeburt und Heiligung zu wahren sucht, sorgt für psychologische Haltbarkeit; mit dem bloß deklaratorischen Akt der Rechtfertigung, sofern dieser auf sich beruhen und von dem Werden des neuen Lebens durch Christus unabhängig seyn will, kann er sich nicht einverstanden erklären; dann hätte Gott sich nur in dem einen Momente selber gesagt, was er in dem andern bewirken will. Auch S ü n d e n v e r g e b u n g und R e c h t f e r t i g u n g sind erst völlig wahr, indem sie gewußt werden, also in den Proceß ihrer subjektiven Verwirklichung eintreten. Ohne Verbindung mit der durch Christus bewirkten Erneuerung ist der actus forensis leer und unfruchtbar, nicht aber mit ihr, denn der Akt der Bekehrung ist im Menschen selber zugleich eine E r k l ä r u n g, daß Gott ihm vergebe, an welchen Gesichtspunkt sich die protestantische Ansicht anzuknüpfen hat. Auch gibt es nur einen allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung, nicht aber eine bestimmte Verfügung für jeden Einzelnen. — Der

Erwählungslehre hatte Schleiermacher bekanntlich schon 1819 (Theolog. Zeitschr. 1819) eine berühmt gewordene Abhandlung gewidmet, in welcher er Bretschneider's Aphorismen bestreitend und den Grundsatz vom menschlichen Unvermögen festhaltend, der Calvinischen Lösung des Problems den Vorzug gab, zugleich aber die Theorie Calvin's von den gewöhnlichen Vorwürfen zu befreien und durch geistvolle Modifikationen zu veredeln und innerlich zu bewahrheiten suchte. Im Allgemeinen werden die Resultate dieser musterhaft geschriebenen Abhandlung in der Glaubenslehre wieder aufgenommen. Es gibt, heißt es hier, eine unabhängige göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts, die gleichsam bisher keine volle Existenz für Gott hatte, die Gesammtheit der Erwählten als neue Kreatur in's Daseyn gerufen wird. Aber die erlösende Kraft Christi ist hinreichend, um das ganze menschliche Geschlecht zu erretten. Zu dem Ergebniß, daß die Erwählung als eine beschränkte zu denken und nicht aus dem beschränkten Erfolg eines allgemeinen Rathschlusses der Erlösung herzuleiten sey, gelangt Schleiermacher nicht dadurch, daß er den Gegensatz der Erwählten und Nichterwählten in alter Schärfe aufrecht erhält; diesen sucht er auf alle Weise zu mildern, namentlich durch die Hinweisung auf einen endlichen Sieg der Liebe und auf die Hoffnung, daß der Tod nicht das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen seyn werde. Auch die dualistische Geschichtsanschauung des Augustinismus war nicht die seinige, so bestimmt er auch an der positiven Seite des christlichen Heils festhielt. Aber er beurtheilte das Dogma als Ausdruck der göttlichen Wirksamkeit, also aus dem Gesichtspunkte der Causalität, und da er kein leeres über den Umfang der Entscheidung hinausgehendes Vorherwissen anerkennen wollte: folgte er hierin der Calvinischen Consequenz und erklärte die Unterscheidung von praeceptum und voluntas für haltbarer als die innerhalb der letzteren oder zwischen ihr und der praescientia vorgenommenen Sonderungen. Allein auch dieser Consequenz ist er nicht treu geblieben. Denn er stellt den Satz auf: Sowie die Erwählung auf die göttliche Weltregierung einwirkt, ist sie begründet auf dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten; wie sie aber auf jener ruht, ist sie allein durch das beneplacitum Dei bestimmt. In diesem Satz ist ein Gleichgewicht gegeben, welches der allein bedingenden Erwählung eine bedingte zur Seite stellt und das Moment eines leitenden Wissens abermals in die Betrachtung der göttlichen Weltregierung einführt. Das Ganze ist als eine mit Anlehnung an den reformirten Grundgedanken unternommene aber unconfessionelle Veredlung des Dogma's von der Erwählung zu betrachten. — Die folgenden Stücke des Systems berühren wir kurz; sie zeigen, wie feinfühlend der Schriftsteller nach der Natur des Gegenstandes auch die Art des dogmatischen Vortrages zu bemessen wußte. Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Bestimmtheit eines das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Die von diesem erfüllte Kirche ist das Abbild des Erlösers, zu welchem jeder Einzelne einen ergänzenden Zug und Beitrag zu liefern hat, und sie besitzt an dem Zeugniß der heiligen Schrift und an den Sakramenten ihre unveräußerlichen Merkmale. Bei der Prüfung der Sakramente hält sich Schleiermacher mit feiner aber schonender Kritik über den Parteien, indem er den gemeinkirchlichen Sinn gegen die bloß symbolische Aeußerlichkeit und magische Uebertreibung sicherstellt. Denn abschließend erklärt er sich nicht, aber er zeichnet ein christlich Nothwendiges, welches in jeder confessionellen Ansicht einseitig oder mangelhaft dargestellt, die Hoffnung neuer förderlicher Ansichten offen läßt. Großartig und ächt protestantisch ist die Anschauung von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, von den Ursachen ihrer Spaltung und den Pflichten der Annäherung und Wechselwirkung ihrer getrennten Theile und Bekenntnisse. Die geringste Ausbeute liefern die prophetischen Lehrstücke, doch sehen wir ein Ergebniß schon in dem Nachweis, daß abgesehen von den Ideen der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens und der Vergeltung, welche von Schleiermacher mit christlich-positiven, nicht mit allgemein religiösen und wissenschaftlichen Beweismitteln begründet werden, — alle anderen Aussagen einen problema-

tischen Karakter behalten; sie bilden einen Stoff christlicher Hoffnung, welcher sich mehr oder minder weigert, in eine klare Lehrform einzugehen. Nachdem in der Lehre von der Kirche sich die Betrachtung der Welt vom Standpunkte der Erlösung ausgesprochen hat, ergeben sich von selbst noch zwei zugehörige Eigenschaften Gottes: die Liebe, vermöge deren das göttliche Leben sich der Menschheit erlösend mittheilt, und die Weisheit als das Princip, welches die Welt für die in der Welt sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnet und bestimmt. Den Beschluß des Ganzen macht endlich die „göttliche Dreiheit“. Diese Stellung, aber auch die mit ihr zusammenhängende Auffassung der Trinität war für dieses System nothwendig. Da die Trinität keine unmittelbare Aussage des christlichen Bewußtseyns darbietet, noch für sich allein ein Glied des ursprünglichen Glaubens bildete: so fehlt ihr innerlich das Wesen eines selbstständigen Dogma's, welches ihr von der Kirche später beigelegt wurde. Richtig verstanden spricht diese Dreiheit nicht die Gottheit, sondern die christliche Offenbarung aus und sie gehört an's Ende, weil in ihr die drei Namen, auf welche die Offenbarung des Reiches Gottes zurückweist, und insofern der kurze Inhalt alles zuvor Mitgetheilten zusammengefaßt werden. Schleiermacher entscheidet sich für einen veredelten Sabellianismus, denn die kirchlich-scholastische Construktion eines dreipersönlichen Gottes ist für ihn ein undogmatisches Philosophem, wie denn auch die einfachere alt-protestantische Lehrform niemals über die in ihr liegenden Schwierigkeiten hinausgekommen ist. Demgemäß hatte er auch schon in der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der athanasianischen und sabellianischen Vorstellung von der Trinität (Theol. Zeitschrift Hft. 3.) nach scharfsinniger Untersuchung der unitarischen Meinungen der alten Kirche die Berechtigung der sabellianischen Auffassung neben der anderen spekulativen und metaphysischen, welche kirchlich wurde, darzuthun gesucht. Wir müssen in der Hauptsache ihm Recht geben, wenngleich wir seinen dogmen-historischen Urtheilen nicht überall beitreten und überhaupt einräumen, daß er die historische Bedeutung dieser Lehre nicht übersah.

Als Uebersicht des Inhalts dieses Werks mag das Gesagte hinreichen; da sich aber in ihm das Wesen der Schleiermacher'schen Theologie am deutlichsten ausprägt: so verweilen wir noch, um einige Gesichtspunkte aufzustellen, von denen die Würdigung desselben ausgehen muß. Denn wie jedes große Geistesprodukt einen breiteren historischen Boden einnimmt, so werden wir auch dieses nicht unter eine einzige Kategorie stellen dürfen. Schleiermacher's Glaubenslehre und Theologie verbindet religiöse und wissenschaftliche Interessen, sie lehnt sich ebenso an die ältere kirchlich-historische wie an die neuere wissenschaftliche Entwicklung an. Indem wir das historisch-kirchliche Moment voranstellen, nennen wir sie 1) Eine Vereinigung von Synkretismus und Pietismus. Unter Synkretismus wird hier die Ueberwindung der kirchlichen Exklusivität und das tiefere wissenschaftliche Verständniß der kirchlichen Lehrbestimmungen, unter Pietismus die Pflege des subjektiv religiösen Organs, in welchem aller Glaube erwachsen und sich bewahrheiten soll, verstanden; der erstere Faktor weist in der älteren Theologie auf Calixt, der andere auf Spener zurück. Wenn aber diese Richtungen in der früheren Periode einander fremd blieben oder sich nur oberflächlich berührten: so hat die neuere Zeit sie um so mehr zusammengeleitet, als sie genöthigt war, der zunehmenden wissenschaftlichen Freiheit durch religiöse Innerlichkeit ein Gegengewicht zu geben. Aber kein Anderer hat bisher diese Verbindung kräftiger vollzogen, Keiner die Gemüthswahrheit des christlichen Glaubens mit mehr Zuversicht dargelegt und zugleich feiner begränzt, damit sie nicht in das Gebiet der neben ihr wirkenden kritischen Reflexion oder philosophischen Behauptung eingreife, noch von dieser unzeitig beseitigt werde. Der Zusammenhang zwischen Schleiermacher und der Spener'schen Schule liegt in der Geltendmachung gewisser Thatsachen christlicher Erfahrung, welche dem religiösen Bewußtseyn unmittelbar angehören und durch dessen Continuität verbreitet und fortgepflanzt werden, für die also nur eine Darlegung, kein eigentlicher Beweis möglich ist. Es ist nicht

dieses Orts, von der angegebenen historischen Verwandtschaft eine in's Einzelne gehende Nachweisung zu liefern; den historischen Hintergrund aber werden wir festhalten müssen, wenn nicht Schleiermacher als bloß eklektische und individuelle Erscheinung betrachtet werden soll. — Dazu kommt in kirchlicher Beziehung 2) der Unionsstandpunkt des Werks. Wenn der Dogmatiker alle wichtigeren Paragraphen mit Belegstellen aus den Bekenntnißschriften beider Confessionen eröffnet: so will er damit dem Princip der Gleichstellung der letzteren genügen, und er hat dies consequenter als die meisten Vorgänger durchgeführt, da er eine confessionelle Differenz nirgends als scheidenden Gegensatz bestehen läßt. Dem Geiste nach ist ein Werk wie dieses die beste Frucht und der stärkste Hebel der Union, weil man, so zu sagen, die Confession darüber vergißt, und gerade diese Glaubenslehre ist von Vielen ohne alle Rücksicht auf ein zum Grunde liegendes Sonderbekenntniß als Erzeugniß des evangelischen Protestantismus genossen und studirt worden. Erst in der letzten Zeit ist man im Zusammenhang mit andern Studien auch an diese Schrift und ihren Verfasser schärfer mit der confessionellen Frage herangetreten. Die Beantwortung derselben scheint nahe zu liegen. Daß er von der reformirten Schule herkomme, bezeugt Schleiermacher selbst; es findet seine Bestätigung in mehreren Grundzügen seiner Theologie, in der Behandlung der Lehren von der Vorsehung und Erwählung und in der Zurückführung der göttlichen Eigenschaften auf den Kanon der Causalität. Auch der Gottesbegriff gehört überwiegend auf diejenige Seite, auf welcher Gott als actus purus und absolutes Thun definirt wird. Die Uebergehung der Ständelehre in der Christologie hat wenigstens einen Anknüpfungspunkt in der älteren reformirten Literatur, in welcher sich auch noch andere Anklänge und Vergleichungspunkte nachweisen lassen. Dessenungeachtet erklären wir es für falsch, wenn Schleiermacher ohne Weiteres als reformirter Dogmatiker klassificirt wird, und es soll uns nicht irre machen, daß die strenglutherische Partei sich neuerlich mehrfach geneigt und bereit gezeigt hat, diesen Theologen der Schwesterkirche vollständig abzutreten. Wäre damit schon seine kirchlich-historische Stellung bezeichnet, so würde sich schwerlich erklären, warum er in solchem Umfange auf die deutsche Theologie gewirkt hat, während die außerdeutsche ihn wenig kennen und würdigen lernte. Wenn daher A. Schweizer, Einer der verdientesten Schüler Schleiermacher's, diesen als den Wiederhersteller oder den Schlußpunkt der durch ein halbes Jahrhundert liegen gebliebenen reformirten Glaubenslehre hinstellt und nur das Mißlungene seines Werks als nicht-reformirte Zuthat gelten lassen will (Reform. Glaubenslehre I. S. 92), so können wir ihm nicht Recht geben. Die Heilslehre, sofern sie auf der beseligenden Gemeinschaft mit Christus, welche den besten Beweis ihrer Wahrheit in sich selber trägt, beruhen soll, hat, wie wir sahen, andere historische Antecedentien als die der reformirten Lehrtradition; den nicht-reformirten Karakter der Christologie hat Schweizer selbst eingeräumt. Die freie Auffassung und kritisch gereinigte Durchführung des Schriftprincips hängt bei Schleiermacher damit zusammen, daß er die Schrift als Urzeugniß des christlichen Bewußtseyns betrachtet, spätere Standpunkte also nach Geist und Wesen auf jenes Bewußtseyn zurückführen und ohne Buchstäbelei mit ihm vergleichen muß. Dieser Zeugnißwerth der Schrift führt nur zu einer mittelbaren Normativität des Worts, während die Reformirten gerade die unmittelbare, wenn auch mit ungleicher Strenge, dogmatisch ausgebildet haben. Das Voranstellen der anthropologischen Sätze vor den theologischen bezeichnet Schweizer gleichfalls als nicht-reformirte Eigenschaft; dies ist jedoch nichts Einzelnes, sondern folgt aus seinem ganzen Verfahren, da er von demjenigen, was das christliche Gefühl unmittelbar bestimmt, zu dessen entfernterem Objekt oder dem letzten Wirkenden übergeht, also von der Welt auf Gott, von dem Kirchlichen auf das Biblische, ebenso wie von der gegenwärtigen Gestalt des Glaubens oder Lebens auf die demnächst herbeizuführende. Diese deducirende Methode nimmt den Weg von Unten herauf oder von Innen heraus, während die reformirte einer Deduktion von Oben herab zu gleichen pflegt. Dazu kommt, daß die Idee der christlichen Frömmigkeit, wie sie von Schleiermacher aufgestellt

und verwendet wird, auch aus der Literatur des Pietismus, nicht allein aus der reformirten hergeleitet werden kann. Sollen alle diese Eigenheiten, die doch eng mit dem Ganzen verwebt sind, nur als Mißbildungen eines gegebenen Lehrtypus angesehen werden? Wir glauben vielmehr, daß Schleiermacher's Theologie zur einen Hälfte reformirt, zur andern den Bewegungen des confessionell nicht zu spaltenden religiösen und wissenschaftlichen Protestantismus Deutschlands angehöre.

Diesen beiden Haltpunkten für die Beurtheilung der kirchlichen Richtung unseres Werks mögen sich zwei andere von wissenschaftlicher Natur zur Seite stellen. Gewissermaßen ist aus dem älteren Synkretismus der wissenschaftliche Rationalismus und aus dem Pietismus der Supranaturalismus hervorgegangen, doch so, daß beide dadurch ein anderes Ansehen gewannen. Aus der religiös-kirchlichen Differenz wurde ein theologisch-wissenschaftlicher Gegensatz. Schleiermacher aber fällt weder dem Supranaturalismus noch dem Rationalismus ausschließlich zu; er erhebt sich 3) über diesen Gegensatz und will für diesen ganzen Streit, der sich selbst eine zu unbedingte Gültigkeit beigelegt hatte, einen Einigungspunkt darbieten. Kein Zweifel, daß ihm auf diese Weise eine höchst wohlthuende Einwirkung auf die Theologie gelungen ist. In dem zweiten Sendschreiben an Lücke nennt er sich einen „reellen Supranaturalisten“, und mit Recht, da seine Sätze von der Person Christi über das gewöhnliche System des Rationalismus weit hinausgehen. Aber das von ihm behauptete Uebernatürliche wird doch nicht aus der Natur herausgerückt noch in metaphysischer Strenge gefaßt; es ist ein Historisches und Ueberhistorisches, ja es wird selbst wieder zu einem Natürlichen, indem es in die Geschichte und das Leben der Menschheit eingeht. Auch den Wundern wird nur relativ, nicht schlechthin ein übernatürlicher Karakter beigelegt, und das unbedingt Uebernatürliche hat Schleiermacher entschieden zurückgewiesen. Andrerseits will er nicht zu den Rationalisten der Schule gezählt werden und erklärt in dem Sendschreiben an Schulz und Cölln, daß selbst der Ausdruck „religiöses Erkenntnißvermögen“ in seiner Auffassung keine Stelle habe. Und allerdings gebraucht diese Dogmatik nirgends eine solche Kategorie, es ist nicht Schleiermachers Methode, einen besonderen, sey es biblischen oder symbolischen, Inhalt zuerst festzustellen und dann durch eine hinzutretende Vernunftkritik zu prüfen oder zu berichtigen, sondern aller Gehalt wird auf die Grundthatsache des Christenthums und die aus ihr abgeleitete religiöse Erfahrung dergestalt zurückgeführt, daß die Reflexion denselben nur in seiner Eigenthümlichkeit wie die Gemeinschaft ihn sich angebildet, wiedergeben und von anhaftenden Unklarheiten oder Abwegen befreien soll. Allein wir haben uns schon oben überzeugt, daß die christliche Erfahrung oder das Selbstbewußtseyn keine stabile noch unabhängige Größe ist, sondern als aneignendes Organ unter dem stillen Einfluß des Denkens steht; sie hat die Vernunft und Kritik nicht außer sich, sondern trägt sie als bildendes, beschränkendes oder befreiendes Maaß in sich, und diese darf mit um so größerer Entschiedenheit mitsprechen, je weniger unbedingt und unmittelbar ein gewisser Inhalt der Frömmigkeit auftritt, je weniger nothwendig er aus der Grundstimmung derselben hervorgeht. Der Unterschied besteht also darin, daß die Vernunft hier kein abgesondertes rein intellectuelles Forum bildet, dem alles Christliche, nachdem es in biblischer oder kirchlicher Gestalt ermittelt worden, sich unterwerfen muß, sondern so wie sie dem christlichen Geist und Leben einwohnt, muß sie auch innerhalb der dogmatischen Betrachtung ihren indirekten Einfluß geltend machen. Schleiermacher's religiöse Erfahrung, sobald sie wissenschaftlich dargelegt wird, ist auch ein Innewerden, ein erweitertes Erkennen, und diese Mitwirkung des „religiösen Erkenntnißvermögens“, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zieht sich durch alle Theile der Glaubenslehre hindurch. Die Offenbarung selber, wie sie Schleiermacher dachte, ist nicht Sache des bloßen Wissens, aber auch nicht bestimmt, die Vernunftrechte einzuschränken oder zu suspendiren; sie ist mit ihren geistigen oder sittlichen Wahrheiten früher vorhanden, ehe sich ihr eine abstrakte Vernunft gegenüberstellen kann. Die einzelnen Lehrsätze dagegen, je mehr sie sich von ihrem ur-

sprünglichen Mittelpunkt entfernen, desto mehr treten sie auch unter den Einfluß der Vernunft und werden deren Prüfung gestatten müssen. Verhält es sich so, so dürfen wir sagen, daß Schleiermacher sachlich in beide Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus eingreift und mit beiden gewisse Resultate gemein hat; der Idee nach aber möchte er dem Rationalismus näher als dem Supranaturalismus zu stellen seyn. — Endlich müssen wir 4) noch eine letzte Kategorie hinzufügen, nach welcher in Schleiermacher's Glaubenslehre eine Vereinigung religiöser und theologischer Selbstständigkeit mit philosophischer Bildung durchgeführt erscheint. Wir bedienen uns absichtlich dieses Ausdrucks, gegen welchen Schleiermacher selber nicht würde Einspruch thun können. Gründliche philosophische Bildung leitet und begleitet vom Anfang bis zu Ende die Ausführung des Systems und erhebt sie wie über zahlreiche Erzeugnisse der Schulphilosophie, so über ebenso viele theologische Schriften, in denen philosophische Definitionen oder Gemeinplätze ungewiß umherschwimmen. Ja ohne diese Bildung würde ihm nicht möglich gewesen seyn, was er von Anfang an bezweckte, nämlich sein theologisches Verfahren gegen das einer philosophischen Demonstration abzugränzen. Nicht ohne Philosophie will sein Werk der Philosophie ebenbürtig sein, und was es als objektive und auf sich selbst ruhende Beweisführung von seinen Gränzen ausweist, hat es in der Form der Vertrautheit mit der Kunst des philosophischen Denkens und mit den Mitteln und Bedingungen des Philosophirens in sich aufgenommen. Die Aussagen des Glaubens und des religiösen Bewußtseyns treten in der Form der Behauptung auf, aber der reine Gedankenfaden, in welchen sie aufgenommen, die dialektische Stetigkeit, mit der sie verknüpft werden, gibt ihnen inneren Zusammenhang und wissenschaftliche Haltung. So erklären wir uns ein Verhältniß zur Philosophie, das weder als ein völliges Abgelöstseyn, noch als Abhängigkeit richtig bezeichnet zu werden scheint. Dagegen aber, daß Schleiermacher sich überhaupt diese Aufgabe stellte, daß er sein Verfahren neben dem spekulativen verselbstständigen und vor dem willkürlichen Einschießen des Philosophems schützen wollte, — dagegen möchten wir am wenigsten protestiren, weil es mit dem Verdienst seiner Wirksamkeit unauflöslich verbunden ist, und weil wir glauben, daß auf diesem Wege ein größerer Wetteifer protestantischer Geistesthätigkeit angeregt worden, als ihn die vermischende Scholastik oder die bloße Umkehrung der Scholastik hätte hervorbringen können. Selbst wenn es ihm nicht gelungen ist, das Beabsichtigte in allen Punkten zu erreichen, wenn namentlich im ersten Theile der spekulative Hintergrund durchschimmert, so bleibt immer noch ein höchst bedeutender Werth und Wahrheitsgehalt seines Verfahrens übrig, der sich nur in solcher Ausführung ermessen läßt. Auch ist zu bedenken, daß Schleiermacher mit seiner Unterscheidung des Theologischen und Philosophischen nicht eigentlich ein absolutes Princip aussprechen, sondern eine Methode aufstellen wollte, welche ein Gegengewicht gegen den absoluten Anspruch des Wissens darbieten soll.

Somit hat sich uns in vierfacher Beziehung nach kirchlichen und wissenschaftlichen Gesichtspunkten ergeben, daß Schleiermacher's Glaubenslehre eine zusammenfassende Tendenz hat, und daß sie, indem sie von einer andern Wissenschaft bestimmt unterschieden seyn will, in der eigenen einen desto breiteren Boden einzunehmen und über alle religiösen und theologischen Interessen desto vollständiger sich zu verbreiten sucht. Sie dient nicht der Partei, sondern demjenigen, was keine Partei verlieren und preisgeben soll, sie zeigt daher einen verbindenden, nicht spaltenden Karakter und Sinn, indem sie zugleich durch ihre innere Originalität und Individualität hoch über den Standpunkt einer bloßen Vermittelung erhoben wird.

Eine genauere Kritik der Dogmatik im Einzelnen liegt außerhalb der Gränzen dieses Artikels. Die alte Anklage des Pantheismus wiederholen wir nicht, weil sie in der Allgemeinheit dieses Namens zu wohlfeil und zu weitschichtig erscheint. Wir können uns, wie bereits angedeutet, aus der Gotteslehre nicht Alles aneignen, während wir uns der anthropologischen und soteriologischen Richtung, sowie dem allgemeinen Habitus

der hier vorgetragenen Frömmigkeit besonders verwandt wissen. Die Behandlung des Schriftprincips und die Einführung eines in's Große gehenden Schriftgebrauchs, die geistige Anschauung der Offenbarung, die Bearbeitung der Sünden= und Erlösungslehre sind von anerkannter Bedeutung. Daß Schleiermacher den Quellenwerth des Alten Testaments nicht genug gewürdigt, wird mit der Mehrzahl einzuräumen seyn. Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß wie jedes großartige Werk, so auch dieses zunächst aus sich selbst geprüft werden muß. Vergleicht man die dogmatischen Sätze mit den Erläuterungen und Beweisführungen: so wird man bei aller Vortrefflichkeit der Begründung finden, daß sie nicht immer dasselbe Resultat erreichen, was in den vorangestellten Paragraphen gefordert wird. Der Artikel von der heiligen Schrift behauptet einfach die Eingebung derselben durch den heiligen Geist und der Excurs beweist sie, aber nicht in demselben Sinne, welchen der dogmatische Ausdruck erwarten läßt. Der Abschnitt von der Erbsünde behauptet die vollkommene Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, ohne sie in den Excursen vollständig durchzuführen. Ebenso in der Lehre von der Person Christi, welcher wir dem Kerne nach beipflichten, muß gefragt werden, ob die von Schleiermacher gegebene Entwicklung in diesen Sätzen ihren adäquatesten Ausdruck gefunden habe. Und daran knüpft sich die weitere Frage, ob überhaupt Alles, was der Verfasser in den Christus der inneren Erfahrung, als den Erzeuger und Erhalter des christlichen Bewußtseyns, verlegt, in die historische Persönlichkeit als solche falle und nicht Etwas auch in das durch ihn gegründete Gnadenverhältniß zu Gott. Die Urtheile werden in diesen Punkten verschieden ausfallen, und es möchte möglich seyn, Schleiermacher's Darstellung aus sich selber zu modificiren und hie und da zu berichtigen. Im Allgemeinen finden wir in ihr der kirchlichen Lehrform gegenüber den Vorzug der Denkbarkeit, dem Rationalismus der Schule gegenüber die religiöse Tiefe und die Völligkeit des Inhalts. Beides hängt mit demjenigen zusammen, was wir jetzt noch als die allgemeinere Wahrheit und innere Kraft dieses Systems bezeichnen möchten. Schleiermacher wollte entschieden die Religion als Christenthum, darum aber auch das Christenthum ganz als Religion. Er suchte es ganz in die Tiefe des menschlichen Gemüths= und Geisteslebens hineinzuziehen, damit es den Mittelpunkt des Bewußtseyns einnehme nicht als ein vorgeschriebenes Wissen, sondern als innerste Regung und Wirksamkeit. Als lebendige Thatsache des Geistes soll es sich fortsetzen und in der Wiederholung seiner Wirkungen innerhalb der Gemeinschaft wahr machen. In dieser subjektiven Lebendigkeit legt es aber seine historische Natur nicht ab, sondern bringt sie mit sich, das ethische Princip der Erlösung und gottähnlichen Seligkeit kleidet sich in die persönliche Gestalt Christi seines Hervorbringers, welchen das Gemüth nicht in sich aufnehmen kann, ohne die Bildungskräfte eines neuen Lebens von ihm herzuleiten. Daraus ergibt sich ein dynamisches Christenthum, ruhend auf der Erscheinung Christi, und die Pflege dieses Dynamischen, welches in alle Adern des religiösen Lebens hineingeleitet werden soll, halten wir für den Kern der Schleiermacher'schen Theologie. In diesem mittleren Gebiet hat sie ihre Stärke und nach allen Seiten einflußreiche Wahrheit, welche ihr verbleibt, auch wenn die systematische Ausführung — denn das System ist immer das vergängliche — verschieden ausfallen kann und wird. In dieser Grundrichtung ist aber zugleich ein Gradmesser für die dogmatische Schätzung des Einzelnen enthalten, sofern diejenigen Stoffe, denen sich keine religiöse Funktion mehr abgewinnen läßt, um so entschiedener darauf angesehen werden müssen, ob sie nicht einem fremdartigen Wissen oder einer vergänglichen Satzung angehören.

Ist die vorstehende Darstellung nur irgend gelungen: so muß sich aus ihr auch die Stellung erklären, welche Schleiermacher's Glaubenslehre in dem hinter uns liegenden Menschenalter eingenommen hat. Ein eigentliches Schul= oder Parteibuch wurde sie nicht und konnte sie nicht werden; eher ging in Erfüllung, was der Verfasser von einem beabsichtigten, aber nicht zur Abfassung gekommenen kleineren Compendium gleichen Inhalts gemeint hatte, es werde den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit

seyn. Die erste Aufnahme war die eines mehrseitigen Befremdens. Der Rationalismus der kritischen Predigerbibliothek erklärte sich ungünstig, der erste Band wurde zu spekulativ, der zweite zu pietistisch, das Ganze höchst auffallend gefunden. Wegscheider sah in dem Werk eine gefühlsmäßig reproducirte und nur in wenigen Punkten bestrittene Orthodoxie. Weit größere Anerkennung zollten Männer wie D. Schulz. Der kirchlich-orthodoxe Standpunkt bezeugte im Einzelnen ein warmes Interesse, aber ohne Befriedigung. Schon in Steffens' Büchlein von der falschen Theologie fiel ein bedenkliches Licht nach dieser Seite. Aufmerksamkeit erregten die scharfen Kritiken von Braniß und Delbrück, welcher Letztere erklärte, daß die vorliegende Glaubenslehre ihrem innersten Wesen nach mit den Grundsätzen des Protestantismus unvereinbar sey. Dennoch war schon zu Schleiermacher's Lebzeiten durch dessen Schüler und Freunde eine weitverbreitete Theilnahme sichergestellt. Männer wie Twesten, Lücke, Nitzsch, Ullmann, Baumgarten-Crusius, Schwarz und viele Andere (auch mein Vater gehört in diese Reihe) nahmen es in die Hand, suchten das Verständniß desselben zu erleichtern und das Studium dieser Glaubensrichtung durch eigene Werke weiter zu führen. War auf solche Weise schon ein epochemachender Einfluß verbürgt: so zeigte sich doch bald, daß die Anhängerschaft der genannten Männer einem freigewählten Sammelpunkte glich, also nicht bindender Art war, sondern für mancherlei wichtige Differenzen nach der kirchlichen oder biblischen oder kritischen Seite Raum lassen sollte. Confessionell ist dieser Anhang niemals beschränkt gewesen; Verehrer oder Geistesverwandte Schleiermacher's fanden sich ebensowohl in Kiel, Breslau, Jena, Halle, Bonn, wie in Marburg, Heidelberg, Zürich und Basel. Nur wenige Hochschulen, wie Leipzig, haben, soviel uns bekannt, kein Element dieser Art gehegt. Besondere Vorlesungen über Schleiermacher's Glaubenslehre und Theologie wurden mehrfach gehalten, und unter den fähigeren Studirenden war es z. B. in Tübingen eine Zeitlang Ehrensache, jenes Werk noch vor dem Abgange von der Universität gelesen zu haben. Aus der großen Menge der Erklärungsschriften, Abhandlungen und Vergleichungen ging allmählich eine allgemeine Bekanntschaft hervor, die sich selbst in der herrschenden theologischen Sprache verrieth; das Schlechthinnige, das christliche Selbstbewußtseyn, die innere Erfahrung, die Lebensgemeinschaft mit Christus wurden geläufige Kategorieen. Aber bei der großen Verbreitung gewisser Interessen an dieser Theologie wurde zugleich offenbar, daß die von Schleiermacher gegebene Anregung sich nach verschiedenen Richtungen fortgesetzt hatte; Einige hatten sich zum Kirchlichen, Andere zum Kritischen gewendet, indem sie für Beides Anknüpfungspunkte fanden; wieder Andere suchten ungefähr dieselbe Haltung und Gesinnung zu behaupten. Zeitschriften von verschiedener Färbung stellten denselben Anschluß an Schleiermacher an ihre Spitze. Wenn daher von der Hegel'schen Schule gesagt worden, daß sie in eine linke und rechte Partei auseinandergegangen: so ließ sich etwas Aehnliches von der theologischen Gruppe der Schleiermacherianer aussagen, aber nicht in gleichem Grade. Denn auf jener philosophischen Seite lag das Verbindende in der Gewalt des Systems und der Methode als solcher, die in ihrem Rahmen entgegengesetzte Tendenzen aufkommen ließen und von verschiedenen Geistern ergriffen wurden; dagegen lag es auf der andern in allgemeineren religiösen Neigungen und wissenschaftlichen Bestrebungen, und diese mußten auch ohne systematischen Anschluß und bei verschiedener Specialansicht noch viel innerlich Gemeinsames übrig lassen. Die Schleiermacher'sche Schule, soweit von einer solchen zu reden ist, behielt fließende Gränzen, welche scharf zu fixiren niemals in der Absicht des Meisters gelegen hatte. Denn Schleiermacher verbat sich, als Haupt einer theologischen Schule bezeichnet zu werden. Auch das Verhältniß der spekulativen Philosophie zu ihm ist nicht immer dasselbe geblieben. Vermöge des eigenthümlichen hier obwaltenden Gegensatzes fielen die ersten Urtheile von dieser Seite spröde und selbst herabsehend aus. Bekannt sind Hegel's eigene Aeußerungen, in denen das Abhängigkeitsgefühl, von welchem Schleiermacher ausgegangen war, zum bloßen Triebe erniedrigt wird; bei solcher Auffassung konnte es nicht schwer werden, das ganze Princip als vor-

übergehende Meinung zu beseitigen. Auch Rosenkranz möchte zu den scharfen, obwohl nicht zu den mißdeutenden Beurtheilern zu zählen seyn. Die philosophischen Kritiker waren darüber uneinig, ob sie Schleiermacher auf der untergeordneten Stufe des reflektirenden Denkens, ja der bloßen Sophistik belassen oder wider seinen eigenen Anspruch zu der höheren der Spekulation emporheben sollten. Chr. Baur in dem Programm: Primae rationalismi — historiae capita, P. II (1827), legte der Christologie Schleiermacher's einen gnostischen, weil idealistischen Karakter bei, wogegen sich dieser sträubte mit dem Bemerken, daß Marcion kein Gnostiker gewesen und er ebenfalls nicht. Derselbe Gelehrte, indem er den Begriff der Gnosis zu dem der Religionsphilosophie erweiterte, nahm in einem späteren Werk Schleiermacher nochmals unter die Gnostiker auf und ließ ihn dadurch in eine wenigstens theilweise höchst fremdartige Gesellschaft eintreten. Denn wenn auch aus der alten Kirche Clemens und Origenes als verwandt gelten dürfen: so erscheint doch Jak. Böhme gänzlich fremd, Schelling aber und seine Schule, auf die der Name „gnostisch" weit besser paßt, zeigen namentlich in ihrer späteren Entwicklung zu Schleiermacher viel mehr ein Verhältniß der Abstoßung als der Aehnlichkeit. Und wollten wir gar Theosophen wie Oetinger mit Schleiermacher zusammenstellen: so würde sich zwar in der Hochschätzung der Grundthatsache des Christenthums etwas Gemeinsames ergeben; aber desto greller müßte die beiderseitige Auffassung und Verwendung dieses Historischen contrastirend erscheinen. Der theosophische Christus ist ein physisches und metaphysisches Wunder, das durch seinen bloßen Inhalt Leben und Tod durchdringt und verwandelt, der Schleiermacher'sche ein Ereigniß des Geistes, ein Licht des Gottesbewußtseyns, dessen Erscheinung und Wirkung gerade von denjenigen faktischen Momenten wenig abhängt, auf welche die theosophische Ansicht das größte Gewicht legt. Wir glauben nicht, daß Schleiermacher auf den Namen eines Gnostikers, dem nun einmal eine historisch begränzte Signatur anhaftet, Anspruch hat. Wenn Strauß späterhin Daub und Schleiermacher nebeneinander karakterisirte: so geschah es mit Anerkennung und großer Geschicklichkeit, aber ohne daß dem Letzteren in dieser Parallele volle Gerechtigkeit widerfahren wäre. Interessant ist die Vergleichung, weil sie Schleiermacher's Verhältniß zu der construktiv-dogmatischen und spekulativen Methode in helles Licht setzt. Uebrigens darf Strauß als Beleg dafür dienen, daß das Studium der Werke Schleiermacher's inzwischen auch für die spekulative Richtung wichtiger und folgenreicher geworden war. Denn nachdem sich dieselbe Anfangs in allgemein gehaltenen begrifflichen Entwicklungen bewegt hatte, hat sie nachher den Weg der historischen Kritik und Forschung eingeschlagen, und sie ist dazu, irren wir nicht, auch durch Schleiermacher angeregt worden; dieser wurde zu einem Reizmittel, um tiefer in theologische Untersuchungen einzuführen. Einzelne Männer, wie Weißenborn und Ueberweg, beschäftigten sich mit den philosophischen Schriften, um den selbstständigen Werth namentlich der Dialektik zu ermitteln, wobei sich ein enger Zusammenhang mit der Kantischen Philosophie ergeben mußte. Im Ganzen ist unläugbar, daß Schleiermacher's Ansehen unter den freieren theologischen Richtungen in neuester Zeit gestiegen ist, während es für die entgegengesetzten sank, und davon lag der Grund in der allgemeinen Wendung der Dinge. Die Umlenkung zur streng kirchlichen und confessionellen Theologie hatte auch die Folge, daß von Schleiermacher geflissentlich abgesehen, seine Bedeutung verkleinert oder auf die wissenschaftlichen Leistungen beschränkt wurde. Die Epoche seiner Wirksamkeit wurde für gänzlich abgeschlossen erklärt, er selbst sollte nur als Brücke erscheinen, und zwar als eine längst abgebrochene, die Niemand mehr ungefährdet betreten darf. Daher galt es auch für ein Merkmal eines correkten Theologen, mit dem aus der Schleiermacher'schen Schule vererbten „Subjektivismus" definitiv gebrochen zu haben. Von der Gegenwart dürfen wir sagen, daß sie der religiösen und wissenschaftlichen Persönlichkeit Schleiermacher's auf's Neue eine liebevolle Aufmerksamkeit zuwendet, weshalb wir auch glauben, daß seine Theologie noch lange nicht unter uns ausgedient hat.

IV. Nach dieser langen Abschweifung nöthigt uns die Pflicht der Vollständigkeit nochmals und in anderer Beziehung auf unsern Gegenstand zurückzukommen. Mit der Sittenlehre — denn diese meinen wir eben — hat sich Schleiermacher sehr früh und dann immer wieder ernstlich beschäftigt, ohne daß es ihm vergönnt gewesen wäre, auch diesen Theil seiner Forschungen in ausgebildeter Gestalt in die wissenschaftliche Literatur einzuführen. Er begann mit einer fast radikalen Kritik aller bisherigen Sittenlehre (1803), — einer Kritik, welche, wie mit Recht bemerkt worden, ohne historische Methode zeitlich entlegene Erscheinungen zusammenstellt, und die von der ganzen Tradition der Ethik nur Weniges, zumal Platonisches, unangefochten läßt. Seine eigene Ansicht entwickelte er in den seit 1819 edirten höchst geistvollen Abhandlungen über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, des Pflichtbegriffs, über den Begriff des höchsten Gutes und des Erlaubten und über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Werke z. Phil. II). Jede dieser Abhandlungen untersucht das Wesen der sittlichen Thätigkeit, indem dieselbe entweder als Kraft, also Tugend, oder als bestimmte Verfahrungsweise, also Pflicht, gedacht oder in den mittleren Raum dessen gestellt wird, was weder das Eine noch das Andere und somit nur ein Erlaubtes ist. Von größter Wichtigkeit war es aber, daß Schleiermacher auf den lange vergessenen altplatonischen Begriff des höchsten Gutes zurückwies, um von diesem aus die verschiedenen Erscheinungsformen des Sittlichen innerhalb des Naturlebens zur Anschauung zu bringen. Sein ganzes Moralsystem, wie er es in Vorlesungen mittheilte, liegt uns nur in der unvollkommenen Gestalt der Opera posthuma vor Augen, und zwar erstens als allgemeines und philosophisches (Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. v. Schweizer, 1835; Werke z. Phil. V, übersichtlicher in Twesten's Bearbeitung), zweitens als christliches (Die christliche Sitte, herausgeg. v. Jonas, 1843; Werke z. Theol. XII, Nachlaß VII). Um die letztere Darstellung ist es uns hier zu thun, sie kann aber nicht verstanden werden, ohne daß wir den inneren Zusammenhang mit der philosophischen Ethik einerseits und mit der Dogmatik andererseits in kurzen Worten angeben (vergl. Schaller's Vorlesungen über Schleiermacher S. 181 und Twesten's Vorrede zu dem genannten Entwurf). Schleiermacher unterscheidet zwei Hauptgebiete der Wissenschaft, das der Vernunft- und das der Naturwissenschaft, und beide sollen sich wieder also theilen, daß sie entweder in allgemeiner und spekulativer oder in empirischer Form durchgeführt werden können. Der erfahrungsmäßige Ausdruck der Vernunft und ihrer Welt führt zur Geschichte, die beschauliche Erklärung des Vernünftigen ist Ethik; über ihnen schwebt ohne selbstständigen Antheil die Dialektik. Die Ethik soll sich also über den ganzen Raum der Vernunftthätigkeit ausdehnen, und ihr Begriff ist weiter gefaßt als der gewöhnliche; das Sittliche entwickelt sich nicht erst innerhalb des Vernünftigen, sondern es ist in dessen allseitiger Bewegung schon enthalten. Die Ethik hat demnach ein Handeln der Vernunft auf die Natur, ein Vernunftwerden der Natur zum Gegenstande. Die Thätigkeit der Vernunft macht zunächst die Natur zu ihrem Organ und ist gestaltender Art, so entsteht ein organisirendes Handeln, dessen Ziel niemals erreicht wird, da nie die ganze Natur zum Werkzeug des Vernünftigen geworden ist. Mit diesem eigentlich bewegenden und zweckvollen Handeln verbindet sich ein zweites, welches sich auf die Vernunft zurückbezieht, sofern sie die Natur nicht bestimmen, sondern selber in ihr wie in einem sinnlichen Darstellungsmittel erkannt seyn will. In der ersteren Richtung herrscht der Zweck, in der andern die Willkür, in beiden ist die ganze sittliche Thätigkeit enthalten, und es kann kein Thun geben, worin nicht ein Natürliches durch die Vernunft gestaltet oder ein Vernünftiges durch die Natur erkennbar gemacht und zum Bewußtseyn gebracht würde. Zu diesem ersten Gegensatz des sittlichen Processes kommt noch ein zweiter. Es ist in der Natur begründet und durch die sittliche Idee berechtigt, daß alles Handeln ein ebenso Allgemeines und mit sich Identisches sey, wie es sich zugleich in den handelnden Personen vereinzelt und eigenthümlich bestimmt. Daraus ergeben sich Universalität und In-

dividualität der sittlichen Bewegung in ihrer vernünftig-natürlichen Nothwendigkeit, und wenn dieser Gegensatz mit dem andern verknüpft wird, so stellt sich alle sittliche Realität dar als ein organisirendes und symbolisirendes Handeln in individueller und universeller Ausprägung. Familie und Staat, Geselligkeit, Wissenschaft und Kunst, nationale und kirchliche Gemeinschaft sind sittliche Größen, in jeder derselben herrscht eine gestaltende oder darstellende Thätigkeit, sey es nun in universeller oder mehr individualisirender Richtung. Das System der Ethik hat daher dieses viertheilige Schema dergestalt auszuführen, daß es zeigt, nach welchem Antheil der einen oder andern Funktion sich der sittliche Proceß unter die genannten Erscheinungsformen des Lebens vertheilen und einem gemeinsamen Ziele zustreben muß. Der Gesammtertrag aus allen einzelnen Gütern und Größen ist das höchste Gut. Setzen wir nun an die Stelle des allgemein gedachten Guten das christlich Gute und an die Stelle der Vernunft die christliche Frömmigkeit, so bleibt das Uebrige unverändert, dieselben Verhältnisse wiederholen sich und das erwähnte Eintheilungsnetz läßt sich von dem allgemeinen Gebiet auf das christliche übertragen. In anderer Beziehung erleidet auch die Methode der Glaubenslehre auf die Ethik Anwendung. Für die Dogmatik gilt die Thatsache eines vorhandenen evangelischen Glaubensbewußtseyns als Voraussetzung; ebenso wird die Ethik eine schon gegebene historische Realität des christlichen Handelns zur Unterlage haben, und wir werden hiernach in doppelter Weise auf die Anlage des Werks: „Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" hingeleitet. Was muß seyn, weil der religiöse Gemüthszustand ist? Und was muß aus ihm dem christlichen und durch dasselbe werden? Die erste Frage weist auf eine relative Ruhe der religiösen Vorstellungen und des christlichen Geistes, die zweite auf eine relative Bewegung und Thätigkeit hin; jene liegt der Dogmatik, diese der Ethik zu Beantwortung vor. Die letztere ist also eine kritische Beschreibung des christlichen Lebens, wie es sich aus der Eigenthümlichkeit seiner Aufgaben und nach Maßgabe der historischen und natürlichen bereits entwickelt hat und weiterhin zu entwickeln verspricht. Das schon bekannte und aus dem Wesen alles vernünftigen Handelns hergeleitete Schema der Eintheilung muß aber der besondern Natur des Gegenstandes angepaßt werden. Das gestaltende oder wirksame Handeln bewegt sich erstens vorwärts und bezweckt den Fortschritt zur christlichen Vollkommenheit durch immer größere Aufhebung des Gegensatzes von Lust und Unlust; dann ist es reinigender oder wiederherstellender Art. Es muß aber auch zweitens — denn auch dies ist christlich nothwendig — in die Breite gehen und die Tendenz haben, den Einzelnen in die Theilnahme an der Gesammtheit hineinzuziehen und die Gemeinschaft für die fortgesetzte Aufnahme der Einzelnen zu befähigen; so gedacht ist es ein verbreitendes, und beide Formen unterliegen wieder dem Gegensatz der universellen und individuellen Bethätigung. Reinigung und Verbreitung sind die beiden Formen sittlicher Wirksamkeit und bilden den ersten Haupttheil. Da aber drittens zahlreiche Momente vorkommen, in denen der Wechsel der Lust und Unlust zur Ruhe kommt und das christliche Seyn als ein in sich befriedigtes zur Anschauung gelangen soll, so muß jenen beiden Handlungsweisen eine dritte Art, das darstellende Handeln, im zweiten Haupttheil zur Seite treten. Fragt man aber, wie das christliche Selbstbewußtseyn den Impuls zum Handeln darbieten kann, so erklärt sich dies aus dessen Inhalt. Die Frömmigkeit trägt ein Werden des seligen Lebens in sich, sie enthält einen Anspruch an eine Gottesgemeinschaft, welche in jedem Augenblick in die Erscheinung überzugehen und die Hemmungen der Sünde zu überwinden trachtet; daher die unaufhörliche innere Nöthigung, diesen Anspruch praktisch zu verwirklichen. Kaum sind wir nun über die Entstehung der sittlichen Antriebe aus der Frömmigkeit aufgeklärt, so zieht uns das System sogleich in die Mitte des christlichen Lebens hinein, und Schleiermacher bewährt seine alte Meisterschaft, wenn er die einzelnen Gebiete umschreibt und abtheilt, von den Erscheinungen auf das bildende Gesetz, die Bedingungen und Gefahren eines reinen Fortschritts hin-

durchdringt und so die christliche Welt mit dem sittlichen Maßstab in der Hand durchwandert. Mit dem reinigenden Handeln ist Kirchenzucht und Kirchenverbesserung, im weiteren Sinne Hauszucht und Staatsleitung gemeint. Als Regel ergibt sich hier, daß die Gesammtheit auf den Einzelnen reinigend wirken soll, indem sie ihn zugleich als Individuum anerkennt, der Einzelne aber auf die Gesammtheit, wenn er eine neue Organisation in ihr hervorbringen will; denn sofern diese schon vorhanden ist, muß sie in den Stand gesetzt werden, sich selber zu erhalten und herzustellen. Das Correktive, anfänglich von einem einzelnen Punkte ausgehend, empfängt in dem Repräsentativen seine naturgemäße Fortleitung. Eine sittlich-normale Kirchenverbesserung ist nur protestantisch möglich, und sie muß einen Uebergang darstellen, in welchem die umgestaltenden Schritte wieder in den geordneten Weg allmählicher Läuterung zurücklenken. Eine reinigende Ansicht darf sich weder wie ein Mysterium verstecken, noch eher hervortreten, als bis sie schon zu einiger Festigkeit gelangt ist. Die Einführung der neuen Idee in das Ganze unversucht zu lassen, ist Feigheit; der sittlich Starke gibt ihr vielmehr die nöthige Oeffentlichkeit, und dazu muß die Kirche eine leichte Form und Methode an die Hand geben. Die freie Wechselwirkung protestantischer Confessionen dient der Union. „Die symbolischen Bücher", heißt es S. 436, „zu einer Auktorität stempeln für die Schriftauslegung und also auch für die Bestimmung des Lehrbegriffs, ähnlich der Tradition und anderen Auktoritäten in der katholischen Kirche, hieße gar nichts Anderes, als die evangelische Kirche in eine andere Form der katholischen umschmelzen, und ein gutes evangelisches Gewissen kann dabei nicht bestehen. Ja es ist klar, daß der Geist auf gewisse Weise immer schon getödtet ist, wenn man den Buchstaben glaubt zu seinem Hüter stellen zu müssen." Aehnliche Fingerzeige müssen sich auch auf das allgemeinere bürgerliche Gebiet übertragen lassen. Die Staatszucht enthält vieles Vortreffliche und verbreitet sich zum Theil über schwierige Materien, über die sittlichen Wege der Staatsverbesserung, die Pflicht wechselseitiger Einwirkung unter den Staaten, von denen keiner den Rückschritten des anderen gleichgültig zusehen darf; über die christliche Handhabung der Strafgerichtsbarkeit und das Recht des Einzelnen, sie selbst in Privatangelegenheiten zu Hülfe zu rufen. Schleiermacher verwirft die Todesstrafe und jede andere, welche den Karakter der Lieblosigkeit an sich trägt, die physischen Kräfte des Verbrechers schwächt oder ihn aus der christlichen Gemeinschaft ausschließt. In der Hauszucht statuirt der Verfasser außer dem Unterricht, der häuslichen Andacht und den Mitteln zur Erweckung der Frömmigkeit noch eine freie Gymnastik, welche durch Kämpfe und Spiele aller Art den Geist aus seiner Ohnmacht erheben, das Gewissen anregen, dabei aber jede unzeitige Diskussion über die sittlichen Motive vermeiden soll. Er berührt hiermit einen Punkt, der auch in seiner Pädagogik und in den Predigten über den christlichen Hausstand sehr schön behandelt wird. Gewiß aber greift dieses Gymnastische an der Erziehung schon über den Begriff des reinigenden Handelns hinaus; es ist ein bildendes, welches entweder der Verbreitung oder der Darstellung zufällt, woraus erhellt, daß die ganze Eintheilung ihre Schwierigkeit hat und nur so durchgeführt werden kann, daß dieselben Gegenstände mehrmals und unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Sprache kommen. Auch der folgende Abschnitt beweist dies. Die Verbreitung im christlichen Sinne ist Mittheilung des christlichen Geistes, also eine innerlich unbegränzte, mehr oder minder über alle Theile des Lebens auszudehnende Thätigkeit. Diese Mittheilung des Geistes stiftet Gemeinschaft und setzt sie voraus, sie erfolgt kirchlich und bürgerlich, intensiv und extensiv, und da alle socialen Bildungen der Verbreitung der Geisteskraft und Gesinnung dienen sollen, so hängen an diesem Faden Schule, Erziehung und Lehre; aber auch Familie und Ehe werden zu Vehikeln der höchsten Güter, die innerhalb der Gemeinschaft fortgepflanzt werden sollen, erhoben. Soll die verbreitende Kraft nach protestantischem Gesetze sich bewegen, so müssen Alle an der fördernden Arbeit Theil nehmen, der Boden der Wirksamkeit muß geebnet und von hierarchischer Bevormundung befreit und jedem Einfluß der guten Sitte und des Beispiels, sowie den

Abstufungen der populären oder wissenschaftlichen Lehrform Recht und Spielraum offen erhalten seyn. Die extensive und kirchliche Verbreitung ist die Mission, sie ist eine natürliche und eine freie, oder — nach der hier gewählten Bezeichnung — sie erfolgt nach dem doppelten Gesetz der Continuität und der Wahlanziehung. Schleiermacher stellt die Ansicht hin, daß, je mehr die continuirliche Mission fortschreitet, je mehr also die christliche Bildung und Frömmigkeit auch an ihren Gränzen nach Außen sich frei entfaltet und christliche Völker oder Ansiedelungen an nichtchristliche gränzen, desto mehr die andere nach Wahlanziehung zu übende zurücktreten und in jene andere übergehen werde, so daß für die mitten unter Christen lebenden Juden die Gründung besonderer Missionsanstalten am wenigsten motivirt erscheint, — eine Ansicht, der wir im Allgemeinen beipflichten. Dieselbe Tendenz sittlicher Verbreitung hat auch der Staat in sich aufzunehmen, und er schlägt dabei hauptsächlich den Weg der Talent- und der Naturbildung ein. Diese Betrachtung ist nicht minder umfassend, wenn alle Mittel des Verkehrs und alle Anstalten des Gemeinwohls sammt den politischen Organisationen darauf angesehen werden, wie und unter welcher Bedingung sie jenen Zwecken sich anschließen. Keine der bestehenden Verfassungsformen steht an sich mit dem Grundwillen des Christenthums im Widerspruch, keine drückt ihn als solche schon aus. — Endlich noch ein Wort über den zweiten und vielleicht interessantesten Theil des Systems, das darstellende Handeln. Dieses ist das am wenigsten zweckvolle denn es trägt schon einen befriedigenden Inhalt in sich, welcher in fortschreitender Reinheit dem Bewußtseyn vergegenwärtigt werden soll. Im Darstellen will das innerlich vorhandene Geistesleben als ein seliges zur Erscheinung kommen, und es bildet keine bloße Zuthat noch eine abgesonderte Provinz der sittlichen Thätigkeit, sondern Schleiermacher sieht darin ein Continuum, das sich durch alles Thun, wo nur immer zu freier Regsamkeit des Geistes Gelegenheit geboten ist, hindurchzieht. Wo aber müssen diese darstellenden Funktionen am stärksten und wo am schwächsten ausgedrückt seyn? Am stärksten im Cultus und in demjenigen, was als Aeußerung des sittlichen Genusses und der Harmonie ihm zur Seite gestellt werden kann, am schwächsten in den Angelegenheiten der bloßen Pflicht und des Geschäftslebens. Der Protestantismus fordert eine wesentlich gleichstehende, aber zugleich in sich abgestufte Gemeinschaft, deren Wesen also auch in den Formen der öffentlichen Andacht offenbar werden muß. Der Verfasser liefert an dieser Stelle eine Theorie des Cultus vom moralischen Gesichtspunkt, d. h. er beleuchtet das Verhältniß, in welches Predigt, Liturgie und Gesang zu einander treten müssen, damit die freie Produktion der einzelnen Persönlichkeit, das Element der Repräsentation und endlich der umfassende Ausdruck der Gesammtandacht sich zu einem innerlich berechtigten Ganzen zusammenfügen, ohne daß die offene Stelle, in welche die Privatandacht treten soll, verkürzt würde. Wie aber im Cultus das Geistige im Sinnlichen sich abspiegelt und über dasselbe erhebt, so muß auch im sittlichen Leben die Herrschaft des Geistes über das Fleisch offenbar werden. Die Tugend selber ist Gottesdienst, und sie wird nicht eher frei, als bis sie von der bloßen Uebung zur wahren Ausübung gelangt ist und die Schwierigkeiten des Kampfes und der Versuchung hinter sich hat, und von dieser sittlichen Harmonie muß auch die wirklich vorhandene Tugend ein annäherndes Bild geben. Unstreitig tritt, so gefaßt, die Tugend wie der sittliche Wandel selber in ein höchst ideales Licht; der Stoff sittlicher Handlungen wird weder geringgeachtet, noch darf er sich an die Stelle des Wesens setzen, sondern er bildet nur das Gewand, in welchem die Leichtigkeit der sittlichen Bewegung erkennbar werden soll. Das ganze Leben wird desto durchsichtiger, je mehr seine Stoffe in diesen Proceß aufgenommen werden und je williger alles Irdische der Offenbarung des einen Wesens sich fügt. Bei der Eintheilung der Tugenden folgt Schleiermacher abermals seiner Vorliebe für die Viertheiligkeit. In der philosophischen Ethik gewinnt er durch Kreuzung zweier Eintheilungsgründe eine Pflichttafel, welche Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflicht unterscheidet. Und dieser entspricht die Tafel der Tugenden mit

den Namen: Weisheit (Gesinnung im Erkennen), Besonnenheit (das Erkennen als Fertigkeit oder unter die Zeitform gestellt) und Beharrlichkeit (das Darstellen als Fertigkeit). In der christlichen Sittenlehre geht der Verfasser davon aus, daß jede Tugend den, der sie übt, entweder in seinem Fürsichseyn oder als Glied der Gemeinschaft darstellt, und daß jede, in den Gegensatz der Lust oder Unlust gestellt, die eine oder andere zu ertragen oder zu überwinden hat. Verknüpft man je zwei dieser Alternativen, so ergeben sich vier christliche Tugendblüthen: Keuschheit als Herrschaft des Geistes gegenüber der Lust, Geduld als Ausdauer bei der Unlust, Langmuth oder Sanftmuth als sittliche Schönheit bei Erregung der Unlust im Gemeingefühl, Demuth als sittliche Schönheit bei Erregung des Gemeingefühls in dem Einzelnen als Lust. Diese vier Erscheinungsformen des Sittlichen enthalten Alles, was zum Gottesdienst im weiteren Sinne gehört. Die gewöhnlich genannten christlichen Tugenden können auf dieser Tafel nicht vorkommen, weil sie in das Princip der Frömmigkeit selber fallen (vgl. die christl. Sitte S. 607—615). Den weitesten Raum nimmt das darstellende Handeln ein in den freiesten Formen des menschlichen Zusammenseyns, welche die strenge Thätigkeit durch wohlthätige Unterbrechungen und Ruhepunkte in gesundem Flusse erhalten, also in der Geselligkeit und ihren Mitteln, dem Spiele und der Kunst. Das Darstellen wird Genuß und Freude; es ist die Leichtigkeit des Lebens, die in der Geselligkeit, es ist dessen Schönheit, welche in der Kunst offenbar werden soll. Beide findet das Christenthum schon vor, kann sie also nur seinem Geiste anbilden wollen, und dies geschieht, wenn künstlerisches und geselliges Leben in die rechten Gränzen zwischen falsche Freiheit und falsche ascetische Unfreiheit, und zwar ohne Störung des einzelnen Gewissens gestellt und dergestalt verwaltet werden, daß durch dieses darstellende Handeln das eigentlich wirksame nur erfrischt, veredelt und vergeistigt und nicht gelähmt wird.

Geist, Originalität und Methode dieser Sittenlehre werden aus diesen obwohl sehr kurzen Mittheilungen anschaulich geworden seyn, und man kann sich denken, welchen nachhaltigen Eindruck sie als Vorlesung hinterlassen haben mag. Der feine Takt und die Schärfe der sittlichen Beobachtung würden erst aus der Entwicklung des Einzelnen erhellen. Wissenschaftlich angesehen scheint uns die Ethik allerdings gegen die Glaubenslehre, deren Gegenstück sie bildet, zurückzustehen. Denn wenn in der letzteren die dogmatischen Begriffe doch selbstständig zur Sprache kommen, so ist dies hier mit den ethischen weit weniger der Fall; Freiheit und Wille, Gesetz und Sünde und ähnliche Begriffe treten zwar bei jeder Gelegenheit in Kraft, aber ohne zuvor an eigener Stelle erwogen zu seyn. Man vermißt einen grundlegenden Abschnitt, an welchen das hier eingeschlagene Verfahren anknüpfen könnte. Die Eintheilung führt auf unsichere Gränzpunkte und es ist schwierig, die Züge, welche sich nach und nach für die Betrachtung desselben Gegenstandes ergeben haben, in ein Ganzes zu sammeln. Dennoch kann über den ausgezeichneten Werth des Werks kein Zweifel seyn. Zunächst reicht der Blick dieses Sittenlehrers viel weiter als der der früheren theologischen Moralschriftsteller; Schleiermacher liefert uns gleichsam eine Physiologie des christlichen Lebens vom Standpunkt der Ethik, um nach allen Richtungen dessen Trieb und Bildungsgesetz aufzuzeigen und das Gesunde von dem Krankhaften zu unterscheiden. Statt moralische Fragen oder einzelne Erscheinungen zu verfolgen, rollt der Darsteller das ganze Bild freier Thätigkeit in engeren und weiteren Kreisen vor uns auf, und jeder Theil der Betrachtung hebt gleichsam neue Schriften mit neuen Gestalten von demselben Boden ab. Mit dieser richtigen Erweiterung der Aufgabe verbindet sich ferner eine erhöhte Selbstständigkeit des Standpunktes. Die christliche Sitte muß sich überall als eine christliche ausweisen; der Verfasser bleibt sich treu, wenn er hier, wie in der Dogmatik, den Faden des christlichen Interesses nirgends fallen läßt, auch da nicht, wo die christliche Moral in die allgemeine völlig zu verfließen scheint, und es gelang ihm um so mehr, je universeller er die sittliche Richtung des Christenthums erfaßte. In beiden Beziehungen ist in

Schleiermacher's Beiträgen zur Ethik mit Recht etwas Schöpferisches anerkannt worden, welches denn auch auf die folgenden Bearbeiter dieser Disciplin, namentlich Rothe und Chalybäus, gewirkt hat und fernerhin fruchtbar wirken wird.

Sollen noch einige Stücke des Nachlasses Erwähnung finden, so hängt mit der Ethik am nächsten die Pädagogik zusammen, für welche Schleiermacher frühzeitig in Recensionen vorarbeitete; als Vorlesung ist diese Disciplin in den Werken zur Philosophie Bd. VI herausgegeben worden. Ueber kirchliche Fragen, wie Union, Liturgie und Kirchenverfassung, liefern schon die oben citirten Abhandlungen (Werke Bd. V) ein reichliches und noch immer beachtenswerthes Material. Das Ganze der „Praktischen Theologie" hat Schleiermacher als Collegium bearbeitet, und wir rechnen diesen mit vieler Sorgfalt von Frerichs aus Nachschriften herausgegebenen Band ebenfalls zu den werthvollsten des Nachlasses. Die Eintheilung ist aus der Encyklopädie erinnerlich; die Disciplin zerfällt in die Lehren vom Kirchendienst und Kirchenregiment. Der erste Haupttheil enthält 1) den Cultus, dessen Elemente und inneren Organismus, wozu gehörig die Theorieen der Liturgie, des Gesanges, des Gebets und der religiösen Rede, also Homiletik; 2) die Geschäfte des Geistlichen außerhalb des Cultus, betreffend den Religionsunterricht der Jugend, die Behandlung der Convertenden, das Missionswesen und die Seelsorge, nebst einem Anhang über Pastoralklugheit. Der zweite Haupttheil handelt von der Verfassung und den Gegenständen der Kirchenregierung nach verschiedenen Seiten, endlich von den äußeren Verhältnissen der Kirche zum Staat, zur Wissenschaft und dem geselligen Leben. Der erste Theil ist mit Vorliebe gearbeitet, weil dem Verfasser das Dienstliche in der Kirche näher lag als das Regimentliche. Praktische Theologie ist nach ihm die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche, und ihr Geschäft, die „aus den Ereignissen der Kirche entstandenen Gemüthsbewegungen in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit zu bringen". Alle einzelnen Aufgaben, die in das Gebiet der praktischen Theologie fallen, haben den Zweck der Erbauung und Seelenleitung; die Kirche aber wird dabei weder als bloße Lehranstalt vorausgesetzt, noch als ein dem Staate gegenüber entwickeltes Gemeinwesen, sondern sie ist die Gesammtheit derer, welche in ihrem Zusammenleben dem höchsten Urbild sich nähern wollen, deren Gemeinschaft also in der Cirkulation der religiösen Interessen ihr Wesen hat. Wie nun für Schleiermacher alle Theologie praktischer Natur ist: so bemüht er sich um so mehr, das vorzugsweise Praktische doch mit wissenschaftlicher Strenge zu behandeln, damit es nicht in den Empirismus eines lose verbundenen Aggregats übergehe. Seine Technik ist nirgends ohne Theorie und Methode, wie seine Theorie den Techniker und erfahrenen Sachkenner überall, besonders in der Homiletik und Katechetik, durchblicken läßt. Ein zweites Interesse dieser Vorträge hängt gleichfalls mit den Grundansichten des Lehrers zusammen, daß er nämlich die Nothwendigkeit kirchlicher Ordnungen stets in den rechten Gränzen zu halten sucht, damit sie der einzelnen kirchlichen Persönlichkeit ihr unveräußerliches Recht freier Bewegung rauben muß. Um also etwas Einzelnes herauszugreifen, so enthält die Liturgik den bekannten Satz, daß der Geistliche in den liturgischen Vorträgen als Organ der Kirche fungirt; da er aber seine Ueberzeugung nicht aufgeben darf, so entsteht hieraus das schwierige Kapitel eines Dissensus zwischen dem Geistlichen und dem Kirchenregiment. In dem rein Symbolischen darf der Geistliche nichts ändern, dagegen muß ihm in den beigefügten Anreden, Erklärungen und Zusätzen ein gewisser Spielraum gelassen seyn, damit er auch seinerseits darauf hinwirken kann, daß das Antiquirte entfernt oder das Auffallende in dem Neuen durch Annäherung an das Alte gemildert werde. Denn niemals wird er glauben, seinem Berufe zu genügen, wenn nicht „die Totalität seiner Amtsführung auch die Totalität seiner ganzen religiösen Selbstdarstellung ist" (Prakt. Theol. S. 205). Sehr treffend finden wir in der Theorie des Kirchenliedes die Bemerkung, daß jede kirchliche Liedersammlung symbolische, also das Allgemeine darstellende und individuelle Gesänge enthalten müsse; jene treten der Liturgie, diese der religiösen Rede näher, in jenen herrscht der prosaische, in diesen der poetische Ton vor.

„Die Vollständigkeit eines kirchlichen Gesangbuches besteht also in dem Reichthum individueller Lieder und in der Vollkommenheit symbolischer Gesänge" (ebendas. S. 183). Das Recht, Kirchenlieder mit möglichster Schonung des Ursprünglichen zu ändern, wird ausdrücklich gewahrt, ja Schleiermacher sagt geradezu, „daß dies die einzige Bedingung sey, unter der man Produktionen der verschiedenen Zeiten in eine Sammlung vereinigen kann" (S. 182). Andere ausgezeichnete Stellen betreffen die wissenschaftliche Bildung der Geistlichen, die Möglichkeit oder Nutzbarkeit eines allgemeinen evangelischen Concils, die gänzlich bestritten wird, und die Principien in Beziehung auf die Regelung des Lehrbegriffs. In der Verfassungslehre stellt sich Schleiermacher natürlich der presbyterialen Richtung näher als der episkopalen und der Consistorialverfassung, und er gelangt S. 670 zu dem Satz, daß die Kirche, wenn sie auf den Staat einwirken will, „sich durchwinden muß zwischen der kraftlosen Unabhängigkeit und der kraftgewährenden, aber in der Entwicklung hindernden Dienstbarkeit". Das Grundübel der herrschenden Verhältnisse findet er aber in dem Princip, „daß in unseren Staaten jeder Bürger gezwungen wird, sich zu einer Kirchengemeinschaft zu halten".

Vereinzelt stehen die Vorlesungen über Kirchen-Geschichte. Wie sie im Nachlaß (Bd. VI, Werke zur Theol. XI), von Bonnel 1840 herausgegeben uns vorliegen, in fragmentarischer Gestalt und abnehmender Vollständigkeit bis in's 17. Jahrhundert. Die Darstellung wechselt zwischen springender Kürze und ziemlicher Ausführlichkeit zumal in dem Dogmengeschichtlichen, welches Schleiermacher genauer aus den Quellen bekannt war. Den Anspruch selbstständiger Forschung macht dieser Vortrag nicht, aber er will Supplemente zu der gewöhnlichen kirchenhistorischen Lehrweise darbieten und die innere Seite, nach welcher der selbstständige Geist des Christenthums offenbar wird, hervorheben. Für dieses Interesse verdienen sie verglichen zu werden, wie es denn an treffenden Bemerkungen und Urtheilen auch hier nicht fehlen kann.

V. Die Zeit, nicht der Raum drängt zum Schluß dieses Artikels. Indem wir einiges minder Wichtige übergehen, verweilen wir zuletzt und pflichtschuldig noch bei Schleiermacher's Predigten. Die Gesammtausgabe umfaßt bis jetzt zehn Bände, deren erste vier die von Schleiermacher selbst edirten und redigirten, deren letzte sechs die aus sehr wortgetreuen Nachschriften hergestellten und meist von Dr. Sydow herausgegebenen Predigten enthalten. Die verschiedenen Sammlungen, deren erste schon 1801 erschien, liegen der Zeit nach weit auseinander, geben also Gelegenheit, den Verfasser durch mehrere Stadien seiner Entwicklung zu begleiten. Im Nachlaß sind auch Jugendpredigten von 1796 an mitgetheilt worden. Alle homiletischen Gattungen sind in ihnen vertreten, es sind Fest- und Sonntagspredigten, Perikopen und freie Texte liegen ihnen zum Grunde. Die Mehrzahl sind eigentlich synthetische und thematische Reden; doch hat Schleiermacher mehreren neutestamentlichen Schriften, wie dem zweiten und dem vierten Evangelium und den Briefen an die Kolosser und Philipper fortlaufende Predigtreihen gewidmet, und in diesen schließt er sich, kleinere oder größere Abschnitte zusammenfassend, der Homilienform an, ohne auf die innere Einheit des Vorgetragenen zu verzichten. Kleinere Sammlungen von Predigten, wie die über den christlichen Hausstand, werden durch ihren Gegenstand zu einem Ganzen verbunden, und diese letzteren, lehrreich, ernst und erquicklich wie sie sind, verdienen um so mehr Auszeichnung, da Schleiermacher übrigens selten auf specielle Lebensverhältnisse einzugehen pflegte. Gelegenheitsreden sind nicht viele zum Druck gekommen und Schleiermacher sagt selber, daß er für diese Gattung wenig begabt sey; einige aber werden nie ohne Bewegung gelesen werden, wie die Reden an Saunier's und an des Sohnes Nathanael Grabe. Statt die Vortrefflichkeit dieser Predigten im Allgemeinen, was nicht Noth thut, anzuerkennen, wollen wir vielmehr deren Art und Karakter zu verstehen suchen. Als religiöse und als geistige Persönlichkeit kann Schleiermacher nirgends vollständiger als aus seinen Predigten erkannt werden, so vielseitig hat er sich in ihnen dargestellt. Der Glaubens- und Sittenlehrer und Pädagoge, der Bibelkenner, der Denker und Dialektiker, der gebildete, fein-

fühlende, innige und innerlich erregte Mensch, der treue Freund seiner Gemeinde, — Alles, was diese Namen besagen, kommt zur Geltung, und die größte Allgemeinheit der Betrachtungen läßt doch den individuellen Rahmen niemals verschwinden. In seiner Homiletik (Prakt. Theolog. S. 201 ff.) gibt Schleiermacher der religiösen Rede strenge Gesetze, da er von den Forderungen innerer Einheit und subjektiver Eigenheit in der Conception nichts nachläßt; aber er steckt ihr auch weite Gränzen, indem er keinen Stoff ausschließen will, der überhaupt eine Beziehung zu dem Centrum der Predigt zuläßt; die Art der Benutzung, nicht das Materielle an sich ist das Bedingende. Der Zweck ist nicht Mittheilung eines gewissen Inhalts, sondern Hervorbringung eines Complexes von religiösen Vorstellungen und Antrieben; das Historische muß didaktisch beleuchtet, das Didaktische historisch eingeführt werden. Und nicht minder bestimmt tritt ein anderes Princip hervor, nach welchem der Prediger sich mit seiner Gemeinde auf wesentlich gleichem Boden des christlichen Bewußtseyns wissen soll; er hat also Nichts zu erzeugen, was nicht irgendwie in ihnen gegeben seyn müßte, aber er hat ebenso festzuhalten, daß die Zuhörer nach allen Richtungen der Erweiterung, Berichtigung und Vertiefung ihrer religiösen Vorstellungen und nicht der bloßen Ermahnung bedürfe. Diesen Grundsätzen ist Schleiermacher jederzeit treu geblieben. Seine Reden stellen sich zwischen das rein Lehrhafte und das bloß Erbauliche oder sittlich Ermahnende; sie verbinden Beides, treten aber doch dem ersteren Standpunkte näher, da in ihnen auch das Gewöhnliche auf eine unterrichtende und für das Verständniß fruchtbare Weise vorgetragen wird. Controverspredigten finden sich gar nicht, man müßte denn dahin rechnen, daß Schleiermacher über abweichende Standpunkte und über denjenigen Rationalismus, welcher über Christus hinausführen will, sich einigemal erklärt. Was den allgemeinen und intellektuellen Standpunkt betrifft, so drückt sich ein Kritiker richtig dahin aus: „daß in Schleiermacher's Predigten eine durchgedrungene Bildung so bemerkbar sey, daß sie auf jedem Punkte ein gewisses Zusammenseyn des Christenthums und der Geistescultur repräsentiren.“ Er hat nicht die Trennbarkeit, sondern die Vereinbarkeit der christlichen Frömmigkeit, wie früher der Religion, mit den Fortschritten der Geistesbildung nachweisen wollen. Alle besondern Eigenschaften seiner Reden aber werden wir leicht mit dem uns schon Bekannten in Verbindung bringen können. Sehr häufig bildet der Erlöser selber, immer aber etwas auf ihn, sein Werk oder Wort Bezügliches den Mittelpunkt, während die Ausgänge und Zielpunkte in den Bewegungen der Frömmigkeit gefunden werden. Schleiermacher ist unerschöpflich in den Beziehungen auf den Heiland, in den Vergleichungen und Verähnlichungen mit ihm, wie in der ganzen Darstellung des ganzen Processes, welcher von Christus aus das ganze fromme und gottähnliche Leben gestalten soll. Hier und nicht hier allein, sondern auch bei andern Entwicklungen aus dem Gebiete der religiösen Erfahrung finden sich zuweilen gewagte, gesuchte und schwierige Wendungen, die man sich kaum zurechtlegen kann. Einfache Themata führen auf ungewöhnliche und unvorhergesehene Einwürfe oder Hindernisse der Ausführung; aber freilich auch schwierige oder spitz gestellte schreiten dann mit Leichtigkeit vorwärts und gewinnen eine überraschende Fülle des Inhalts. Denn der Redner findet doch aus jenen dialektischen Verschlingungen, von welchen diese Predigten fast zum Uebermaß voll sind, stets wieder den Ausweg in's Allgemeine; er ist des Zieles gewiß, so oft er auch unterweges ausbeugen mag. Darin besteht die rhetorische Kunst, darin aber auch die Stärke des religiösen Denkens, daß alles Allgemeine in das Gedränge mannichfaltiger Gesichtspunkte hineingezogen und gleichsam verdunkelt und verdichtet, oder umgekehrt ein Einzelnes durch allmählichen Anwuchs neuer Beziehungen gesteigert und erweitert wird. Gewöhnlich findet sich daher in der Mitte der Predigt einiges Fernliegende; nachher aber, wenn der Redner sich mit allen seinen Nebenbetrachtungen abgefunden, und wenn er dann die angeknüpften Fäden verbindet oder löst, um sie einem höheren Endpunkte zuzuleiten, dann entfaltet sich seine ganze, freie Gemüths- und Geisteskraft, die Wärme des Vortrags steigt mit jedem Satze, bis wir uns auf eine Höhe gestellt sehen, wo der Blick den

Gewinn eines Heilsgutes oder die Größe einer sittlichen Aufgabe in ganzer Ausdehnung überschauen, ja vielleicht über alle irdischen Schranken sich erheben kann. Und ein solcher Augenblick fehlt nirgends. — Dogmatisch treten die Predigten jederzeit milde auf, in der früheren Periode laxer, in der späteren nicht bindender, als es Schleiermacher's Glaubenslehre verlangt. Nach Abzug dessen, was sich dem Wesen der Predigt gemäß anders gestalten muß, wird man die homiletische Behandlung gewisser Fragen, wie von der Kraft des Gebets, von der Erbsünde und den Wundern und besonders über die Person Christi mit der wissenschaftlichen in Uebereinstimmung finden, sowie auch aus der Erläuterung schwieriger Bibelstellen, z. B. Kol. 1, 13 ff. (vgl. Predigten VI. S. 232 ff.) hervorgeht, daß Schleiermacher auf der Kanzel sich und seiner Meinung Nichts vergeben wollte. Bei aller Zartheit hat er daher in Predigten Viel ausgesprochen, auch ist der dogmatische Gehalt derselben so reich, daß sich alle Kapitel von den Eigenschaften Gottes an bis zur Eschatologie mit eingehenden Erörterungen belegen lassen, weßhalb die Predigten vielfach gerade in diesem Interesse studirt worden sind. Für die Christologie kommen hauptsächlich die Festpredigten in Betracht, welche mit großem Gedankenreichthum und in der gehobensten Stimmung bei den Höhepunkten der Erscheinung des Herrn verweilen. Das Ethische tritt nicht in der Gestalt der Sitten- und Tugendpredigt auf, findet sich aber in großem Umfange als Beschreibung der Charakterzüge christlicher Gottseligkeit und Sittlichkeit, und manche Reden handeln im Großen von der christlichen Lebensansicht, von der wahren Schätzung des Lebens, von dem Verhältniß dessen, was alle fromme Menschen miteinander gemein haben, zum eigenthümlich Christlichen, u. A. In Bezug auf die Schriftbenutzung ist früher bemerkt worden, daß Schleiermacher die heilige Schrift als mustergültiges und unerschöpfliches Urzeugniß des christlichen Bewußtseyns, nicht als für sich stehende und unbedingte Norm des Wortes betrachtete, und dieselbe richtige Auffassung gibt sich auch in den Predigten, wo sie nicht begründet werden kann, zu erkennen. Häufung von Bibelstellen liebt er nicht, und statt seine Sprache der biblischen anzubilden, was unseres Erachtens nicht als allgemein gültiges homiletisches Gesetz gelten darf, hält er sie vielmehr im Unterschiede von jener fest. Daß und in welchem Grade er dennoch in biblischen Anschauungen lebte, ergibt sich deutlich aus der Freiheit und Fülle biblischer Vergleichungen, aus der Sicherheit und Kühnheit, mit welcher Verwandtes oder Entlegenes auf einander bezogen wird, aus der liebevollen Empfänglichkeit für alle Seiten und Anwendungen des Bibelworts. Alttestamentliche Texte werden selten zum Grunde gelegt, und wenn es geschieht, so sind sie aus den prophetischen oder allgemein religiösen Bestandtheilen des Alten Testaments entlehnt. Man hat Schleiermacher vorgeworfen, daß er zuweilen auf unhaltbare Weise symbolisire und allegorisire oder aus Schriftstellen etwas mache, was nicht darin liegt. Daß dies vorkomme, läugnen wir keineswegs; aber es ist ein sehr weitschichtiger Vorwurf, von welchen wohl nur sehr wenige Prediger möchten freizusprechen seyn. — In der Sprache und Darstellung liegt Schleiermacher im Ganzen nichts ferner als die Harmsische Regel: der Redner sey incorrekt! Aber er wußte doch — und dies scheint uns das Wahre an jener Regel — die rhetorisch-homiletische Correktheit von derjenigen, welche der Abhandlung zukommt, zu unterscheiden, und wer sonst auf Stylfehler Jagd machen will, wird auch bei ihm einige nicht correkte stylistische Angewöhnungen sammeln können. Seine Dialektik ist langathmig, die Rede schreitet daher in Perioden, selten in kurzen Sätzen fort, noch seltener finden sich Sprünge, Antithesen oder plötzliche Einfälle, welche das Continuum des Denkens unterbrechen. Dadurch erhält sein homiletischer Vortrag, zumal in den von ihm zum Druck redigirten Predigten allerdings etwas Einseitiges und Gleichförmiges, während er in sich selbst durch Steigen und Sinken, durch Ausruhen und Aufleben der rednerischen Kraft einen großen Reichthum entwickelt. Leser haben häufig bezeugt, daß die oft seitenlangen Perioden sich verhältnißmäßig mit Leichtigkeit abspinnen und durch das Ebenmaß ihrer Glieder übersichtlich werden.

Schleiermacher's Predigten sind natürlich nicht für Alle, noch für jeden Fall und jedes Bedürfniß; ihr Publikum wird durch dogmatische Differenzen, zumal nach der streng orthodoxen Seite durch den Bildungsgrad, den sie in Anspruch nehmen, aber auch durch ihren inneren geistigen Karakter begränzt. Denn es ist das Maaß, welches sie nach Inhalt, Form und Wirkung beherrscht, und in dieser durch Bildung und Gesinnung bedingten maaßvollen Haltung geben sie sich selbst die ihnen gebührende Stelle. Außerhalb des Gebietes, auf welchem Schleiermacher so imponirend hervorragt, liegen andere Predigtweisen; wir meinen namentlich das Unvermittelte der religiösen Glaubenssprache, und zwar auf der einen Seite das Naive und Kindliche, auf der andern das Grelle und Ueberschwängliche oder Gewaltige und Schlagende. Damit hängt zusammen, daß Schleiermacher's Predigten nur als Ganzes, nicht durch Kraftstellen und Schlaglichter wirken wollen und sollen. Sie erschüttern nicht, sondern bewegen und erheben nur, sie lodern nicht auf, sondern unterhalten ein ruhiges Kohlenfeuer der Begeisterung. Das alttestamentliche Pathos fehlt ihnen. Sie wollen nicht Schlafende aufrütteln oder Widerwillige zwingen, sondern an Solchen, die schon zugeneigt sind, üben sie ein liebevolles Amt der Ermahnung. Diese ihre Richtung aber ist jeder andern Richtung ebenbürtig, und in derselben sind sie von keinem Späteren erreicht worden. Höchst bedeutend in ihrem Inhalt und meisterhaft in der Durchführung dürfen viele, gehaltlos kaum eine unter den gedruckten heißen, und wenn ich unter anderen an die Predigt über das Gleichniß vom Säemann denke, so weiß ich nicht, wie dieses Thema in einem großartigeren Sinne ausgeführt werden soll. Schleiermacher's Predigten gehören dem deutschen protestantischen Vaterlande an, welches nicht zaudern wird, sie zu den schönsten Blüthen zu zählen, welche die geistliche Beredtsamkeit in seiner Mitte getrieben hat.

Die Literatur theilen wir nach Rubriken. Ueber Schleiermacher's Leben und Persönlichkeit vergl. außer den beiden genannten Briefsammlungen und der Autobiographie: G. Baur's Karakteristik, Stud. u. Krit. 1859. Hft. 3. 4. — Auberlen, Schleiermacher ein Karakterbild, Basel 1859. — Kosack, Schleiermacher's Jugendleben (Vorträge für das gebildete Publikum), Elberf. 1861.

Zur Dogmatik und Theologie: Braniß, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Berlin 1822. — F. Delbrück, Erörterungen einiger Hauptstücke in Schleiermacher's Glaubenslehre, Bonn 1827. — Chr. Baur, Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora, p. II. 1827. — Baumgarten-Crusius, Schleiermacher's Denkart und Verdienst, 1834. — Lücke, Erinnerungen an Schleiermacher, Stud. u. Krit. 1834. — Sack, Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermacher's, Stud. u. Krit. 1835. — H. Schmid, Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre, Leipzig 1835. — Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, 1836. — Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub, in dessen Karakteristiken u. Kritiken, Leipzig 1839. — Chr. Baur, Die christl. Gnosis, Tüb. 1835. S. 626. Dess. Lehre von der christl. Dreieinigkeit, Bd. IV. — Herrmann, Gesch. der prot. Dogm., Leipzig 1842. S. 213 ff. — Reich, Ueber Schleiermacher's Religionsgefühl, Stud. u. Krit. 1846. — Weissenborn, Darstell. und Krit. der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. 1849. — Aug. Neander, Das halbe verflossene Jahrhundert ꝛc. in Deutsche Zeitsch. für christl. Wissenschaft, 1850. — Schaller, Vorles. über Schleiermacher, Halle 1844. — Dazu die zugehörigen Abschnitte in den dogmenhistorischen Werken von Chr. Baur, Meier, Hagenbach und den dogmatischen von Strauß u. A. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. S. 1155 ff.

Zur Ethik: Twesten in der Vorrede zu Schleiermacher's philos. Ethik. — Vorländer, Schleierm. Sittenlehre, 1851. — Hartenstein, De ethices a Schleierm. propos. fundamento, p. 1. 2. 1837. — Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Princips der Individualität in Schleiermacher's Theologie, Stud. u. Krit. 1848. — Reuter, Ueber Schleiermacher's System der Ethik, in Stud. u. Krit. 1844.

Zur prakt. Theologie: Jonas, Schleiermacher in seiner Wirksamkeit für Union,

Liturgie und Kirchenverfassung, Monatsschrift für die unirte ev. Kirche von Eltester, Jonas ꝛc. Bd. V. S. 334.

Ueber die Predigten: Rienäcker in Stud. u. Krit. 1831, derselbe ebendas. 1848. — Sack, Ueber Schleiermacher's und Albertini's Predigten, ebendas. 1831.

Eine vollständige Monographie über Schleiermacher ist noch nicht vorhanden, sollte auch nicht eher unternommen werden, als bis das Material, von welchem noch einige Bände in Aussicht stehen, ganz an's Licht gestellt seyn wird. W. Gaß.

Druckfehler.

Band XII.

Seite 32, Zeile 4 von oben lies statt „Primas“: Primats.
„ 469, „ 9 von unten lies statt „des jüngern“: der jüngern.
„ 513, „ 13 von unten lies statt „sey“: sie.
„ 598, „ 20 von unten lies statt „die“: der.
„ 599, „ 22 von unten lies statt „Sesanhosis“: Sesonchis.
„ 753, „ 17 von unten lies statt „May“: Mai.
„ 753, „ 12 von unten lies statt „1463“: 1473.

Band XIII.

Seite 40, Zeile 28 von oben lies 2mal statt „den“: der.
„ 40, „ 10 von unten lies statt האלחם: הָאֱלֹהִים.
„ 40, „ 3 von unten lies statt „nationalistische“: rationalistische.
„ 42, „ 13 von oben lies statt „Eusab.“: Euseb.
„ 42, „ 27 von oben lies statt Phellus: Phallus.
„ 42, „ 31 von oben lies statt הֲדַד: הֲדָד.
„ 213, „ 16 von unten lies statt הַשֹּׁכַּת: הַשַּׁבָּת.
„ 285, „ 2 von unten streiche: Segens.
„ 320, „ 27 von oben lies statt „Tamagusta“: Famagusta.
„ 392, „ 1 von oben lies statt „Tergyllion“: Trogyllion.
„ 467, „ 11 von unten lies statt לְפַּכַּר: לְפָנַר.
„ 503, „ 12 von oben lies statt „scheint“: erscheint.
„ 503, „ 18 von oben lies statt „der“: über die.
„ 504, „ 14 von oben streiche das Semikolon und setze ein Komma hinter „Zeitung“.
„ 505, „ 11 von oben lies statt „1801“: 1803.
„ 505, „ 2 und 3 von unten lies statt „der bedeutenden“: die bedeutende.
„ 515, „ 6 von oben lies statt „der Gegensatz“: den Gegensatz.
„ 517, Anm. † lies statt „den Abschnitt“: im Abschnitt.
„ 536, Zeile 2 von unten lies statt „ist ein“: ist es ein.
„ 541, „ 8 von oben lies statt „später“: spätere.
„ 543, „ 35 von oben streiche: freie.
„ 544, „ 2 von oben setze das Komma hinter „Processes“.
„ 545, „ 15 von oben lies statt „der Gottentfremdung“: die Gottentfremdung.
„ 547, „ 34 von oben lies statt „ausgehen“: ausgesehen werden.
„ 550, „ 3 von oben setze das vor „zugleich“ befindliche Komma dahinter.
„ 554, „ 26 von unten setze hinzu: und besonders Movers, Phönizier III, 1. Handel und Schifffahrt.

Verzeichniß

der im dreizehnten Bande enthaltenen Artikel.

R.

S.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.